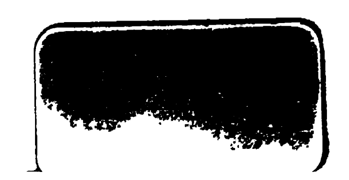




Theologische Zeitschrift.

Redigirt

von

Dr. A. W. Dieckhoff,
Professor der Theologie zu Rostock.

Dr. Th. Kliefoth,
Oberkirchenrath in Schwerin.

Vierter Band.

Vierter Jahrgang. Erstes Semester.

Schwerin,
Verlag der Stiller'schen Hofbuchhandlung.
1863.

Inhalt
des ersten Semesters.

I. Abhandlungen.

II. Zeitgeschichtliches.

III. Jahresberichte und Kritiken.

I.

Abhandlungen.

Grundlinien zur christlichen Ethik

von

Caspers.

§. 1.

Das Princip der christlichen Ethik.

Die christliche Ethik ist herkömmlich die Lehre von dem christlichen ἦθος, oder von der christlichen Sitte; nach unserer Fassung aber nicht von einer Sitte, welche der Christ durch sich selbst besitzt, sondern von einer, welche ihm von Gott mitgetheilt ist. Diese mitgetheilte Sitte ist die That des erziehenden Thuns Gottes des Vaters. Das erziehende Thun Gottes des Vaters ist daher das Princip der christlichen Ethik, und die christliche Ethik ist mithin die Lehre von dem den Menschen zur christlichen Sitte erziehenden Thun Gottes des Vaters, oder die göttliche Pädagogik.

1. Im Alten Test. faßt Gott die Mittheilung des Gesetzes, der Rechte, der Satzungen, der Aufträge, der Bezeugungen,

der Beschlüsse, unter den Begriff der Erziehung seines Volkes zusammen, Jes. 1, 2. Das allgemeine sittliche Verhalten und die allgemeinen sittlichen Verhältnisse sind durch das Sittengesetz, das besondere gottesdienstliche Verhalten Israels ist durch das Ceremonialgesetz festgesetzt und geordnet; ja selbst die staatliche oder bürgerliche Sitte Israels ist durch das bürgerliche Gesetz geordnet und bestimmt. Das bürgerliche Gesetz, das Ceremonialgesetz und das Sittengesetz sind Offenbarungen des erziehenden Gottes. Die wahrhaft ethetische Darbringung der Opfer, das tiefere Einschärfen des Sittengesetzes, die Regelung der aufgelösten Sitte des Volkes Israels ist den Propheten von Gott übertragen. Die Propheten mit ihrem von Gott ihnen mitgetheilten Wort sind die sichtbaren *παιδαγωγοὶ* des Volkes. Gott überläßt also sein Gesetz nicht dem Volke zur Selbsterziehung, sondern behält durch die Propheten die Erziehung des Volkes stets in seiner Hand. Daher faßt das Neue Test. das ganze Gesetz unter der Idee der Erziehung auf: „*ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστὸν*“, Gal. 3, 24. Das Alte Testament und das neue Testament, beide Testamente bestimmen das ganze gesetzgeberische Thun Gottes als ein erziehendes Thun. Die Sitte Israels ist mithin nach Auffassung und Angabe der Schrift bedingt, abhängig, gesetzt und gebildet durch das erziehende Thun Gottes. Wir werden also von der Schrift Alten Test. auf die Feststellung unseres obengenannten Princips der Ethik verwiesen.

Das Neue Test. scheint durch die Wiedergeburt des Menschen das Princip der Selbsterziehung gesetzt zu haben, besonders, da es ausdrücklich das Aufhören der Erziehung des Gesetzes hervorhebt. *Ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν*, Gal. 3, 25. (cf. Röm. 10, 4.) Dies ist nur scheinbar; denn der Hebräerbrief (Cap. 12, 5-11) stellt das Evangelium unter den Gesichtspunkt der Erziehung von Seiten Gottes. Das ganze Verhältniß Gottes zu den Wiedergebornen oder zu den Kindern Gottes wird als eine Erziehung dargestellt; denn

Hebr. 12, 7, heißt es: *Εἰ παιδείαν ὑπομένετε ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός.* Das sittliche Verhalten und das Abthun der Unsitte wird also bei den Wiedergebornen nicht als eine Selbstentwickelung des Princips betrachtet, sondern als die Folge des erziehenden Thuns Gottes des Vaters. Gott der Vater, welcher die Menschen zum Sohne zieht, um sie in ihm zu seinen Kindern zu machen, übernimmt, nachdem sie in Christo seine Kinder geworden sind, unter steter Einwirkung seines Geistes mittelst des Wortes Gottes, die Erziehung seiner Kinder zum ethischen Verhalten und Thun. Ja, die Schrift des Neuen Test. setzt als so nothwendig die Erziehung von Seiten Gottes, daß sie ohne diese das Kindschaftsverhältniß des Menschen zu Gott als aufgehoben betrachtet. *Εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγόνασι πάντες, ἄρα νόθοι ἐστὲ καὶ οὐχ υἱοί,* Hebr. 12, 8. Nur ist ein Unterschied zwischen der Erziehungsweise des Alten und des Neuen Test., nämlich der, daß das Gesetz des Alten Test. eine außer dem Menschen stehende mit Fluchandrohung von der Uebertretung abschreckende und mit Verheißung zur Erfüllung lockende Vorschrift ist, während dasselbe Gesetz durch die Wiedergeburt, welche das Neue Test. lehrt und giebt, in das Herz des Menschen geschrieben ist, mithin inwendig im Menschen ist. Jerem. 31, 33. Joh. 6, 45. Das sittliche Verhalten und Thun des Menschen ist also das Resultat des den Menschen von Innen her erziehenden Thuns Gottes des Vaters. Das Neue Test. stellt also unser obengenanntes Princip für die Ethik auf, und bestätigt es uns daher.

2. Unsere Kirche hat, wie wir meinen, kein anderes Princip für das sittliche Verhalten und Handeln der Wiedergebornen aufgestellt, als das von der Schrift und daher auch von uns aufgestellte Princip. Denn die Apologie sagt in Artikel 3: „durch Christum kömmt man zum Vater, und wenn wir durch Christum Gott versöhnt sind, so schließen wir dann erst recht gewiß im Herzen, daß ein wahrer Gott lebe und sei, daß wir

einen Vater im Himmel haben, der uns allzeit siehet, der zu fürchten sei, der um so unsägliche Wohlthat zu lieben sei, dem wir sollen allzeit herzlich danken." Es wird hier mit der Erlangung der Gotteskindschaft oder mit der Wiedergeburt das Sehen von Seiten Gottes des Vaters auf die Wiedergebornen verbunden, und mit dem Aufsicht führenden Gott steht das Bewußtsein unsererseits in Verbindung, daß wir Gott fürchten, lieben und ihm danken sollen. Wie aber kommt der Wiedergeborne zur Erfüllung dieser Verpflichtung der Furcht, der Liebe und des Dankes? Die Apologie sagt ebenfalls in Artikel 3: „Diejenigen irren, die da erdichten, daß Christus allein uns primam gratiam oder die erste Gnade verdiene, und daß wir hernach durch unsre eigne Werke und Verdienst müssen das ewige Leben verdienen." Es entwickelt sich mithin nicht aus der Wiedergeburt das ethische Leben, wie wir sehen, wobei wir hier natürlich ganz von dem Moment des Verdienstes durch gute Werke absehen. Diese Entwickelung kann nicht stattfinden, denn es ist das Bewußtsein, „daß wir in diesem Leben" (nach der Wiedergeburt) „das Gesetz so vollkömmlich und rein nicht halten können". Art. 3 der Apologie. Gott wirkt durch den heil. Geist, welcher in den Wiedergebornen ist, die Furcht Gottes und den Glauben. „Ohne Gnade, Hülfe und Wirkung des heil. Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig werden, Gott herzlich zu fürchten oder zu gläuben, oder die angeborne böse Lust aus dem Herzen zu werfen; sondern solches geschieht durch den heil. Geist." Vgl. Aug. Art. 18. cf. Art. 20. Der heil. Geist ist es, durch welchen der Vater seine Kinder erzieht, „daß wir Gottes Gesetz halten können, Gott recht lieben, gewißlich fürchten" ..... „und daß wir in Gottes Willen uns fröhlich geben können auch mitten im Tode". Artikel 4 der Apologie. In Art. 3 spricht die Apologie dies noch klarer aus, indem es dort heißt: „erstlich kann Niemand das Gesetz halten ohne Christus Erkenntniß, so kann auch Niemand das Gesetz erfüllen ohne den heil. Geist," so daß,

wie derselbe Artikel sagt, „Liebe, Danksagung, Keuschheit, Geduld rc. der heil. Geist wirket.“ „Darum will Augustinus“, wie es an einer andern Stelle desselben Artikels heißt, „daß auch die guten Werke, welche der heil. Geist in uns wirket, Gott nicht anders gefallen, denn also, daß wir gläuben.“ Nach der letztangeführten Stelle sind die guten Werke der Wiedergebornen Wirkungen des heil. Geistes. Es kann daher die formula concord. das Thun der guten Werke von Seiten des Menschen als ein „Geschehen“ bezeichnen im Verhältniß zum Wirken dieser Werke von Seiten des heil. Geistes. Denn so heißt es in VI. de tertio usu legis: „Früchte aber des Geistes sind die Werke, welche der Geist Gottes, so in den Gläubigen wohnet, wirket durch die Wiedergeborenen, und von den Gläubigen geschehen.“ Daher sind die guten Werke zugleich die „Zeugen“, welche der heil. Geist für sein Wirken aufstellt. Form. Concord. IV. de bonis operibus. „In Summa bleibets ewig wahr, das der Sohn Gottes spricht: Ohne mich könnet ihr nichts thun. Und Paulus Phil. 2. Gott ist's, der in euch wirket beides das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“ Form. Concord. de libero arbitrio. Daher sagt derselbe Artikel, daß der Mensch „Gottes Willen widerspenstig und feind ist, wo nicht der heil. Geist in ihm kräftig ist und den Glauben und andre Gott wohlgefällige Tugenden und Gehorsam in ihm entzündet und wirket“, und abermal, „daß der bekehrte Mensch so viel und so lang Gutes thue, so viel und so lang ihn Gott mit seinem heil. Geist regieret, leitet und führet,“ und abermal, „daß es (diese Tugenden) Gaben und Wirkungen des heil. Geistes seien.“ (Cf. Form. Concord. de bonis operibus 9 und 38.) Es ist in den letzteren Stellen unzweideutig ausgesprochen, daß Gottes Leitung, Führung und Regieren die Sendung des heil. Geistes ist, unsre Tugenden die Wirkungen und Gaben des von Gott in uns gesandten Geistes sind. Wir stehen mithin mit unserm Princip der christlichen

Ethik auf dem Grunde der Bekenntnisse unsrer Kirche, da unsre Kirche unser sittliches Verhalten und Handeln als Wirkung der Leitung und Führung und des Regierens Gottes durch seinen heil. Geist auffaßt, was wir das erziehende Thun Gottes des Vaters nennen, welches, wie die vorletzt angeführte Stelle der Form. Concord. zeigt, nach Maß und Zeit („so viel und so lang") gerade bei einem bekehrten Menschen anfängt und sich bewährt, wie solches auch das Wort bezeugt: „wo nicht der heil. Geist .... Tugenden und Gehorsam .... anzündet und wirket."

3. Unser Princip ist kein anthropologisches, sondern ein theologisches. Weil wir nicht das Resultat des göttlichen Erziehens in der Ethik sehen wollen, unter fortwährendem Zurückgehen auf das göttliche Thun selbst, so haben wir es vorgezogen das göttliche Thun zugleich in seinen Resultaten aufzufassen. Zudem ist uns, wie wir oben schon andeuteten, das göttliche Thun, welches als das Princip der Ethik aufgestellt ist, ein erziehendes, bei welchem auch jeder Schein menschlicher Activität wegfällt, uns also nichts übrig bleibt, als die göttliche Activität auch zugleich in ihren Wirkungen aufzufassen und darzustellen. Würden wir das ziehende Thun Gottes des Vaters mit aufnehmen in unser Princip, so würden wir ein religiöses Moment mit hereinziehen; denn das Ziehen des Vaters zum Sohne gehört dem religiösen Gebiet an, auch selbst das Ziehen durch die von ihm zur Evidenz gebrachte Resultatlosigkeit der moralischen Bestrebungen der Heiden und der Nichtwiedergebornen. Diese können wohl das Werk des Gesetzes thun (Röm. 2, 14), nicht aber das Gesetz erfüllen. Das erziehende Thun Gottes giebt die Voraussetzungen, Bedingungen und Mittel und demselben gebührt auch das gedeihliche Resultat. Die Voraussetzungen sind die gottmenschliche Person Jesu Christi und die Wiedergeburt des Menschen durch Christum; die daraus resultirenden Voraussetzungen sind das Selbstbewußtsein, das Weltbewußtsein und die Freiheit; denn

es kann keine Wiedergeburt gedacht werden ohne das Erwachen zum Selbstbewußtsein, welches durch das erwachte Schuldbewußtsein erwacht, so wie die Freiheit in dem freimachenden Sohn Gottes dem Wiedergebornen nothwendig werden muß; zugleich ist die große von Gott geschaffene und von ihm abgefallene Objectivität der Welt dem Bewußtsein des Menschen gegeben; denn es kann keine Wiedergeburt gedacht werden, ohne daß in dem Menschen das Bewußtsein von dem Ausscheiden aus dem alten Weltconner und von dem Eingegliedertwerden in den neuen Weltconner erwachte. „Das Weltsein reflectirt sich in unsrem Weltbewußtsein.“ Die Bedingungen sind das mit der Wiedergeburt gesetzte Bewußtsein des gänzlichen Unvermögens aus eigener Kraft irgend etwas zu können oder zu wollen oder zu denken (2 Kor. 3, 5 u. 6) und zugleich, daß Gott, welcher die Initiative zu der religiösen Umwandelung des Menschen durch Wiedergeburt desselben ergriffen, fortwährend auch für das sittliche Verhalten und Thun des Menschen die Kraft und die Activität geben muß und wirklich giebt. Diese Anschauung könnte scheinbar den Conner des sittlichen Zustandes und Thuns des Menschen aufheben und dafür lauter einzelne einwirkende Acte Gottes setzen; allein das ist nur scheinbar, denn einerseits ist das erziehende Thun Gottes nicht losgerissen von dem durch die Wiedergeburt des Menschen gewirkten religiösen Zustand desselben, andrerseits ist der Zweck der Erziehung ein jedem einzelnen Einwirken Gottes auf den Menschen immanenter und giebt daher jedem einzelnen Act den Typus der Gesammtheit aller Acte; das Ganze der Erziehung ist dem Einzelnen derselben immanent; ferner ist das erziehende Thun Gottes, welches im Einzelnen auch erkennbar ist, auch als Ganzes erkennbar in dem Mittel des Erziehens, welches Gott selbst ist. Gott selbst ist das Mittel für das erziehende Thun, wie er es auch für die Erlösung und die Wiedergeburt des Menschen ist. Gott selber ist der Gute und das Maß des Guten und Sittlichen und kann daher nur durch Selbstoffen-

barung und Selbsthingabe an den Menschen erkannt werden, und wird dadurch sein Zweck der Erziehung des Menschen erreicht und wird derselbe, inwieweit er erreicht ist, darnach bemessen werden. Es bleibt mithin bei diesen genannten Voraussetzungen, Bedingungen und bei diesem Mittel unser Princip ein rein theologisches, als welches es nicht minder sichtbar und erkennbar wird in seiner Auswirkung. Die volle Auswirkung des Princips geschieht in der Darstellung der Tugend: durch den Gottmenschen ein Gottes-Mensch zu sein.

4. Unser Princip bewahrt uns davor, die Ethik zu einer unwissenschaftlichen Aufstellung praktischer, moralischer Regeln zu machen. Denn eine Erziehungslehre, welche in Vorschriften und Beispielen bestünde, würde, wenn auch praktisch brauchbar, doch in der Wissenschaft keinen Platz haben können. Wenn nun das erziehende Thun Gottes als Princip der Ethik gesetzt wird, so werden wir, wenn die Ethik als göttliche Erziehungslehre ihre Stellung unter den Wissenschaften behaupten will, weder eine Darstellung von Vorschriften und Beispielen zu erwarten haben, noch eine Darstellung, welche nur im Teleologischen ihre Einheit und ihren architektonischen Bau verfehlt suchte, sondern wir werden von diesem Princip eine tiefe göttliche Gliederung, organisch und lebensvoll, fordern dürfen. Das aber würde der Ethik zur wahren wissenschaftlichen Fassung und Gründlichkeit verhelfen. Wir haben nur den Wunsch, nicht aber das Vermögen solches Ziel zu erreichen.

5. Durch unser Princip gestaltet sich die Ethik als eine Geschichte Gottes des Vaters mit seinen in Christo Erlösten und Wiedergebornen. Wenn die Dogmatik gewissermaßen die Geschichte Gottes des Sohnes mit den Menschen enthält, und die praktische Theologie, nach unsrer Auffassung, die Geschichte Gottes des heiligen Geistes mit seiner Kirche ist, so tritt in der Ethik Gott der Vater nach seinem erziehenden Thun systematisch und der innern Geschichte nach, welche er durch jenes

Thun mit den Menschen hat, als in seinem specifisch ihm eignenden Gebiete hervor.

Durch unser Princip ist die christliche Ethik von der philosophischen Ethik so geschieden, daß die philisophische Ethik die ethischen Momente des Ziehens Gottes zum Sohne behandelt, und daher nur im vorbereitenden Sinne eine Ethik ist. Weil aber das erziehende Thun Gottes die oben von uns genannten Voraussetzungen, Bedingungen ꝛc. hat, so ist die philosophische Ethik ebenfalls, weil unter diesen Voraussetzungen ꝛc. nicht stehend, von der christlichen Ethik verschieden. Daher gehört die philosophische Ethik, wie wir meinen, wesentlich dem ethnischen Gebiet an. Ob nun zwei, in ihren Resultaten divergirende Ethiken, einander gegenüber stehen in der philosophischen und in der christlichen Ethik? Ob nun dadurch eine specifisch christliche und eine specifisch philosophische Moral begründet wird? Wenn das erziehende Thun Gottes des Vaters mittelst der Schriftoffenbarung, in welcher die persönliche Offenbarung Gottes im Fleisch zum Mittel wird, nicht das Princip ist, oder nicht die der christlichen Ethik zu Grunde liegende Voraussetzung des dreieinigen Gottes die Voraussetzung der philosophischen Ethik ist, so wird diese mehr oder weniger pantheistisch, höchstens deistisch, und mithin specifisch von der christlichen Moral verschieden.

Die christliche Ethik könnte, nach unserm Princip, scheinbar in die praktische Theologie gewiesen werden. Sie erscheint nach unserer Auffassung nämlich als die göttliche Pädagogik, und scheint so wesentlich eine praktische Wissenschaft zu sein. Allein vor dem Begriff des Praktischen im Sinne des Angewandten bewahrt uns gerade unser Princip; denn die Ethik im rein praktischen Sinn, im Sinn des Angewandten, könnte nur eine Anwendung der Dogmatik sein. Dadurch aber, daß wir ein von der Dogmatik unabhängiges Princip für die Ethik aufstellen, entgehen wir eben einer an die einzelnen Dogmen sich anknüpfenden praktischen Vorschriftenlehre, welche kein

System, sondern eine unwissenschaftliche Sammlung praktischer Anweisungen für das Leben und Handeln sein würde. Aber auch von dem Gesichtspunkte aus, daß die Ethik die Lehre von der christlichen Erziehung der Wiedergebornen ist, ist die Ethik doch nicht ein Theil der praktischen Theologie, keine praktische theologische Disciplin; denn das Princip derselben verlangt seine Auswirkung in reiner Theorie, welcher die Wirkung, die Thatsache, die Praxis, entsprechen muß. Die Wirkung und die Thatsache aber ist das von Gott in und an dem Menschen gewirkte moralische Verhalten und Handeln. Besonders aber unterscheidet sich die Ethik von der praktischen Theologie dadurch, daß die praktische Theologie es specifisch nur mit der Kirche, dagegen die Ethik es mit dem Thun Gottes zu thun hat, soweit es sich auf das sittliche Sein und Verhalten des Menschen in allen Lebenssphären bezieht. (Siehe: meine Grundlinien zur praktischen Theologie in dieser Zeitschrift.)

§. 2.

Generelle Entfaltung des Princips.

Das erziehende Thun Gottes des Vaters will die Menschen auf Grund ihrer Wiedergeburt zur sittlichen Aehnlichkeit mit seinem Sohne Jesu Christo heranbilden, oder zur Gleichheit mit seiner Vollkommenheit. Dieser sein Wille ist zugleich seine durch seine Gaben berechtigte, begründete und gestellte Forderung. Das erziehende Thun Gottes des Vaters ist daher zunächst das **fordernde** Thun. (A.) Das erziehende Thun Gottes setzt den wiedergebornen, bewußten, in Christo befreiten Willen des Menschen in ein sittliches Verhältniß zu sich, oder verpflichtet den Menschen gegen dies Thun Gottes, welches daher demnächst das **verpflichtende** Thun ist. (B.) Das erziehende Thun Gottes ist kein energieloses oder zweckloses, sondern ein

energisches, seinen Zweck erreichendes. Der erreichte Zweck ist mithin nicht das Werk des in Christo befreiten Menschen, sondern das Werk des erziehenden Gottes. Gott selber erfüllt also den Zweck seiner Erziehung. Das erziehende Thun Gottes des Vaters ist zuletzt das **erfüllende** Thun. (C.)

1. Die Heranbildung der Wiedergebornen zur sittlichen Ebenbildlichkeit des Mensch gewordenen Sohnes Gottes drückt St. Paulus als eine Umwandlung in das Bild Christi aus: „*Ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*“, 2 Kor. 3, 18. Das ethische Ziel der Erziehung der Kinder Gottes von Seiten Gottes des Vaters giebt Christus als die geschöpfliche Vollkommenheit an, gegenüber der Vollkommenheit des Schöpfers: „*Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστι*“, Matth. 5, 48. Dies von Christo und von St. Paulo angegebene Ziel des erziehenden Thuns Gottes ist kein gedoppeltes, sondern ein und dasselbe; denn die in Gottes Werk- und Wort-Offenbarung manifestirte Vollkommenheit Gottes ist persönlich geoffenbart in Christo; daher ist die sittliche Aehnlichkeit des Menschen mit Christo zugleich die sittliche Aehnlichkeit mit Gott. Zwar ist die göttliche Vollkommenheit in Christo die gottmenschliche Vollkommenheit, allein diese verändert nicht nur nicht das Ziel des erziehenden Thuns Gottes, sondern wird eben das Mittel zur Erreichung desselben.

2. Die Wiedergeburt ist die Voraussetzung für das erziehende Thun Gottes des Vaters; denn nur Kinder Gottes erzieht der himmlische Vater. Die Heiligung folgt der Rechtfertigung; das erziehende Thun Gottes folgt dem wiedergebärenden Wirken des heil. Geistes. Similiter et renovatio seu s a n c t i f i c a t i o, quamvis et ipsa sit beneficium Mediatoris Christi et opus Spiritus Sancti, non tamen ad articulum aut

negotium justificationis coram Deo pertinet, sed eam sequitur; Form. Conc. III., de justitia fidei etc. 28. In derselben Weise heißt es weiter in der Form. Concordiae: bona enim opera non praecedunt fidem, et sanctificatio non praecedit justificationem; — ex ea vero renovatione et sanctificatione deinceps fructus, hoc est bona opera, sequuntur; III. de justitia etc. 41. Es könnte hiernach den Schein gewinnen, als ob das erziehende Thun Gottes des Vaters identisch wäre mit der Heiligung, und als ob demnach die christliche Ethik weiter nichts wäre als die Lehre von der Heiligung; denn sowohl für das erziehende Thun Gottes als für die Heiligung ist der zu erziehende Mensch der wiedergeborne oder der gerechtfertigte Mensch; das erziehende sowohl als das heiligende Thun Gottes des Vaters setzen die dem Menschen zugeeignete, ihm eigenthümlich gewordene Gerechtigkeit Christi voraus. Allein nichts desto weniger bildet doch nicht das heiligende Thun Gottes unter dem Namen des erziehenden Thuns Gottes das Princip der christlichen Ethik; nichts desto weniger ist die Ethik nicht die Entwickelung der Lehre von der Heiligung. Denn 1) hat das heiligende Thun Gottes oder die Heiligung ihren Zielpunkt in der Wiedergeburt, ist mithin wesentlich dogmatischer und religiöser Natur; sie nimmt daher auch keine Rücksicht auf die ethischen Lebensgestaltungen von Kirche, Staat, Familie, Kunst und Wissenschaft, sondern hat es mit den innerlich gegen die Sünde zu bestehenden Kämpfen des Menschen zu thun, durch welche hindurch der Mensch zur innerlichen und äußern Ueberwindung der Sünde und Aneignung des Guten kommt. Das ganze Gebiet, auf welchem sich die Heiligung bewegt, ist mithin ein von dem Gebiet, auf welchem sich das erziehende Thun Gottes bewegt ganz und gar verschiedenes, ein von diesem geschiedenes, selbständiges Gebiet: denn das erziehende Thun Gottes des Vaters hat es nicht mit der Vertiefung der Wiedergeburt und mit deren Bewährung zu thun, wie die Heiligung, sondern unter und mit Voraussetzung der Heiligung,

welche das Werk des heil. Geistes, hat das erziehende Thun des Vaters es mit der ethischen, persönlichen Lebensgestaltung des Einzelnen und mit den universellen Lebensgestaltungen von Kirche, Staat, Familie, Kunst und Wissenschaft zu thun, nach deren ethischer Entstehung, Bedeutung und Verhältniß zum Einzelnen und Ganzen. Außerdem weicht unser Princip von der Heiligung dadurch ab, daß dasselbe ein rein theologisches ist, während die Heiligung „ein Werk Gottes in dem Menschen ist ...., daß von Seiten des Menschen, welcher jetzt in der conversio neue geistliche Kräfte erhalten hat, eine freie Mitwirkung stattfindet." (§. 48. Schluß. Dogmatik der evang. luth. Kirche v. Heinrich Schmid.) Es ist die Heiligung also nicht rein theologisch, sondern anthropologisch, was das erziehende Thun Gottes nicht ist. Wir halten es fast für überflüssig das noch als Unterschied zwischen dem heiligenden und erziehenden Thun Gottes zu erwähnen, daß jenes auf dem Gebiete der Innerlichkeit des Menschen vor sich geht, dieses dagegen vorzugsweise auf dem Gebiete der ethischen Lebensgestaltungen. Es ist daher nicht möglich, daß die Heiligung und deren Auswirkung identisch wäre mit unserm Princip und dessen Auswirkung.

3. Damit der Mensch sein ethisches Ziel kenne, so stellt ihm Gott dasselbe durch seine an den Menschen gerichtete Forderungen hin. Diese göttlichen Forderungen sind nicht abstract, sondern concret, sind nicht losgerissen von einander, sondern stehen in systematischem Zusammenhang, sind ein systematisches Thun des erziehenden Gottes. Das fordernde Thun Gottes ist ein concretes, d. h. es fordert durch positive, thatsächliche Mittheilungen und Gaben, so daß diese die Forderungen sind und aus sich erzeugen; zugleich aber sind sie die Kraft dem fordernden Thun nachzukommen: Denn Gott erntet nicht, wo er nicht gesäet hat, sammelt nicht, wo er nicht gestreuet hat. „Da, quod jubes, et jube, quod vis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse

continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire cujus esset hoc donum." (Sap. 8, 21); Aug. conf. lib. X. 29. In dem Vorstehenden spricht der Kirchenvater Augustin seine mit unsrer über Fordern und Geben des Geforderten ausgesprochenen Ansicht übereinstimmende Ansicht aus, weshalb wir sie zum bestätigenden Beleg hier anführten. Das fordernde Thun Gottes steht in seinen einzelnen Aeußerungen deshalb in systematischem Zusammenhang, weil der Erziehungsplan Gottes demselben nicht nur den teleologischen Zusammenhang giebt, sondern weil das Princip der Ethik seine dynamische Bewegung durch dasselbe hindurch bewährt.

Das erziehende Thun Gottes in seinem ersten Stadium als forderndes Thun kann nur dialektisch von dem mittheilenden oder gebenden Thun Gottes getrennt werden. Denn durch das Mittheilen und Geben des göttlichen Gutes wird die Forderung Gottes an den Menschen gestellt, und zwar als begründet und berechtigt; begründet, indem das Fordern und die Aufgabe von Seiten Gottes in der mitgetheilten Gabe oder in dem mitgetheilten Gut die Ermöglichung der Lösung und Leistung bietet: berechtigt, indem Gott nur das fordert, was er gegeben hat, nur das zur Lösung aufgiebt, was er mitgetheilt hat. Weil nun Gott nur das mitgetheilte Gut fordert, so sagen wir: Gottes forderndes Thun wird durch das mitgetheilte Gut an den Menschen gerichtet und gestellt. Damit aber der selbstbewußte in Christo befreite Wille des Menschen das fordernde Thun Gottes in seiner Begründung und Berechtigung als erziehendes Thun erkenne, so ist von dem erziehenden Gott das Gut selbst thatsächlich als die Forderung Gottes erklärend gesetzt. Gottes mittheilendes und die Lebensformen gestaltendes Thun sind zwei Stadien des fordernden Thuns, welche, wie das fordernde Thun in dem mitgetheilten Gut incarnirt ist, ebenfalls an das mitgetheilte göttliche Gut gebunden sind und von da ausgehen.

4. Das erziehende Thun Gottes ist in seinem zweiten

Stadium das verpflichtende Thun. Wie das fordernde Thun Gottes, so geht auch sein verpflichtendes durch das mitgetheilte Gut erziehend auf den Menschen ein. Das verpflichtende Thun Gottes wird von dem wiedergebornen Menschen als Recht Gottes in gedoppelter Beziehung gefühlt, nämlich 1) darin, daß Gott das Recht hat, die von ihm in dem wiedergebornen Menschen gesetzte mystische Einheit mit sich moralisch zu vollenden; 2) darin, daß das Recht der Initiative auf Seiten des weisen und allmächtigen Gottes liegt, da nur Er moralisch beginnen und ausführen kann, was Er religiös aus dem Menschen gemacht hat; es wird mithin das Recht des verpflichtenden Thuns Gottes als anthropologisch und theologisch begründet empfunden; anthropologisch, indem die mystische Einheit des Wiedergebornen mit Gott das Recht auf Vollendung durch ethisches Verhalten und Thun in sich trägt; theologisch, indem Gott das Recht hat sein eignes Werk an dem wiedergebornen Menschen zu vollenden. Dies theologisch und anthropologisch begründete Recht des verpflichtenden Thuns Gottes wird von dem bewußten, in Christo befreiten Willen des Menschen als Pflicht empfunden und erkannt. Der Pflicht aber entspricht die Freiheit des Willens und des Bewußtseins des Menschen, wie sie durch die Wiedergeburt gesetzt ist. Das verpflichtende Thun Gottes bringt dem Menschen sein auf die Wiedergeburt gegründetes Recht auf Freiheit und klares Selbstbewußtsein in Christo zur bewußten Geltung. Die Pflicht, welche der Mensch dem Recht des verpflichtenden Thuns Gottes gegenüber hat, ist, weil sie von Gott begründet ist und auf Gott zurückgeht, wesentlich religiöser Natur, und ist daher nicht eine Verpflichtung und Verbindlichkeit gegen sein zu erreichendes Ideal, sondern eine Verpflichtung und Verbindlichkeit gegen Gott; und die Verbindlichkeit des Menschen gegen „sein eignes höheres Selbst" ist, wenn das Selbst nicht im pantheistischen Sinn gefaßt wird, nur die Verbindlichkeit gegen das von dem verpflichtenden Thun Gottes dem Menschen angewiesene Object,

wobei Gott der verpflichtende bleibt, und der Mensch doch nur Eine Pflicht und Verpflichtung hat, nämlich: gegen Gott. Zwar weist uns das verpflichtende Thun Gottes auch andre Menschen zu, gegen welche wir Verbindlichkeit fühlen, allein selbst die Verpflichtung gegen andre Menschen ist im Grunde nur die Verpflichtung gegen das verpflichtende Thun Gottes; denn Christus sagt: *ἐφ᾽ ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε*, Matth. 25, 40. Durch dieses einheitlich verpflichtende Thun Gottes, d. h. daß Gott den Menschen nur gegen Gott verpflichtet, gewinnt die ethische Erziehung des Menschen einen einheitlichen, stets concentrirten Halt; sie wird eine einheitliche Erziehung; und das verpflichtende Thun Gottes ist zu oberst ein einheitlich verpflichtendes. Da aber das einheitlich verpflichtende Thun Gottes verschiedene Mittel zur Verpflichtung, sowohl im Wort als in der That hat, so theilt sich der Benennung und der Richtung nach das verpflichtende Thun Gottes, weshalb wir es in dieser Hinsicht ein theilend verpflichtendes Thun neonen.

5. Das dritte Stadium des erziehenden Thuns Gottes ist das erfüllende Thun. Wenn Gott die Erziehung seiner Kinder vollendet sehen will, so muß er sie selbst vollenden. Der Wiedergeborne kann das nicht vollenden, was Gott angefangen hat, denn *τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν, οὐχ εὑρίσκω*, Röm. 7, 18; im Gegentheil: *ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν, ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*, Phil. 2, 13. Wie nun Gott seine Erziehung an uns vollendet, oder, wie das erfüllende Thun Gottes sich bethätigt, das sagt uns der Ebräerbrief. Zuerst thut Gott in uns, was vor ihm gefällig ist, und macht uns dadurch geschickt, vollbereitet uns durch Uebung, auch mit der That seinen Willen zu thun. *Καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Ebr. 13, 21.

Gott ist also der, welcher das Gute in uns thut und durch uns thut. Das Thun Gottes im Herzen der Wiedergebornen ist das Ausrüsten und innerliche Befähigen dem fordernden und verpflichtenden Thun Gottes zu genügen. Dies ausrüstende, befähigende Thun Gottes giebt dem Wiedergebornen die innere Tauglichkeit und Kraft oder die Tugend als Fähigkeit und Kraft. In dieses befähigende Thun Gottes zerlegt sich zunächst sein erfüllendes Thun. In dem Wort: „καταρτίσαι" liegt aber auch die Fertigmachung oder die Uebung dieser Fähigkeit, der Tugend. Diese Uebung geschieht dadurch, daß Gott das „Vollbringen" durch den Menschen wirkt. Das erziehende Thun Gottes wird dadurch ein erfüllendes Thun, daß das erfüllende Thun ein die Tugend als Fähigkeit übendes Thun ist. Das erfüllende Thun Gottes ist also auch das übende Thun. Durch das befähigende Thun Gottes wird das erfüllende Thun zu einem vollendet erziehenden Thun; denn Gott der Vater erreicht seinen ethischen Zweck mit den Kindern Gottes, so daß ihr *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστι*, Matth. 5, 48.

Schließlich bemerken wir noch, daß die Tugend als Kraft und Fähigkeit und die Tugend als Thätigkeit eine Wirkung des durch das mitgetheilte Gut erfüllenden, erziehenden Thun Gottes des Vaters ist. Was wir in dieser Beziehung in Punkt 3 dieses Paragraphen gesagt haben, daß das durch das mitgetheilte Gut fordernde Thun Gottes zugleich die Kraft zum Thun giebt, das machen wir auch für das erfüllende Thun Gottes geltend.

Specielle Entfaltung des Princips.

§. 3.

A. Das fordernde Thun Gottes des Vaters. (cf. §. 20.)

a. Das mittheilende Thun. (cf. §. 2, 3.)

Das fordernde Thun Gottes des Vaters als mittheilendes Thun besteht darin, daß Gott sich dem

Bewußtsein und Willen des zu erziehenden Kindes Gottes zum Centrum macht oder giebt, und dadurch das Recht begründet, sich selbst wieder von dem Kinde Gottes zu fordern.

1. Die Begriffe „Fordern" und „Mittheilen" scheinen einander auszuschließen und zu widersprechen; im Reiche Gottes aber sind es Correlatbegriffe, denn das Mittheilen ist Fordern; die Gabe ist Aufgabe; Gott giebt keine Aufgabe ohne eine Gabe, wie wir das des Weiteren im §. 2 auseinander gesetzt haben. Gott schafft ebenso sehr das Wollen und das Vollbringen in dem Menschen, als er fordert: schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern. Die letzte Forderung liegt nicht außer dem göttlichen Schaffen des Wollens und des Vollbringens, sondern in demselben, nach Möglichkeit, Potenz und kräftiger Auswirkung. Daher gehört das Schaffen Gottes und sein Fordern zusammen, und zwar ebensosehr im ethischen Gebiet als im religiösen Gebiet. Denn das durch die Wiedergeburt gesetzte Verhältniß Gottes zu dem Kinde Gottes bleibt die Grundlage und die Norm für das erziehende Thun Gottes, welches sich zunächst im Fordern und Mittheilen kundgiebt. Und solches kann auch nicht anders sein; denn Gott will die Menschen nicht nur zur unio mystica durch die Wiedergeburt mit sich selbst setzen, sondern auch den Menschen so erziehen, daß er diese unio mystica durch ein ethisches, seinem Wesen und seiner Bestimmung entsprechendes Leben auswirke, bewähre, zur Erscheinung bringe und befestige, damit der Mensch das werde, worauf er von Gott angelegt ist. Dies wird durch die tägliche Erfahrung der Wiedergeborenen bestätigt, daß ihr ethischer Sinn und Handeln eine Gabe Gottes ist. Obgleich dem die Verantwortlichkeit, welche die Wiedergebornen für ihren ethischen Zustand und für ihr ethisches Handeln fühlen und haben, zu widersprechen scheint, so bleibt dennoch die genannte Erfahrung der Wiedergebornen als

richtig stehen; denn sie bringen von Natur nur Hindernisse in ihrer Sünde mit, welche dem Mittheilen Gottes das Gefäß, in welches die Gabe gelegt werden soll, zerschlagen oder sündlich ausfüllen. Das ist das natürliche Wesen der Wiedergebornen, für welches sie die Verantwortlichkeit haben und fühlen; denn die Sünde und die daraus hervorgehenden und darin liegenden Hindernisse sind das Eigenthum des Menschen, wofür er natürlich verantwortlich sein muß, die Gabe, das Gut, welches Gott mittheilet, ist nicht das des Menschen, weshalb die Thätigkeit der Mittheilung und des Forderns und des Erziehens durch das Fordern ganz auf Seiten Gottes sein muß. Widerspruch ist also nicht da.

2. Gott erzieht dadurch den Menschen, daß er sich demselben als Centrum seines Bewußtseins und des Willens giebt oder setzt. Gott selber giebt sich als Gabe und Gut dem Menschen. Die Lehre von dem höchsten Gut ist die Lehre von Gott, welcher sich dem Menschen giebt, damit er ihn in seiner Vollkommenheit erreiche. Daher ist das im Leben nur ein Gut, welches Gott in sich schließt, oder eine Offenbarung des höchsten Gutes ist, durch welche Offenbarung das höchste Gut stufenmäßig ethisch erreicht wird.

Gott setzt sich dem Bewußtsein des Menschen central und immanent, und das Bewußtsein gestaltet sich zum Gottesbewußtsein; Gott setzt seinen Willen dem Willen des Menschen central und immanent, und der Wille des Menschen gestaltet sich zum Gewissen; dies geschah durch die Schöpfung des Menschen und geschieht durch die Wiedergeburt des Menschen. Damit aber der Mensch stets und deutlich und klar Gott und seinen vollkommenen Willen erkenne und als Willensvollmacht über sich empfinde, so hat Gott seinen Willen außer dem Menschen und vor ihm geoffenbart als Gesetz, welches Gesetz ein innerliches werden soll, und daher für die Verstärkung des Gottesbewußtseins mit den Worten anfängt: 2 Mos. 20, 1: אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ und zur Verstärkung des Gewissen fortsetzt:

2 Mos. 20, 3: לֹא־יִהְיֶה oder: 2 Mos. 20, 4: לֹא־תַעֲשֶׂה Das Gesetz fordert keine Herzensumwandlung, sondern verheißt dieselbe, und giebt daher dieselbe auch nicht. Das Gesetz kann demnach seine erziehende Kraft nur an den Wiedergebornen ausüben, weil die Gesetzeserfüllung nur die Liebe ist, welche das Evangelium offenbart und giebt. Durch das Evangelium oder durch die Offenbarung Gottes im Fleisch sind Bewußtsein und Wille des Menschen nicht nur umwandelnd, erneuernd und wiedergebärend angefaßt, sondern ist zugleich Gott selber in Christo als das ethische, absolute Gut geoffenbart, welches erreicht werden soll.

3. Das Gottesbewußtsein ist die Wirkung von dem Verbundensein Gottes mit dem Bewußtsein des Menschen, von der Gegenwart Gottes in der Vernunft des niedergebornen Menschen. Das Gottesbewußtsein ist mithin kein Product des Menschen, entsprungen aus der Furcht oder aus dem Abhängigkeitsgefühl von Gott oder aus der anerschaffenen Ehrfurcht vor Gott, sondern ist die Wirkung von Gottes Gegenwart im Bewußtsein des Menschen. Im Gottesbewußtsein besitzt also der Wiedergeborne Gott selber, das höchste Gut. Das Erste, welches das Mittheilen des höchsten Gutes bildet, ist also das Gottesbewußtsein. Weil Gott selber durch die Selbstmittheilung das Bewußtsein des Wiedergebornen bildet, formirt, ausbildet, so ist dasselbe ein geeignetes Gefäß für die Innewohnung des höchsten Gutes, und die Wirkungen dieser Innewohnung sind Ehrfurcht, Furcht und statt des absoluten Abhängigkeitsgefühls das ethische Anhänglichkeitsgefühl; was Alles also keine Ursache des Gottesbewußtseins ist, sondern dessen Wirkung.

Durch das Gottesbewußtsein besitzt der Wiedergeborne das rechte, wahre Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein. Gottes Ich im Bewußtsein des Menschen weckt dessen Ichbewußtsein. Je tiefer das Gottesbewußtsein ist, desto tiefer ist das Selbstbewußtsein und zwar also, daß der Mensch sein durch

Gottes Ich erwecktes Ich nicht mehr als Mittelpunkt seines Lebens ansieht, sondern Gott selber, sein höchstes Gut, die Selbstbefriedigung nicht mehr als sein Lebensziel sich steckt, sondern die Befriedigung Gottes, und das eigne Ich als die sündliche Quelle aller Trübungen des Gottesbewußtseins und aller Hindernisse gegen den ungestörten Besitz Gottes im Bewußtsein erkennt, dagegen auch das eigne Ich als zur Wohnung Gottes bestimmt weiß. Das Ich des Wiedergebornen wird, weil Gott sich seinem Bewußtsein giebt, zum Wissen von und über Gott gedrängt. Der Wissensdrang ist als von Gott gewirkt ein ethischer und hat Gott als das höchste Gut zum Objekt, zugleich aber auch das von Gott Geschaffene. Die Religionswissenschaft als die Quintessenz der Wissenschaft überhaupt ist daher eine wahrhaft ethische Wissenschaft, wenn sie die von Gott angewiesenen Mittel und einzige untrügliche Quelle des Erkennens und Wissens festhält. Ein durch das Gottesbewußtsein erwecktes Selbstbewußtsein ohne Wissensdrang ist gleich dem im Schweißtuch vergrabenen Pfunde, und das Ich ist gleich dem faulen Knecht, welcher sein Pfund vergrub, denn das Ich hindert den erziehenden Wissensdrang. Gott fordert also die Wissenschaft, erzieht selbst durch sein mittheilendes Thun zur Wissenschaft.

Wie die Wissenschaft hier ihren ethischen Ort hat, so hat ihn auch die Kunst. Gott selbst nämlich hat sich in unser Fleisch und Blut gekleidet, worin der innre Drang dem Selbstbewußtsein gegeben ist nicht nur sich und Andere mittelst der Wissenschaft, sondern durch Darstellungen die Mittheilungen des höchsten Gutes auf den verschiedenen Stufen der Mittheilung klar zu machen. Gott selber hat im Alten Testament die Kunstanordnung für die Stiftshütte von sich ausgehen lassen. Die religiöse Kunst, welche sich im christlichen Cultus darstellt, ist, weil sie von Gott ausgeht und auf Gott sich bezieht, die höchste Kunst. Wie sehr Gott berechtigt ist das Kunststreben von den Christen zu fordern, bezeugt die Alttest. Gabe der

Kunst für die Stiftshütte. Gott erzieht also durch sein mittheilendes Thun zur Kunst; und diese von Gott dem Menschen anerzogene Kunst ist ethischer Natur.

Das Selbstbewußtsein hat als seinen Ursprung und als sein Centrum das Gottesbewußtsein. Alles was dieses Verhältniß alterirt, ist Sünde. Jede Trübung des Gottesbewußtseins ist auch eine Trübung des Selbstbewußtseins, in der Weise, daß das eigne Ich des Menschen das Ich Gottes aus dem Bewußtsein verdrängt. Mit einem solchen Versuch der Selbstvergötterung ist zugleich das Sinken des Ichs des Menschen von seinem Lebensziel verbunden, und der Verlust des klaren Bewußtseins um das eigne Ich.

Wie Gott durch sein Ich im Bewußtsein des Menschen das Ich des Menschen erweckt, so erweckt das Selbstbewußtsein das Bewußtsein von der Welt, als von der großen von Gott gesetzten Objectivität, von welcher einen Theil die Menschheit ausmacht, Joh. 1, 4 u. 9. Das Weltbewußtsein weiß die Welt im letztangeführten Sinn, als Menschheit, sowohl als die Menge gleichartiger als auch verschiedener persönlicher mit göttlicher Lebensfülle ausgerüsteter Wesen. Das Gleichartige in der Welt wird dem selbstbewußten Ich des Menschen, weil die Welt von Gott abgefallen ist, einerseits zur Schranke und zum Hinderniß, andrerseits zur Lockung und zur Versuchung. Das Verschiedene, einander Ergänzende in der Welt wird, weil die Welt selbstsüchtig ist, von dem in Christo selbstbewußten Ich, dem sich die Welt und das sich der Welt entzieht, als Mangel empfunden, wenn es sich dem Reiche Gottes entzieht, weshalb das Streben entsteht die Welt Christo zu gewinnen. Das Verschiedene und Ergänzende wird aber auch bei selbstsüchtigem Abschließen als Widerstand und als zerstörende Kraft von dem in Christo selbstbewußten Ich des Menschen empfunden. Der Kampf gegen beides, gegen das Gleichartige und Verschiedene in der Welt entsteht dann, wenn der um das Selbstbewußtsein des Menschen gezogene concentrische Kreis das Weltbewußtsein

sich an die Stelle des Selbstbewußtseins oder des Gottesbewußtseins drängen will, welches geschehen ist bei den Kindern der Welt.

Das Weltbewußtsein ist mittelbar durch das Gottesbewußtsein geschaffen. Das Gottesbewußtsein des Wiedergebornen ist untrennbar von dem Bewußtsein, daß die Welt eine von Gott gesetzte Objectivität ist, deren Existenz den Reflex im Bewußtsein des Menschen giebt, weil sie eine göttliche Macht ist. Das ist ethisches Denken und Wissen und Bewußtsein von der Welt. Ein unethisches Denken von der Welt ist das, welches das menschliche Ich an die Stelle der Welt setzt; unethisches Denken ist das Denken der sogenannten Identitätsphilosophie, welche unethisch handelt gegen das selbstbewußte Ich des Menschen und gegen die Objectivität der Welt; gegen diese durch deren Auflösung, gegen jenes durch dessen pantheistische Vergötterung. Unethisches Denken ist das, welches der Welt vor Gott keine Objectivität gönnt, sondern sie stets von der Absolutheit Gott entweder durch mystische Contemplation oder auf abstract logischem Wege verschlungen werden läßt. Sowie die Absorbirung der Welt durch das Selbstbewußtsein und durch das Gottesbewußtsein unethisch ist, so ist auch die Absorbirung des göttlichen und des menschlichen Ichs durch das Weltbewußtsein unethisch. Dies ist das Denken des Atheismus und des Deismus, welcher letztere zwar Gottes Existenz nicht leugnet, aber dessen Wirkung auf die Welt, so daß er für die Gestaltung und Bildung des menschlichen Bewußtseins so gut als nicht vorhanden ist; der erstere, der Atheismus, verabsolutirt die Welt, so daß es keine persönliche Existenz weder des Menschen noch Gottes in der existirenden Welt giebt.

4. Das Gewissen ist nicht zunächst ein W i s s e n um den Willen Gottes im Bewußtsein des Menschen. Auch kommt die Vernunft des Menschen nicht unmittelbar in den Besitz des Willens Gottes, sondern, wenn sie nicht die Offenbarung in der Schrift gläubig annimmt, erst mittelbar durch Schlüsse,

Röm. 2, 15. Das ist der Unterschied des Vernunftbewußtseins vom Gewissen, daß dieses die unmittelbare Gewißheit von dem Willen Gottes im Innern des Menschen ist, und zwar nicht im Wissensverhältniß, sondern im Willensverhältniß. Zwar nennt die Schrift das Gewissen *συνείδησις* (1 Petri 3, 21), ein Mitwissen um den Willen Gottes im Innern des Menschen, allein, wenn man einzelne Stellen der Schrift, in welchen von der *συνείδησις* die Rede ist, näher ansieht, so wird man, wie uns scheint, bald erkennen, daß das Wissen nicht die Sache des Gewissens ist, sondern der Wille. Denn nehmen wir 1 Petri 3, 21, in welcher Stelle die Taufe als *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν* genannt wird, so wird man begreifen, daß die Taufe nicht der Bund (oder Angelobung oder Anfrage) eines guten Bewußtseins Gott gegenüber ist, sondern die mit der Taufe in Verbindung stehende *συνείδησις ἀγαθὴ* die neue von Gott durch die Taufe gesetzte, gute Willensrichtung gegen Gott ist. Denn es kann bei der Taufe auf das Wissen und Kennen nicht ankommen, sondern allein auf das bewußte Wollen des Guten. Gott schließt keinen Bund mit dem Bewußtsein des Menschen, sondern mit dem bewußten Willen des Menschen. Daher ist *συνείδησις* nicht das Mitwissen, sondern das bewußte Mitwollen des menschlichen Willens mit dem im Innern des Menschen sich kundgebenden Willen Gottes; wie es denn auch klar ist, daß Gott durch seinen im Innern des Menschen kundgegebenen Willen nicht Befehle und Willenskundgebungen für das Wissen des Menschen giebt, um das Wissen nach Inhalt und Form zu bestimmen, welches für das sittliche Sein und Verhalten des Menschen von secundärer Bedeutung ist, sondern für das bewußte Wollen. Dieses bewußte Wollen ist so sehr der Zweck des Willens Gottes, daß der Mensch, welcher eher zum Willen als zum Bewußtsein kommt, für das verkehrte Wollen sein Gewissen im Gefühl hat; das gefühlsmäßige Wollen fühlt sich ohne Selbstbewußtsein schon dem Willen Gottes verpflichtet,

und ist darin bereits das Gewissen des Menschen. Gottes Erziehung mit dem Menschen geht aber dahin, daß er das gefühlsmäßige Wollen zum selbstbewußten Wollen erzieht. Wenn nun das selbstbewußte Wollen des Menschen durch die Wiedergeburt gesetzt wird, so wird es durch das Gewissen ethisch erzogen. Die Taufe aber ist das Gnadenmittel, durch welches die Wiedergeburt und das bewußte Wollen des im Innern des Menschen sich kundgebenden Willens Gottes gesetzt wird.

Wenn es 1 Kor. 8, 7 heißt: *ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις, τινὲς δὲ τῇ συνειδήσει τοῦ εἰδώλου ἕως ἄρτι ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσι, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν, ἀσθενὴς οὖσα, μολύνεται,* so scheint es, als ob die *συνείδησις* von der *γνῶσις* abhängig und vermittelt sei, und als ob so die *συνείδησις* nicht der unmittelbar bestimmende Wille Gottes, sondern der sich selbstbewußt bestimmende Wille des Menschen wäre, weil die *γνῶσις* ihm eignet; und daß man, wenn man „das Gewissen des Menschen" sagt, nicht die Stimme Gottes, sondern die den menschlichen Willen bestimmenden Vernunftschlüsse meinen müßte. Allein darnach würde Gott nur in ein Wissensverhältniß und in kein Willensverhältniß zu dem Menschen versetzt sein, und seine Erziehung zur Sittlichkeit nicht eine unmittelbare, sondern eine durch das Wissen des Menschen vermittelte sein. Daß dies gegen die Grundanschauung der Schrift, und sowohl theologisch als anthropologisch unrichtig ist, bedarf keiner Erörterung. Daher kann denn auch, wo von einer solchen Beschränkung des mittheilenden Thuns Gottes die Rede ist, wie sie in dem eben besprochenen Fall Statt haben müßte, das Gewissen des Menschen nicht ein durch das in dem Wissen des Menschen sich mittheilende Thun Gottes selbstbestimmendes bewußtes Wollen des Menschen sein, sondern muß der unmittelbar sich kundgebende, dem bewußten Willen des wiedergebornen Menschen mitgetheilte Wille Gottes sein. Wenn das der Fall ist, so ist auch in jener Stelle des Korintherbriefs die *γνῶσις* bedingt durch die *συνείδησις*, und nicht die *συνείδησις* bedingt

und gesetzt durch die γνῶσις; diese wird vielmehr gewonnen aus dem unmittelbar in dem bewußten Willen des Menschen sich kundgebenden Willen Gottes. Die γνῶσις ist eine Wirkung und Folge der συνείδησις.

Wenn wir nun einerseits das Gewissen als den Willen Gottes in seiner Unmittelbarkeit im bewußten Willen des Wiedergebornen feststellen, so ist diese theologische Fassung allerdings, wie uns scheint, durch die Schrift gerechtfertigt; allein andrerseits ist der bewußte Wille des Wiedergebornen der empfangende Theil für den sich mittheilenden Gotteswillen, und so kann man, anthropologisch betrachtet, das Gewissen das des Menschen nennen; nämlich also: daß die Auffassung und Befolgung des göttlichen Willens bedingt ist von der mehr oder minder größern Empfänglichkeit des menschlichen Willens. Dabei kommt ein Doppeltes in Betracht: nämlich die Empfänglichkeit des Bewußtseins des Willens und die des Willens selbst, so daß der Wille, trotz seiner Wiedergeburt, wegen der geringeren oder größeren ihm anhaftenden Sündhaftigkeit, kein ganz entleertes Gefäß ist, um den Willen Gottes zu empfangen, und das Bewußtsein des Willens kein so von aller Sündhaftigkeit gereinigtes ist, um den Willen Gottes ganz klar zu vernehmen. Wenn man den empfangenen Willen Gottes von dem sich mittheilenden Willen Gottes unterscheidet, so hat man an dem ersteren das Gewissen des Menschen, welches sich nach der Gründlichkeit oder minder großen Gründlichkeit, oder nach dem gänzlichen Fehlen der Wiedergeburt so specificirt, daß dem einen Menschen das ein Gewissen macht, was dem andern keines macht, 1 Kor. 8, 10—13. 1 Kor. 10, 25—29. Wenn wir aber das Gewissen als den im bewußten Willen des Menschen sich mittheilenden und fordernden Willen Gottes fassen, so ist das Gewissen nicht abhängig vom Menschen, d. h. von seiner Auffassung, wie solche sich auch bei geförderten Wiedergebornen im einzelnen Fall als verkehrt kundgiebt. Nach dem Vorstehenden ist, theologisch betrachtet, das Gewissen immer ein

reines, anthropologisch betrachtet aber entweder ein reines oder unreines. Das ist nun das erziehende Thun Gottes des Vaters, daß er seinen Kindern eine seinem reinen Willen entsprechende reine Empfänglichkeit ihres bewußten Willens mittheile und abfordre.

5. Das Gesetz hat, wie wir oben angedeutet haben, eine doppelte Beziehung, nämlich: auf das Gottesbewußtsein und das Gewissen.

Unter Gesetz verstehen wir die Alttest. Offenbarung Gottes. Es gehört zum geoffenbarten Alttest. Gesetz auch die Alttest. Geschichte. Wir haben also das Gesetz als geschichtliche Thatsache und nicht als den Gesammtwillen oder als die Gesammtsitte oder als die Gesammtbeschlüsse der Vernunft, denn Alles dies ist, wenn es christlich ethisch ist, eine Wirkung des göttlichen Gesetzes und des Gewissens. Wenn wir aber diese Wirkung an die Stelle des thatsächlich geoffenbarten göttlichen Gesetzes und des Gewissens setzen wollten als die Ursache des Gesetzes, so würden wir eine wahrhaft unethische That begehen, und von einer unethischen Grundlage aus eine ethische Fassung des Gesetzes construiren; eine Construction, welche um der unethischen Grundlage willen ohne ethischen Werth wäre. Das göttliche Gesetz ist keine Abstraction, ist nicht das abstracte Gute, sondern ist der concrete Wille Gottes in Thaten und in Worten kundgegeben. Gott oder Gottes Wille als Gesetz bestimmt was gut ist, und nicht bestimmt das, was abstract als Gutes gedacht wird, den Willen Gottes, oder das Gesetz. Der geoffenbarte Gott ist das geoffenbarte Gute und bestimmt was gut ist, nicht aber wird Gott nach dem bestimmt, was der Mensch gut nennt. Wenn das Gesetz der abstrahirte Gesammtwille, die abstrahirte Gesammtsitte, die abstrahirte Gesammtvorschrift der Vernunft wäre, so hätte der Mensch seine Erziehung durch sich selbst, und die Voraussetzung wäre das Ethischsein der Vernunft, der Sitte und des menschlichen Willens, eine schriftwidrige und erfahrungswidrige Voraussetzung,

oder der Mensch hätte seine Erziehung im pantheistischen Sinn durch Gott, welches die unethische Bewegung einer Walze wäre. Wir bleiben, um christlich ethisch zu sein in unsrer Darstellung, dabei, daß das Gesetz der thatsächlich geoffenbarte Wille Gottes ist.

Das Gesetz ist eine Mittheilung Gottes und schließt nach Form und Inhalt eine Forderung in sich und offenbart dadurch den erziehenden Zweck Gottes.

6. In Betreff des durch das Gesetz geweckten und geförderten Gottesbewußtseins haben wir bereits bemerkt, daß Gott sich selbst in dem Gesetz redend einführt. Daher nennt die Apologie (Art. III. 10) die erste Tafel des Gesetzes die, auf welcher die höchste Theologie stehe. Das wahre Gottesbewußtsein ist nicht ein Wissen um Gott als absolute, abstracte Persönlichkeit, sondern ein Wissen um die Herrlichkeitsfülle der göttlichen Eigenschaften Gottes. Zu einem solchen Gottesbewußtsein führt das Gesetz, denn durch dasselbe führt sich Gott ein als Gott, als höchstes Gut, als Herr, dessen Wille unser Gesetz ist, als heiliger, gerechter und allmächtiger Gott, und zugleich als gnädiger Gott, in den That- und Wortverheißungen. Das Gottesbewußtsein, wie das Gesetz es mittheilt und fordert, zu welchem das Gesetz erzieht, ist also mit einer Herrlichkeitsfülle Gottes ausgerüstet, und dasselbe müßte sich erst der göttlich geoffenbarten und mitgetheilten Fülle entleeren, um ein abstractes Gottesbewußtsein der philosophischen Theologie zu werden. Das Gottesbewußtsein, welches das Gesetz mittheilt und schafft, ist um des Irrthums willen, welchen die Sünde erzeugt, und um der Sünde selbst willen, zunächst ein Bewußtsein um den gerechten und heiligen Gott und um die unbedingte Person Gottes.

Im engsten Zusammenhange mit dem durch das Gesetz zur rechten Fülle gekommenen Gottesbewußtsein stehen das Selbst- und das Weltbewußtsein. Dadurch, daß der Mensch sich Gott verantwortlich weiß, weil Gott den Menschen sich

gegenüber verantwortlich macht, erwacht der Mensch zum völligen Selbstbewußtsein. Nicht durch einen Gedankenprozeß, sondern durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit in Beziehung auf das Wissen von Gott und in Beziehung auf das Wollen, kommt der Mensch zum völligen Selbstbewußtsein. Nicht mit dem Denken, sondern mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit und nach dem Eintreten der Sünde in die Welt — mit dem Bewußtsein der Straf- und Fluchwürdigkeit, fängt das Ich des Menschen an sich als Ich zu fühlen und zu begreifen. Daher kann auch die Philosophie, welche die Sünde im biblischen Sinne leugnet, nie den biblischen Begriff des Gesetzes festhalten, und mit der nicht biblischen Fassung des Gesetzes und der Sünde hängt die Unmöglichkeit der ethischen Fassung des Selbstbewußtseins zusammen. Das pantheistische Selbstbewußtsein ist nichts als ein Pfänderspiel des Denkens; das deistische Selbstbewußtsein des Menschen ist das Schattenspiel der Mechanik. Das ethische Selbstbewußtsein setzt das ethische Gottesbewußtsein, welches das Gesetz giebt, voraus, denn nur dann wird der Mensch von Gott der würdigen, d. h. verantwortlichen Stellung Gott gegenüber sich bewußt. Die Verantwortlichkeit, mithin das wahrhaft Ethische im menschlichen Selbstbewußtsein des Pantheismus und des Deismus hört auf, denn im Deismus ist das Gesetz nur Mechanik, und im Pantheismus die leere Selbstabstraction.

Das Gesetz erweckt bei dem, welcher wiedergeboren werden soll, das Verantwortlichkeits- und Strafwürdigkeitsbewußtsein und behält diese seine Stellung auch für das Sündigen der Wiedergebornen, jedoch mit dem Unterschiede, daß das Ich des Wiedergebornen sich principiell und central Eins weiß und will mit dem Gesetz, so daß das Selbstbewußtsein, welches durch die Sünde peripherisch getrübt wird, auch durch das Gesetz, welches auch für die peripherische Sünde verantwortlich macht, wieder in seiner gesetzlichen Kraft und Bedeutung hergestellt wird.

Auch das Weltbewußtsein gewinnt durch das Gesetz seine

ethische Bedeutung; denn dadurch, daß das Gesetz jeden Einzelnen zum Ichbewußtsein gebracht hat, oder den Beruf hat, ihn dazu zu bringen, steht dem einen wiedergebornen Ich ein andres gegenüber; und dadurch, daß das Gesetz die objective Realität der Schöpfung feststellt, stellt es das Ich in ein ethisches Verhältniß zu der Gesammtheit der menschlichen Ichheiten und giebt ihm ein ethisches Bewußtsein von der Schöpfung — mithin ein ethisches Bewußtsein von der Welt, ein ethisches Weltbewußtsein, welches bei dem Wiedergebornen seine volle Kraft und Wirkung hat.

7. Das Gesetz hat seine Beziehung auf das Gewissen. Dem Gewissen ist der Wille des Menschen für sein Begehren, Beschließen und Ausführen verantwortlich, und darnach für die aus dem sündigen Wollen hervorgehende Verfinsterung des Wissens. Wenn man so weit gehen will, den Menschen für sein Wissen ohne Verantwortung zu lassen und nur allein für sein Wollen und Thun dieselbe eintreten läßt, so ist das der directe Weg zur Moral des Jesuitismus. Wir aber halten dafür, daß die Sünde nicht aus der Verfinsterung des Wissens, sondern daß diese aus jener hervorgegangen sei, und daß sie freilich nun in einem Wechselverhältniß stehen, was aber seinen ersten Grund und seine erste Veranlassung hat in der Verkehrung des Willens. Das geoffenbarte Gesetz giebt sich dem Gewissen als reine göttliche Norm, welche weder durch den Willen noch durch das Wissen des Menschen verkehrt werden kann. Darum steht das Gesetz außer und über dem Menschen und ist als solches das Correctiv des Gewissens, und insofern als das Gesetz nicht die Bestimmung hat außer und vor dem Menschen zu bleiben, sondern verinnerlicht zu werden, — Jerem. 31, 33, — ist das verinnerlichte Gesetz das erneuerte, gereinigte, wiedergeborne Gewissen des Menschen; denn die Verinnerlichung des Gesetzes geschieht durch die Wiedergeburt. Nur dem Wiedergebornen ist das Gesetz Norm und Correctiv und das wiedergeborne Gewissen. Durch die Verinnerlichung

des Gesetzes geschieht dessen vollendete Mittheilung und Forderung und Erziehung. Denn das verinnerlichte Gesetz wird nie abhängig vom Wissen und Wollen des Menschen, sondern bleibt zugleich als Norm und Correctiv außer und vor dem Menschen, so daß es fortwährend mittheilend, fordernd und erziehend über dem Menschen steht, da selbst der Wiedergeborne nie vollendet in seinem sittlichen Verhalten und Thun mit dem Gesetze übereinstimmt. Den Heiden ist nur „das Werk des Gesetzes" gewiß, Röm. 2, 15, nicht aber das Gesetz selbst. Durch das Gesetz bekommt der Mensch nicht nur eine klare Erkenntniß von dem absolut reinen Gewissen, nämlich: in dem im Gesetz geoffenbarten heiligen Gotteswillen, sondern auch eine wirksame Erkenntniß von seinem unreinen Gewissen; und weil dieser Mensch der wiedergeborne Mensch ist, so führt ihn das Gesetz über sich selbst hinaus zu Dem, welcher des Gesetzes Erfüllung ist.

8. Das fordernde Thun Gottes des Vaters ist zunächst mittheilendes Thun. In dem Gesetz theilt Gott nur seinen Willen mit, nicht aber sich selbst; im Evangelio aber theilt er sich selbst mit und in dieser Selbstmittheilung liegt zugleich die einzige verinnerlichende Mittheilung seines Willens oder des Gesetzes. Die Verinnerlichung des Gesetzes ist also nur ein Accidenz von der Selbstmittheilung Gottes durch das Evangelium. Das Evangelium giebt dadurch, daß es den Gottmenschen, Jesum Christum, den Wiedergebornen ins Herz giebt, diesen nicht nur das Gottesbewußtsein in reinster Form, d. h. das Bewußtsein von dem trinitarischen Gott, sondern in Christo auch die persönliche Möglichkeit und Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens oder des Gesetzes; denn Christus im Herzen des Wiedergebornen wirkt die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, Röm. 13, 10. Durch die Mittheilung des Gottmenschen mittelst der Gnadenmittel an den bußfertigen und gläubigen Menschen wird der Mensch zum Gottesmenschen, d. h. zu einem wahrhaft ethischen Menschen gemacht. Daher

kann Gott auf Grund dieses seines mittheilenden Thuns auch von dem Wiedergebornen ein gottes-menschliches, d. h. wahrhaft ethisches Sein und Verhalten fordern. Dies Gottes-Menschsein ist aber weder eine annähernde Erreichung der Gottmenschlichen Person Christi, auf welche die Speculation die Welt angelegt sein läßt, noch eine Gleichheit der gottmenschlichen Person Christi, wie der Rationalismus sie darstellt, sondern ist eine ethische Neuschöpfung durch den einzigen persönlichen Gottmenschen. Buße und Glaube sind, als durch die Gnadenmittel zur Neuschöpfung führend, ebensosehr ethische als religiöse Gnadenwirkungen, und als solche auch ethische Gaben des mittheilenden Gottes, weshalb derselbe auch Buße und Glaube von dem Menschen fordern und ihn dadurch zum Sündenhaß und zur allmäligen Sündenfreiheit erziehen kann. Die Buße ist eine ethische Gabe, denn Gott läßt dem Menschen es erkennen und bekennen, daß er, obgleich nur eine endliche Person, doch Gott und Gottes Willen zu widerstehen und in diesem Widerstand zu leben gewagt hat. Durch das Geben der Buße erkennt Gott den Menschen als Person an und zugleich dessen persönliches Verhältniß zu ihm. Durch das Geben des Glaubens setzt Gott die Verbindung mit sich und erkennt dadurch an, daß der persönliche Mensch göttlichen Geschlechts ist, Apost.-Gesch. 17, 28 ff., und befähigt werden könne als geheiligter Mensch mit dem heiligen Gott in verantwortliche Verbindung zu treten und von ihm zur Heiligkeit erzogen zu werden.

Durch das Evangelium oder durch das das Evangelium mittheilende Thun Gottes werden das Gottesbewußtsein und der Wille und das Gewissen und das Gesetz nicht auf den Zustand vor dem Fall erneuert, sondern über denselben hinaus; denn es ist nicht mehr der Gott, welcher in einem unnahbaren Lichte wohnt, der sich central im Bewußtsein des Menschen seine Stelle nimmt, sondern der durch die Menschwerdnung mit dem Menschen verwandte Gott, dessen Bewußtsein zugleich

ein menschliches Bewußtsein ist, und daher das Bewußtsein des Menschen tiefer erfaßt und ein gottesmenschliches Bewußtsein fordert; es ist der Gott, dessen göttlicher Wille durch die Menschwerdung zugleich ein menschlicher Wille ist, und daher dem Willen des Menschen, auf Grund der Wiedergeburt zu einem gottes-menschlichen erziehen kann, so daß die Freiheit des Willens nicht in der Befolgung einzelner Gesetze Gottes gesucht werden darf, sondern in dem Sein desselben in der gottmenschlichen Person Christi. Das Gewissen, welches durch das Evangelium mitgetheilt wird, ist die gottmenschliche Person Christi selber. Gott hat am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn, Ebr. 1, 2, und auf eine andere Weise redet Gott der Vater nun nicht mehr zu uns. Nur dann haben wir im evangelischen Sinn ein reines Gewissen, wenn Christus ungehindert in uns lebt, befiehlt, wirkt, und wir dieses sein Wirken, Befehlen und Leben durch die Gnadenmittel uns erbitten und uns daran erfreuen. — Das Gesetz, welches das Evangelium mittheilt, ist das Gesetz des Geistes, Röm. 8, 2, ist das erfüllte Gesetz, nämlich: Christus in seinem heiligen gottmenschlichen Sinn und Verhalten. Das Gesetz des Geistes ist ein persönlich-concretes Gesetz, welches als das Gewissen des Wiedergebornen in ihm ist, und als vollendetes alttestamentliches Gesetz außer und über dem Wiedergebornen ist. Alles dies aber, was Gott durch das Evangelium giebt, das fordert er auch, und erzieht dadurch den Menschen dazu, zu leisten, was gefordert wird.

Die durch das Evangelium gegebenen ethischen Modificationen des Selbst- und Weltbewußtseins liegen einerseits in der größeren Selbstlosigkeit, andrerseits in ihrer größeren Intensivität und Extensivität.

Nach dem Vorstehenden können wir weder dem mystischen Pantheismus, welchem wir eine contemplative Frömmigkeit nicht absprechen können, nach dem logischen Pantheismus, dessen Ausgangspunkt die Vergötterung des gegenwärtigen

sündlichen Zustandes ist, eine evangelisch ethische Bedeutung zusprechen, da das Bewußtsein beider eine Bewußtlosigkeit lehrt, welche neben der Unmöglichkeit für den Menschen sie zu erreichen, zugleich eine unethische Metamorphose entweder von Seiten Gottes oder des Menschen ist, und den Willen Gottes im Princip zu einem Trieb macht, welcher sein blindes unethisches Spiel hat im zufälligen oder nothwendigen Bewußtwerden durch bestimmte Stadien hindurch.

§. 4.

A. Das fordernde Thun Gottes des Vaters.
(Vgl. §. 2, 3.)

b. Das gestaltende Thun.

Das fordernde Thun Gottes des Vaters als gestaltendes Thun besteht darin, daß Gott die von ihm geforderten Lebensgestaltungen dem Anfang nach setzt und die Entwickelung bis zum Ziel ethisch leitet und dadurch die von ihm formirten Lebensgestaltungen von dem Menschen zu fordern begründet.

1. Es scheint, als ob wir keine Berechtigung hätten, das Thun Gottes, welches er in den von ihm formirten Lebensgestaltungen kundgiebt, ein gestaltendes Thun zu nennen, sondern eher ein mittheilendes Thun, da Gott hier durch die That, wie beim mittheilenden Thun durch das Wort, nämlich durch sein Wort des Gesetzes und des Evangeliums mittheilt und fordert; dennoch glauben wir uns dazu berechtigt; da das Geforderte nämlich That und Thun werden soll, so muß auch Gott es vorthun und so durch Thun und That erklären, wie er es meine mit seinem Willen. Das Höchste, was Gott der Vater in der Art gethan hat, ist die Sendung seines Sohnes, um seinen alttestl. Forderungen, daß der Mensch ein Gottes-

Mensch werden, oder vollkommen wie Gott werden solle, die That, den Gottmenschen als wiedergebärende Gestalt vorzustellen. Mit einer Worterklärung wird die That des Menschen nicht geschaffen; nur das gestalteude Thun Gottes selber schafft das Thun und die That des Menschen, wie aus der göttlichen That der Menschwerdnung Gottes und ihrer Wirkung erhellet. Weil nun die eigentlich thaterzeugende Kraft in der That Gottes und in dem dem Menschen zum Nachfolgen gezeigten Vorthun Gottes liegt, und in dem Wort nur insofern, als es das Wort von der That und daher das Wort der That ist, so legen wir auf das Thun Gottes, welches die Lebensgestaltungen formirt, einen solchen Accent, daß wir dies Thun als gestaltendes von dem mittheilenden Thun Gottes des Vaters unterscheiden.

2. Gottes forderndes Thun wird gestaltendes Thun, um seinem fordernden Thun die rechte ethische Kraft zu geben. Die Regel, welche der Sohn Gottes für sein Thun aufstellt, gilt auch und zwar in viel umfassenderem Umfange für den Wiedergebornen. Sie lautet: *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ*, Joh. 5, 19. Das Thun und die That Gottes ist also nicht bloß Bild, Vorbild und Richtschnur (*ὁμοίως ποιεῖ*), sondern auch die ethische Kraft des Thuns für den Menschen (*οὐ δύναται ... ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα*), und zuletzt ist die That Gottes zugleich das Object des Thuns des Menschen (*ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς .... ποιεῖ*). Dadurch wird das gestaltende Thun Gottes des Vaters zugleich auch in der Weise zum fordernden Thun, daß Gott seine mit seinem Wort stimmende und durch das Wort beschaffte That als die durch das von ihm gewirkte Thun des Wiedergebornen zu erhaltende That hinstellt.

3. Gottes gestaltendes Thun entspricht seinem mittheilenden Thun, so daß dies zwiefache Thun sich einander ergänzt.

Gottes gestaltendes Thun hat die Ehe, die Familie, den Staat und die Kirche als von ihm formirte Lebensgestaltungen, um durch dieselben sein forderndes Thun zu begründen.

4. Gott theilt nach seinem mittheilenden Thun sich dem Bewußtsein des Menschen mit, um sich von dem Menschen wieder zu fordern, nachdem er ihn dahin erzogen hat, daß der Mensch nach der Wiedergeburt sich eins will und weiß mit Gott. Wie Gott dies tiefe Geheimniß des Einsseins Gottes mit dem Menschen in dem Bewußtsein des Menschen versteht, das sagt Gott selber erklärend durch die erste von ihm gestiftete Lebensgestaltung, nämlich: die Ehe. *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν· — ὅτι ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικός, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, καὶ αὐτός ἐστι σωτὴρ τοῦ σώματος· — καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν·* Epheser 5, 32, 23; 31. Zwei werden zu Einem Fleisch (*οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*) — dies Wort enthält das *μυστήριον μέγα* als thatsächliches Gleichniß des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Gemeinde im Großen und Ganzen, und somit auch zwischen Gott und dem einzelnen Gliede der Gemeinde. Jedoch ist diese Einheit dahin bestimmt, daß Gott das Lebens- und Regierungsprincip (*κεφαλή*) bleibt, und die Gemeinde somit der belebte und regierte Leib, und in Folge dessen der Einzelne seinem Leibe nach dasselbe, nämlich ein Tempel Gottes, 1 Kor. 6, 19. Die Berechtigung zur Aufstellung der Ehe als solches Thun Gottes, welches dem das Gottesbewußtsein mittheilenden Thun Gottes entspricht, liegt, abgesehen von dem ganzen dazu berechtigenden Inhalt jener Stelle des Epheserbriefs, in den Worten: *ὡς καὶ*. — Gott schuf zwei Personen (im Unterschiede von den Exemplaren einer Gattung), welche auf Grund ihrer leiblich-geistigen Verschiedenheit eine Einheit bildeten; Gott segnete im Gegensatz gegen das Kebsweiberthum der Erzväter immer nur den Nachkommen des rechtmäßigen Weibes, um zu erkennen zu geben, daß sein Wille die geistig-

leibliche Einheit Eines Weibes und Eines Mannes, daß sein Wille die Ehe sei. Die Ehe, in welcher der Mann das Haupt wie Christus das Haupt der Gemeinde ist, ist die gestaltete That davon, daß Gott im Bewußtsein des Menschen das einzige und höchste Gut sein und sich weder neben noch unter ein andres Gut setzen lassen will. Daher faßt Gott sein Verhältniß zu dem Menschen sehr häufig in der Schrift unter dem Bilde der Ehe, in welcher jedes Zulassen oder Heranziehen einer dritten Person Ehebruch und Hurerei ist, welches Zulassen in dem Anerkennen eines Andern als Gut über oder neben Gott im Gottesbewußtsein besteht.

Die Ehe, d. h. die unter den Gesetzen des göttlichen Wortes stehende, ihrer Bestimmung nach nur durch Tod oder Ehebruch lösliche geistig-leibliche Verbindung Eines Mannes und Eines Weibes ist nicht nur nach der angeführten Stelle des Epheserbriefes und nach der Bergpredigt Christi, sondern nach der Grundanschauung des N. Test. überhaupt, eine göttliche Institution; sie ist kein Sacrament (nach falscher Auffassung des *μυστήριον* im Epheserbrief), und zugleich etwas Unheiliges, so daß die Enthaltung von der Ehe einen besondern Grad der Heiligkeit bildete, während doch die Eingehung der Ehe von Seiten nicht Geweihter eine heilige Handlung bliebe, und auf die Art das, was für die Geweihten unheilig ist, für die Nichtgeweihten als heilig bezeichnet würde — sondern die Ehe ist eine göttliche Stiftung, ein ethischer Stand. Die Eingehung derselben hängt von dem Mann ab, welcher die Initiative dazu ergreift (*ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλή*). Dadurch giebt die Ehe die Stellung an, welche Gott zur Seele hat: *ὁ Χριστύς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας ἐστι.*

Wenn die Ehe die rechtmäßig vollzogene, leiblich-geistige Gemeinschaft zweier Personen verschiedenen Geschlechtes ist, so ist es klar, daß diese Gemeinschaft auch der Zweck der Ehe ist, und kein andrer Zweck von Außen her in die Eheschließung hineingebracht werden kann.

Das μυστήριον, daß es wahrhaft ethisch ist, daß Zwei Eins seien, erklärt die Ehe. Deshalb muß die eheliche Gemeinschaft im tiefsten Grunde eine religiöse und eine Gemeinschaft der geistigen Interessen sein, damit die leibliche Gemeinschaft nicht durch die Entgegengesetztheit der Interessen, oder der Interesselosigkeit Eines für den Andern, oder der antireligiösen Richtung des Einen Gliedes der Ehe aufgehoben oder gestört, mithin die Ehe gestört oder aufgehoben werde. Dies Verhältniß ist die sichtbare Gestaltung der unsichtbaren ethischen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen in dessen Gottesbewußtsein als einer Gemeinschaft, nach welcher Gott dem Menschen auf Grund der unio mystica das ethische Interesse am Festhalten des Gottesbewußtseins mittheilt, und zugleich die höchsten Interessen, nämlich: die für das Reich Gottes. Dadurch behält Gott auch den Leib des Menschen als seinen Tempel; es geschieht also keine Trennung von Seiten des Menschen, weder dem Leibe noch der Seele nach.

Daß die Ehe nicht ein Schein oder ein Symbol durch unsre Auffassung werde, sondern eine göttliche Institution, welche ihren Zweck in sich selbst trägt, dafür bürgt uns das göttliche Thun überhaupt, welches nichts zum symbolischen Sein schafft, sondern Alles zum wahrhaften Sein, und zwar zur creatürlichen und endlichen Selbständigkeit. Wenn Gott dennoch etwas Tieferes durch die Ehe erklärt, so hebt diese Erklärung die Ehe nicht nur in ihrer selbsteigenen Zwecklichkeit auf, sondern stellt sie als nothwendig hin, weil sonst das fordernde Thun Gottes nicht vollständig wäre zur Erziehung des Menschen.

5. Dem das Gewissen mittheilenden Thun Gottes entspricht im gestaltenden Thun Gottes die Familie als göttliche Einrichtung, und zwar so, daß Gott, wie er im Innern des Menschen einen Stand hat, daß er keines geschriebenen Gesetzes für den Menschen bedarf, sondern nur die Kundgebung seines unsichtbaren Willens im bewußten Willen des Wieder-

gebornen — daß Gott so eine göttliche Stiftung sichtbarer Natur hat, in welcher er diesen seinen genannten Stand für das Innere des Christen nach Außen gestaltet — welche göttliche Stiftung die Familie ist, in welcher der unaufgeschriebene Befehl und Wille der Eltern das geschriebene Gesetz nicht erforderlich macht, in welcher die Kundgebung des Willens besonders des Vaters die Stelle des Gesetzes vertritt. Die Stelle, welche Gott im Gewissen des Menschen einnehmen will, hat Gestalt angenommen in der Stellung, welche des Vaters Wille in der Familie einnimmt. Gott hat diese Unmittelbarkeit der ethischen Beziehungen gesetzt unter den Menschen, damit der Mensch die Erklärung und Klarheit über die eigne Unmittelbarkeit seiner ethischen Beziehung in seinem Gewissen zu Gott habe. Diese Unmittelbarkeit hat ihren Zweck stets vor Augen: die Erziehung. Die Familie ist daher der thatsächliche Aufweis, daß die christliche Ethik göttliche Pädagogik ist. Denn das ethische Leben im Großen und Ganzen der Familie hängt von dem Willen des Hausvaters ab, und nicht von der Gesammtsitte oder von dem Gesammtwillen als ethischem Gesetz. So ist es auch mit dem ethischen Sein und Verhalten des Einzelnen Gott im Gewissen gegenüber. Es hängt das ethische Sein und Verhalten des Menschen nur von Gottes Willen ab, und nicht von dem Willen der Gesammtheit. Gott erzieht also den Menschen durch die Unmittelbarkeit seiner Befehle und seines Willens im Gewissen des Menschen.

Innerhalb der Familie ist von einer Berufswahl und Berufsthätigkeit gesonderter Art für die einzelnen Familienglieder nicht die Rede. Alle Glieder gehen mit ihrer Thätigkeit in den Berufswillen des Hausvaters auf, welches am klarsten bei dem patriarchalischen Familienleben der Erzväter Israels hervortritt; ganz entsprechend dem, wie Gott es haben und halten will mit dem Einzelnen im Gewissen: keine eigne Wahl und Thätigkeit, kein eignes Bestimmen dessen, was gut ist, sondern alleiniges Bemessen dessen, was gut ist, nach dem Willen

Gottes, alleiniges Sichbestimmenlassen durch Gottes Willen, alleiniges Thätigsein und Wählen nach Gottes Willenskundgebung.

Das Haus hat sein Fundament im Fundament des Hauses Gottes. Die christliche Religiosität ist die Basis für ein ethisches Familienleben. Die Tugenden des Familienlebens: Liebe, Gehorsam, Einträchtigkeit ruhen und wurzeln und haben ihren Quellpunkt in dem wiedergebornen Hausvater, entsprechend der Stellung Gottes im Gewissen des Menschen, wodurch er der persönliche Quellpunkt aller Gewissenhaftigkeit und aller Tugenden des Einzelnen ist.

Wir haben Ehe und Familie geschieden, weil die Ehe die geistig-leibliche Verbindung, die Gemeinschaft zweier Personen verschiedenen Geschlechts ist, die Familie aber zunächst die Personen selbst sind, die Ehe also das Abstractum, die Familie aber das Concretum ist. Sodann ist die geschiedene Behandlung deshalb geschehen, weil der Begriff der Ehe nicht nothwendig die Kinder einschließt, der Begriff der Familie aber die Kinder und die Hausgenossen nicht ausschließt.

6. Dem das Gesetz mittheilenden Thun Gottes entspricht im gestaltenden Thun Gottes die göttliche Institution des Staates. Gott selber hat im Alten Testament den Staat gestaltet. Das sogenannte bürgerliche Gesetz Israels ist göttlicher Erlaß. Die Salbung des Königs ging der Wahl desselben von Seiten des Volks voran. Gott hatte ihn in Saul erwählt, ehe das Volk ihn erwählte. Dasselbe war mit David der Fall. Alle Gesetze und Rechte für den König, wie sie Samuel und die andern Männer Gottes im Alten Test. aufstellen, sind göttlichen Ursprungs. Die Richter und das Gesetz, nach welchem sie urtheilen, sind von Gott eingesetzt, wie das die von Moses getroffenen Einrichtungen in Israel beweisen. Das Volk, welches die Staatsgemeinschaft bildet, ist von Gott erwählt; das Land des Volkes ist das von Gott verheißene und unter seinen bestimmten Anweisungen geleitet. Der Staat

Israel ruht auf der von Gott geoffenbarten Religion und auf dem von Gott geoffenbarten Sittengesetz so, daß das Ansehen und Halten des bürgerlichen Gesetzes von dem Halten des Volkes zur geoffenbarten Religion und zum geoffenbarten Sittengesetz abhängig ist. Dieser Staatsbegriff eignet den Aposteln; denn sie haben ihn mit der Muttermilch eingesogen, und Christus hat sie darin bestärkt, welcher selbst den unrechtmäßigen Besitzer des gelobten Landes als factisch berechtigte Obrigkeit und als eine von Gott gesetzte Macht anerkennt, (Matth. 22, 21. Joh. 19, 11). Die Apostel erkennen selbst die heidnischen Staaten und Staatseinrichtungen als unter Gottes Leitung gewordene Institutionen an (Röm. 13, 1—7. 1 Petri 2, 13 ff.). Wenn es nun außer Zweifel ist, daß der heidnische Staat auf einer Confundirung des Rechts und der Religion ruhte, der jüdische Staat aber auf klarer Auseinanderhaltung dieser Begriffe, so ist es ebenso klar, daß der von dem Neuen Testament anerkannte, weil durch die Lehre desselben gewordene **christliche Staat** die christliche Kirche und den Staat verbinden, und die christliche Religion und Sittenlehre als Fundament seines Bestehens haben muß.

In dem König des christlichen Staates ist Gnade und Gerechtigkeit vereinigt; in dem König des heidnischen Staates ist Gesetz und Willkühr verbunden; in dem König des jüdischen Staates ist nur die Gerechtigkeit des Gesetzes. In den Unterthanen des christlichen Staates ist das Rechts- und Gnadenbewußtsein, welches in dem geschriebenen Gesetz seinen moralischen Halt und Grund hat; in den heidnischen Staatsuntergehörigen ist das Bewußtsein der Willkühr und daher sclavische Niederträchtigkeit oder gottlose Widersetzlichkeit; in den jüdischen Staatsangehörigen ist das Bewußtsein von der Unbedingtheit der Gesetzeshandhabung durch den König bedeutsam gemildert durch das die Gesetzeshandhabung richtende Prophetenthum. Der christliche Staat ist daher der sittliche und allein culturfähige Staat.

Wenn der Staat eine auf göttlichem Gesetz und Recht ruhende Institution ist, so ist auch die Staatsform nach Umfang und Verfassung nur auf dem gesetz- und rechtmäßigen Wege zu ordnen und festzusetzen, und ist jede Entfesselung und gewaltsame Geltendmachung der Ansicht eines Individuums eine Zerstörung der von Gott gegebenen Basis, welche Sittlichkeit, Religion und Cultur, und somit den Staat selbst aufhebt.

Im religiösen Volksleben Israels setzt die Geburt unübersteigliche Schranken des Priesterstandes und des Laienstandes; im heidnischen Staat setzt die Geburt den Einzelnen in die unübersteigliche Schranke der Kaste; die Liebe und das Gesetz im christlichen Staat heben diese Schranke des heidnischen und jüdischen Staates auf, mit geheiligter Beibehaltung der zum allgemeinen Staatszweck nothwendigen Unterschiede der Regierenden und Regierten, der das Gesetz Handhabenden und der dem Gesetz Gehorchenden, der gesetzlichen Standesunterschiede ohne selbstsüchtige Widersetzlichkeit gegen einander, des verschiedenen Berufs. Der Beruf ist die Wahrheit des Kastenwesens und hat seine Berechtigung in Anlage, in äußern und innern Lebensverhältnissen, in berechtigten Aufforderungen von Außen und von Innen, und in Erwägung mit Beikommenden.

Der Staat ist das thatsächlich erklärende Thun Gottes, welches ein forderndes Thun ist. Gott fordert nämlich von jedem Einzelnen und von der Gesammtheit der Staatsgenossen die Erhaltung und Ausbildung dieses von ihm gesetzten Gutes. Durch diese seine Forderung bildet Gott das Gut des Staates allmälig in den Einzelnen und in die Gesammtheit hinein, und bildet und erzieht so den Einzelnen und das Ganze für sein Gut.

Der christliche Staat ist die sichtbare Gestaltung und die thatsächliche Erklärung davon, wie Gott das Gesetz geltend machen und angewandt wissen will, und zwar für das innere und äußere Leben des Menschen. Gott will, um dem Men-

schen das höchste Gut zu bleiben, das persönliche Gesetz und der einzige Gesetzgeber sein, welchem unbedingter Gehorsam gilt. Gott allein will mittelst des Gesetzes das sittliche Verhalten und den sittlichen Charakter des Menschen bilden, bestimmen und regeln. Mittelst des Gesetzes ist Gott für den Einzelnen der absolute König, und jeder Einzelne ist Gottes unbedingter Unterthan; und jeder hat den allgemein gültigen Beruf, das Gesetz und seinen eignen Willen identisch zu machen, damit eine That entstehe, wie der Staat ist, nämlich: die von Gott im Gesetz ausgesprochene, verkörperte Rechtsidee.

Wie das Gesetz ein Erzieher auf Christum ist, und daher für sich allein keine endgültige Bedeutung hat, so hat auch der Staat als die von Gott gesetzte Lebensgestaltung des Gesetzes keine endgültige Bedeutung für sich allein, sondern weist auf die Kirche hin. Wie das Evangelium das Gesetz vollendet und stützt, so vollendet die Kirche den Staat.

7. Dem das Evangelium mittheilenden Thun Gottes entspricht das sichtbar gestaltende Thun Gottes, welches sich in der Stiftung der Kirche bekundet. Die Kirche ist der Leib Christi, Ephes. 1, 23, dessen Glieder nach Amt, Gabe, Vermögen und Beruf verschieden sind, aber darum eben keine Gegensätze unter einander bilden, sondern gegenseitige Ergänzung und Vollendung, und somit, auf Grund der religiösen Einheit, auch die sittliche Einheit und Gemeinschaft in dem Haupte Christo, Kol. 2, 19. 1 Kor. 12, 20. Die Kirche ist das gottes-menschliche Institut, gebildet durch den Gottmenschen Christus, und nach demselben. Daher ist die Kirche die von Gott gesetzte Lebensgestaltung, welche alle Güter des mittheilenden Thuns Gottes in sich aufnimmt, um sie zu vollenden. Diese Güter sind: das Gottesbewußtsein, das Gewissen, das geoffenbarte Gesetz und das Evangelium. Die Kirche nimmt aber auch alle vornhin genannten Lebensgestaltungen unter ihren religiösen und ethischen Einfluß, um sie zu sanctioniren

und zu vollenden. Diese Lebensgestaltungen sind die Ehe, die Familie und der Staat.

Wie Gott das Bewußtsein des Menschen durchdringen will, und wie sich darnach das Selbst- und Weltbewußtsein gestalten soll, das stellt die Kirche in ihrem Bekenntniß dar, in welchem Gott diese Durchdringung des menschlichen Wortes und Gedankens von Gottes Geist darstellt, daß die Kirche von dem unumstößlichen Bewußtsein getragen wird, daß Gott in dem Bewußtsein ihres Bekenntnisses identisch ist mit dem Gott der Schrift. Das Gottesbewußtsein der Schrift ist also klar und rein im Bewußtsein der Kirche. Die Kirche athmet in ihrem Bekenntniß. Das Bekenntniß ist daher die spirituellste Gestalt der Kirche, in welcher sie auch in ein ethisches Verhältniß zu andern Lebensgestaltungen, besonders zum Staate tritt. Das Bekenntniß der Kirche ist mithin eine wahrhaft ethische That, sowohl an sich als in den Beziehungen zum Leben. Aus den Gestaltungen des Gottesbewußtseins der Kirche soll sich daher auch das richtige Selbst- und Weltbewußtsein ergeben. Das Selbstbewußtsein, welches im kirchlichen Bewußtsein seinen Grund und Halt hat, ist das ethisch stärkste. Das Weltbewußtsein, welches in solchem ethischen Selbstbewußtsein wurzelt, ist beim Festhalten der gottgesetzten Objectivitäten doch im ethischen Kampf gegen deren gottentfremdete, unethische Richtung, und ist endlich siegend.

Die wahre Gestalt davon, wie Gott das Gewissen des Menschen sein will, stellt Gott thatsächlich dar durch die Kirche, und zwar durch deren Gottesdienste, bei welchen die Gemeinde zum Organ für das besondre Wirken des heiligen Geistes wird, so daß die Gemeinde „Gottes Ackerwerk" ist. Hier ist also von keinem eignen Wissen und Wollen der Gemeinde die Rede, sondern nur von dem allein wirkenden Willen des heiligen Geistes, der die Gemeinde bestimmt und in ihren Gottesdiensten gestaltet, wie die Pflugschar den Boden. Die Gemeinde in ihren Gottesdiensten ist daher die Gestalt

eines gewissenhaften Menschen, welcher sich zum bewußten willenlosen Organ macht für den allein im bewußten Willen des Menschen bestimmenden Willen Gottes.

Dem das Gesetz mittheilenden Thun Gottes entspricht das gestaltende Thun Gottes, welches das im Alten Test. zur Einrichtung des Gottesdienstes gegebene Gesetz der Kirche verinnerlicht, so daß ihr Leben in den Gottesdiensten identisch ist mit dem Wesen des dafür gegebenen alttestamentlichen Gesetzes. Gott erzieht durch dies sein Thun den Einzelnen dahin, daß sein Leben und das Gesetz so ineinander aufgehen, daß das Leben des Einzelnen, vermittelt durch das Ganze, das verwirklichte Gesetz darstellt. —

Wie das Schöpfungswort in der geschaffenen Welt seine Gestalt hat, so hat das Wort des Evangeliums seine Gestalt in der Kirche. Der Gottmensch Jesus Christus mit seinem Erlösungswerk ist der Inhalt des Evangeliums; und gleichwie der Leib seine charakteristischen Züge von der Seele empfängt, so empfängt die Kirche als σῶμα Christi ihren charakteristischen Zug von dem Gottmenschen Christo, also, daß sie ein gottesmenschliches Werk ist, und nur ihre Glieder Gottes-Menschen werden können. Nur in der Kirche und durch die Kirche erfüllt sich mithin das Princip unserer Ethik: das zur göttlichen Vollkommenheit oder zur Aehnlichkeit mit dem Gottmenschen erziehende Thun Gottes des Vaters.

In der Kirche aber hat nicht nur das mittheilende Thun Gottes wirkliche Gestalt angenommen, sondern es vollendet sich auch in ihr das die Ehe, die Familie und den Staat als Lebensformen gestaltende Thun Gottes.

Die ideal-ethische Gestalt der Ehe ist das Verhältniß Gottes zur Kirche; denn hier findet auf Seiten der Kirche die spontane Receptivität und auf Seiten Gottes die absolut spontane Productivität statt, wie das Verhältniß zwischen Mann und Weib sein soll; auch ist die Kirche die ideal-ethische Einheit Gottes und seiner Gemeinde, auf Grund der religiösen

Einheit, und ist insofern das Ideal der Ehe als der geistig-leiblichen Einheit des Mannes und des Weibes.

Die Kirche ist die ethisch-ideale Gestalt der Familie. Die Kirche ist das Haus Gottes, weshalb auch ihre Glieder *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* (Ephes. 2, 19) genannt werden. Diese *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* sind solche, *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*, Joh. 1, 13. Diese tiefe ethische Bedeutung der Vaterschaft und der Kindschaft, der physischen Abstammung und Geburt und des Zusammenhanges der Familienglieder — alle diese auf physischer Basis ruhenden Begriffe werden zu religiösen und ethischen Begriffen verklärt und mit ihnen erfüllt durch die in der Kirche wesenhaften ethischen Begriffe der Vaterschaft Gottes und der Kindschaft der Wiedergebornen, der Wiedergeburt und des Zusammenhangs der wiedergebornen Glieder der Kirche. Die physischen Verhältnisse der Familie werden durch die religiösen und ethischen Verhältnisse innerhalb der Kirche zu ihrer Wesensfülle gebracht. Die religiös ethischen Gestaltungen von Vater und Kind und von dem Begriff des Hauses, wie sie die Kirche darstellt, sind nicht nur ein Beispiel für dieselben Begriffe, welche innerhalb der Familie auf physischer Basis ruhen, sondern sind auch zugleich ethisch wirkende, physische Verhältnisse vollendende Mächte. Die Kirche ist also die erziehende Macht für die Familie.

Das gestaltende Thun Gottes vollendet sich in der Vollendung der Kirche zum Reich Gottes, welches zugleich die Vollendung des Staates ist. Das Gesetz des Staates, welches die That und das Wort von dem Gesichtspunkte des Schadens aus bestraft, und von dem Gesichtspunkt des Vortheils aus unter Umständen belohnt, wird durch die Kirche vertieft zur Auffassung des Werthes der That und des Wortes von dem Gesichtspunkt der Gesinnung aus, und wird so der wahrhaft ethische Standpunkt für Lohn und Strafe, für die Bestimmung des sittlichen Werthes des Wortes und der That durch die

Kirche festgestellt. Denn selbst die Bestimmung des Culposen oder Dolosen einer That wird vom rechtlichen Standpunkt aus doch nur unter dem Gesichtspunkt der Gefahr und des künftigen Schadens aus gefaßt und festgestellt. Keineswegs sieht die Kirche das Ethische von dem Gesichtspunkt des Vortheilhaften oder des Nachtheiligen an. Jede Beurtheilung, welche diesen Standpunkt hat, steht auf physischem und nicht auf ethischem Gebiet; denn auf dem ethischen Gebiet ist oft das Nachtheilige und äußerlich oder physisch Schädliche das wahrhaft Ethische.

Das Recht, welches der Staat handhabt, wird als gemeinsames Recht oft für den Einzelnen zum Unrecht. Das gemeinsame Recht Aller in der Kirche ist gerade das heilsame Recht des Einzelnen, indem der Einzelne nur das Recht der Gemeinschaft als Ziel hat, und in diesem Recht sein eignes Recht findet und hat.

Die Staatsgemeinschaft, welche nicht durch Nationalität und nicht durch die Grenzen des Landes einer bestimmten Nationalität geschlossen ist, sondern durch Macht und Interesse, wird durch die Kirche in ihren Nationalitäten geheiligt zur Aufhebung des Gegensatzes und der Selbstsucht der Nationalitäten, und zur Förderung der Liebe zu einander und der Achtung vor einander, und zur Aneignung des Guten in den verschiedenen Nationen, und zur Anerkennung und Fruchtbarmachung dieses Guten.

Wenn die Kirche vollendet wird zum Reiche Gottes, so findet der Staat seine Erfüllung in demselben und wird als inhärente Eigenschaft des Reiches Gottes demselben seine Reichsform geben.

Weil Gott die Kirche, den Staat, die Familie und die Ehe gesetzt hat, so hat er auch das Recht, diese Institute von dem Menschen so zu fordern, wie er sie gesetzt hat. Gott hat diesen Instituten auch die Gestalt gegeben, weshalb auch diese von Gott den Menschen wieder abverlangt wird. Darin liegt

das erziehende Thun Gottes, welches mittelst der Kirche jeden Einzelnen zu einer Wohnung Gottes oder zu einem Gottes-Menschen machen will, damit das, was die Kirche im Großen ist, der Einzelne persönlich sei und darstelle.

§. 5.

B. Das verpflichtende Thun Gottes des Vaters.

a. Das einheitlich verpflichtende Thun. (cf. §. 2, 4.)

Das einheitlich verpflichtende Thun Gottes des Vaters besteht darin, daß Gott den Menschen gegen den einzig und allein berechtigten göttlichen Willen verbindlich macht, und so den Menschen zu der Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen erzieht.

1. Die Verbindlichkeit, die Verpflichtung, welche Gott sich gegenüber dem Menschen innelegt, wird als Eine und dieselbe von Allen empfunden und erkannt. Daher kommt auch das Bekenntniß des Psalmisten: Ps. 51, 6. לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי Gottes Wille ist Einer; daher kann auch die Verbindlichkeit, die Verpflichtung, welche Gott in dem Menschen wirkt, nur Eine sein. Das Gefühl, die Empfindung, das Bewußtsein des Menschen von dieser Verbindlichkeit ist sein Pflichtgefühl, sein Pflichtbewußtsein. Pflicht und Pflichtgefühl oder Pflichtbewußtsein sind nicht Begriffe, welche in einander aufgehen; denn der Mensch kann sein Gefühl und sein Bewußtsein dem verpflichtenden Thun Gottes gegenüber abstumpfen, verhärten, verkehren, so daß das Thun Gottes zwar sich beweist, die Wirkung aber und der Erfolg fehlt, oder so, daß das Pflichtgefühl gänzlich vertilgt wird von dem Menschen. Solche Vertilgung geht bei den Wiedergebornen, wenn sie abfallen, mit Bewußtsein, bei den Unwiedergebornen, welche in einem bewußten, freien Verhältniß zu Gott noch nicht stehen, ohne

Bewußtsein vor sich: οὐκ οἴδασι τί ποιοῦσι, Luc. 23, 34. Wenn aber, sei es nun mit Bewußtsein oder ohne Bewußtsein, das Pflichtgefühl vertilgt, und so das verpflichtende Thun Gottes wirkungslos geblieben ist, so tritt der Zustand im Menschen ein, in welchem er das verpflichtende Thun Gottes gar nicht anerkennt, 2 Mos. 7, 23. Und mit der Leugnung des verpflichtenden Thuns Gottes geht die Gottesleugnung Hand in Hand: Ps. 14, 1: אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים Wenn aber in dem Wiedergebornen mit bewußter Freiheit Gottes verpflichtendes Thun anerkannt wird, so wird Gottes Wille zugleich als der einzig und allein berechtigte anerkannt, und jeder andre Wille des menschlichen Rechts oder der menschlichen Gewalt, welcher gegen den göttlichen Willen sich geltend machen will, als gänzlich unberechtigt und als nicht verpflichtend verurtheilt: πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις, Act. 5, 29.

2. In der Anerkennung des verpflichtenden Thuns Gottes, oder im Pflichtgefühl, oder im Pflichtbewußtsein hat der Mensch seine Freiheit. Nur im verpflichtenden Willen Gottes ist der Mensch bewußt frei und, frei und bewußt geeinigt mit Gottes Willen. Daher nennt sich St. Paulus einen δοῦλος Christi und die freien Engel werden λειτουργικὰ πνεύματα genannt, Ebr. 1, 14.

Das einheitlich verpflichtende Thun Gottes giebt dem Freiheitsbegriff die rechte Erklärung und Bedeutung. Dies Thun sichert dem Menschen seine Unabhängigkeit von den Umständen und Dingen der Natur, Röm. 8, 21, und von der Macht der Lockung oder der Drohung, welche Menschen auf die Freiheit des Andern ausüben wollen, 1 Mos. 39, 9, sichert dem Menschen die Unabhängigkeit von sich selbst, Gal. 1, 16. Der Freiheitsbegriff, welchen uns das einheitlich verpflichtende Thun Gottes giebt, ist kein Begriff einer bloßen Unabhängigkeit, also kein rein negativer Begriff, sondern ein positiver Begriff: die Freiheit des Menschen ist das Wollen des göttlichen

Willens. Dieses Wollen hat als negatives Moment die Unabhängigkeit, als positives Moment aber die Selbständigkeit im göttlichen Willen und giebt dem Menschen den Charakter.

Durch das einheitlich verpflichtende Thun Gottes überwinden wir, anthropologisch betrachtet, den pelagianischen Indifferentismus, und theologisch betrachtet, den deterministischen Fatalismus. Der pelagianische Indifferentismus setzt in die charakterlose Willkühr die Freiheit des Menschen, der Mensch wird durch die Entscheidung seines Willens gebunden; er bleibt stets unentschieden, wie das Zünglein in der Waage, erhält weder eine sündliche noch eine heilige Bestimmtheit seines Willens. Bei dem einheitlich verpflichtenden Thun Gottes aber giebt der göttliche Wille, sowohl durch die Schöpfung als durch die Neuschöpfung der Wiedergeburt dem menschlichen Willen seine Bestimmtheit, und giebt der Mensch seinem Willen durch die sündliche Entscheidung gegen dies einheitlich verpflichtende Thun die sündliche Bestimmtheit. Gerade dies Einheitliche in dem verpflichtenden Thun Gottes giebt dem menschlichen Willen die heilige Liebesbestimmtheit zur freien Vereinigung mit dem göttlichen Willen sich erziehen zu lassen.

Der deterministische Fatalismus macht sich innerhalb der allgemeinen Kirche in der Prädestinationslehre der Reformirten Kirche geltend und innerhalb der Philosophie im Pantheismus und in dem abstracten Theismus. Außerhalb des Christenthums macht sich der deterministische Fatalismus in den Tragödien der Griechen und in dem Muhamedanismus geltend. Unser Standpunkt, welcher das Erziehungsprincip festhält durch das verpflichtende Thun Gottes, hebt uns über das blinde Fatum, welches innerhalb des Christenthums sich zum abstracten deterministischen Gott gestaltet, und daher ohne die Menschheit zu erziehen, sie vielmehr zu blinden Werkzeugen macht, denen alle Verantwortung abgeht, die wenigstens die Verantwortung ablehnen können. So hebt der Fatalismus die Ethik auf, während unser Princip in dem einheitlich verpflichtenden Thun die

ethische Erziehung zur Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen bestimmt und entwickelt.

3. Das einheitlich verpflichtende Thun Gottes geschieht mittelst des Gutes des mittheilenden Thuns, wie wir solches in unserm ersten Theil dieser Grundlinien aufgeführt haben. Obgleich nun dieses Gut, durch welches Gott fordert und verpflichtet, auf den verschiedenen Stadien der Erziehung der Menschheit eine zeitweilig verschiedene Tendenz und scheinbar verschiedene Natur hat, so ist doch Tendenz und Natur des mitgetheilten Gutes in dem dadurch verpflichtenden Einen Willen Gottes nicht verschieden, sondern mit diesem Einen Willen Eins, denn das Gesetz, obgleich verschieden vom Evangelium, sowohl nach Natur, als nach Erziehungsart und Tendenz, macht doch Ein Gut mit dem Evangelium so sehr aus, daß dieses ohne jenes kein Gut wäre; denn das Gesetz hat die vorbereitende Erziehung und das Evangelium die Vollendung derselben. Der Wille Gottes, welcher sich in der genannten Weise im Gesetz kundgiebt und verpflichtet, ist daher kein zweiter von dem in dem Evangelium sich kundgebenden und verpflichtenden Willen Gottes verschiedener, sondern ist Einer und derselbe Wille. Daher kann, wie uns scheint, bei diesem einheitlich verpflichtenden göttlichen Willen keine Collision der Pflichten stattfinden.

Die Collision der Pflichten setzt eine Mehrheit von Pflichten voraus, und entsteht dann, wenn die Größe und der Werth eines Gutes oder die Folgen der Pflichterfüllung über die Pflichterfüllung entscheiden sollen; oder, wenn ein bestimmtes Moralprincip, das der Wahrhaftigkeit oder der Liebe, als das für die Pflichterfüllung entscheidende gesetzt wird. Durch diese Anschauung wird das Gut losgerissen von dem Einigen Gut, welches Gott ist, und das Moralprincip verselbständigt neben und außer dem Einigen untheilbaren heiligen Liebeswillen Gottes; auch wird dadurch das Gut und das Moralprincip als verpflichtend angesehen, und nicht der Einige sich in den

verschiedenen Gütern offenbarende Wille Gottes. Es ist also klar, daß das einheitlich verpflichtende Thun Gottes keine Collision der Pflichten zuläßt; denn es giebt nur Eine Verpflichtung und Eine Pflicht, nämlich Gott gegenüber. Und wenn wir dies festhalten, so kommt auch die göttliche Erziehung, welche er dem Menschen zur Einheit mit Seinem Willen angedeihen läßt, klar zum Vorschein, während die ethische Bildung des Menschen sonst leicht planlos wird oder so erscheint.

Wenn nun aber auf praktischem Gebiet die Frage über die Collision der Pflichten entschieden werden soll, wo doch, sei es nun aus mangelnder moralischer Bildung des Willens oder des Verstandes, die Umstände eine scheinbare Collision aufweisen — so hilft hier schwerlich die praktische Anweisung aus: „wie würde der Herr Jesus an meiner Stelle gehandelt haben," denn, wenn diese Frage beantwortet werden kann, so ist die Collision überhaupt nicht vorhanden. Es kann nach unserm Princip, objectiv betrachtet, keine Pflichtencollision geben, sondern nur in dem einzelnen Subject. Dieses einzelne Subject muß sich durch die Gnadenmittel von aller Selbstsucht und Selbstklugheit reinigen, wenn die Collision der Pflichten nicht eintreten, oder sich ethisch richtig lösen soll. Bis zur völligen Reinheit von Selbstsucht in Wissen und Willen treten aber scheinbar unauflösliche Collisionen der Pflichten ein, über deren Lösung das Gewissen des Einzelnen zu entscheiden hat, da im Augenblick eine allgemein gültige Verpflichtung von Seiten Gottes dem Menschen nicht zugänglich ist.

Die Collision der Pflichten sucht ihre Lösung vielfach in der Nothlüge, welche nie eine Lösung oder ein Ausweg aus der Collision der Pflichten sein kann, da sie eine Pflichtverletzung ist, ob auch aus Noth — das hebt das Unethische und Unerlaubte der Nothlüge nicht auf.

4. Mit der Verkennung und Nichtanerkennung des einheitlich verpflichtenden Thuns Gottes hört die wahrhaft ethische Erziehung des Menschen auf. Gott hört auf das höchste Gut

zu sein und das Streben des Menschen ein Gottes-Mensch zu werden hört entweder auf oder sucht seine Verwirklichung durch gotteswidrige Mittel. Diese Mittel bietet die pantheistische Philosophie, entweder dadurch, daß sie das Gottes-Menschwerden durch einen bloßen Denkproceß sich vollziehen läßt oder daß sie für den Willen den moralischen Begriff der Sünde verdrängt durch den physischen Begriff des Schlechten oder des Bösen „als der von der Idee verlassenen Endlichkeit".

Mit der bewußten oder unbewußten Lossagung von dem einheitlich verpflichtenden Thun Gottes ist der Begriff der Sünde auseinandergelegt, ist auch die Zerfahrenheit der Sitte und die Verkehrung aller sittlichen Begriffe gegeben. Die Lossagung vom Willen Gottes ist zugleich die Vergötterung des eigenen Willens bis zur bewußten Lehre von der Göttmenschheit des Pantheismus herab. Diese Vergötterung des eigenen Willens besteht darin, daß der Mensch den eigenen Willen als verpflichtend und sich selbst als demselben verpflichtet ansieht. So wie das Gute darin liegt, daß der Mensch sich durch das verpflichtende Thun Gottes ihm einzig und allein verpflichten läßt und verpflichtet fühlt, so besteht die Sünde darin, daß der Mensch sich Gott dem Herrn nicht verpflichten läßt, sondern seinem eigenen Willen sich verpflichtet. Demnach schiene die Sünde nur eine Verletzung der Pflicht zu sein, nicht aber die Verletzung des höchsten Gutes und der Tugend. Dies ist keineswegs der Fall, denn da die Verpflichtung mittelst des von Gott mitgetheilten Gutes bewirkt wird, so ist mit der Negierung der Verpflichtung zugleich das höchste Gut negirt. Da ferner die Tugend, nach unserer Auffassung, ebenfalls durch das mitgetheilte höchste Gut begründet und vollendet wird, indem Gott als das sich mittheilende höchste Gut den Menschen zur Einigung mit sich oder zum Gottesmenschen erziehen will, als höchster Tugend, so negirt der Mensch, indem er das verpflichtende Thun Gottes und das höchste Gut negirt, nicht nur die Tugend, sondern auch die Möglichkeit derselben, nämlich durch Auf-

lösung des moralischen Bandes zwischen ihm und dem höchsten Gut.

Wo die Unmittelbarkeit des gesetzgeberischen und verpflichtenden Thuns Gottes geglaubt und anerkannt wird, wie im Volke Israel, da ist das Erste: die Ordnung der Sitte auf Grund der von Gott durch seine Offenbarung festgestellten sittlichen Begriffe. Selbst die schriftliche Aufzeichnung der Ordnung und der sittlichen Begriffe gehört mit zum einheitlich verpflichtenden Thun Gottes, wie uns solches bei der Gesetzgebung auf Sinai vor das Gesicht tritt. Mit dem Negiren dieses einheitlich verpflichtenden Thuns Gottes ist daher zugleich die Zerfahrenheit der Sitte und der Verkehrung der sittlichen Begriffe gegeben. Es geht dies Negiren systematisch zu Werke: es richtet sich zunächst gegen die schriftliche Offenbarung und Ordnung der Sitte der Bibel, um die freie Beurtheilung sich vorzubehalten. Mit der Negirung der schriftlichen Offenbarung des göttlichen Willens geht der Inhalt so weit mit verloren, als nicht noch das Gewissen des Menschen oder sein Selbstberuhigungsinteresse einige sittliche Begriffe festhält. Die Folge davon ist: Verachtung der kirchlichen Sitte, welche aus der schriftlichen Offenbarung entspringt und um diese Offenbarung sich concentrirt; dann aber auch Verachtung der bürgerlichen Sitte und der Familiensitte, wie sie durch das alttest. Gesetz und durch das neutest. Gesetz der Freiheit festgestellt ist. Da sich eine Zerfahrenheit der Sitte nicht halten kann, ohne zugleich eine Verkehrung derselben vorzunehmen, weil nur mit der Ordnung und Gliederung der Sitte zugleich die durch die Offenbarung bestimmte Begriffsrichtigkeit sich erhält, so wird auf Grund der durch die selbstsüchtige Losreißung hervorgegangenen Verderbtheit des Willens und des Verstandes die Sitte sammt den sittlichen Begriffen und der sittlichen Weltanschauung verkehrt und verderbt.

Das einheitlich verpflichtende Thun hat mithin die Bewahrung des Gesetzes &c., der Ordnung der Sitte und die Er-

haltung der einzelnen sittlichen Begriffe, mittelst der Schriftoffenbarung, als Tendenz und Folge in und aus sich.

5. Das einheitlich verpflichtende Thun Gottes des Vaters ist, von anthropologischem Gesichtspunkte aus betrachtet, von gedoppelter Wirkung, weshalb wir dasselbe darnach eintheilen und benennen. Dadurch nämlich, daß jeder Einzelne auf den Einen, nämlich: Gott, verpflichtet wird, bekommt die Gesammtzahl der Einzelnen in dem göttlichen Willen ihre Einigung. Das einheitlich verpflichtende Thun Gottes ist also ein einigendes Thun.

Das einigende Thun Gottes hat die durch Natur, Geschichte und Glauben gegebenen Grundverhältnisse des Lebens als Basis des Verpflichtens. Die durch die Natur gegebenen Grundverhältnisse des Lebens sind Ehe und Familie; jene auf Grund des geschlechtlichen Unterschiedes, diese auf Grund der Abstammung. Darnach gestaltet sich in Beziehung auf die Ehe das einigende Thun Gottes als Verpflichtung zur ehelichen Treue, 1 Tim. 3, 2. 12. 5, 9, und der Spontaneität auf Seiten des Mannes und der Receptivität auf Seiten des Weibes, 1 Mos. 3, 16. Ephes. 5, 23. Die Verletzung des verpflichtenden Thuns Gottes in dieser Beziehung liegt in dem Ehebruch im Gegensatz gegen die eheliche Treue und in der Knechtung des Weibes unter den fleischlichen Lustwillen des Mannes oder unter seine das Weib zum käuflichen Exemplar einer Thiergattung herabwürdigende Behandlung und in der selbstsüchtigen Entziehung des Weibes ihrer Berufsstellung dem Manne gegenüber, in welcher sie seine Gehülfin sein soll, Eph. 5, 23.

In Beziehung auf die Familie verpflichtet das einigende Thun Gottes des Vaters die Glieder der Familie, dem Haupt gegenüber, zur Pietät und zum Gehorsam, Eph. 6, 1—3. 5—8. vgl. Ebr. 12, 5—11. 2 Mos. 20, 12, das Haupt und den Familienväter den Gliedern der Familie gegenüber zur erziehenden und versorgenden Liebe, Eph. 6, 4. — Die Verletzung

des verpflichtenden Thuns Gottes ist in dieser Beziehung auf Seiten der Familienglieder der Ungehorsam und die Impietät; auf Seiten des Hauptes (der Eltern oder des Hausvaters) aber der Mangel an versorgender und erziehender Liebe oder Härte und Tyrannei, 1 Tim. 5, 8. Eph. 6, 4. 9.

Das einigende Thun Gottes hat auf Grund der Geschichte und deren Recht den Stand als gegebene Basis für sein Verpflichten. Dadurch, daß Gott die Unterhanen zur Unthänigkeit und zum Gehorsam verpflichtet, Röm. 13, 1. 5. 7. Matth. 22, 21. 1 Petri 2, 13 und 14, je nach der Verfassung und nach den Gesetzen des Landes, und dadurch, daß Gott den Herrscher und die diesem untergebene Obrigkeit zur Gerechtigkeit und zur Aufrechthaltung der gesetzlichen Ordnung verpflichtet, Col. 4, 1. Röm. 13, 2—4. 6—7, einiget Gott auf ethischer Basis die gegebene Gemeinschaft der historischen Basis, gleichwie er durch sein verpflichtendes Thun die Gemeinschaft der Familienglieder, deren Gemeinschaft die physische Basis ist, auch ethisch einiget.

Verletzungen des einigenden Thuns Gottes sind auf Seiten der Unterthanen die Aufhebung des Gehorsams der Obrigkeit gegenüber, welche in Uebereinstimmung mit Gottes Wort befiehlt. Das Wort Gottes sagt über jeden, welcher solches thut: *ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ, τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν. οἱ δὲ ἀνθεστηκότες, ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται.* Röm. 13, 2. Dagegen darf der Gehorsam nicht geleistet werden einer Obrigkeit, welche etwas befiehlt, was gegen Gottes Wort ist, denn für einen solchen Fall lautet die Regel des verpflichtenden Thuns Gottes: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*, Act. 5, 29.

Auf Seiten der Obrigkeit liegt die Verletzung des einigenden Thuns Gottes darin, daß sie statt der Gerechtigkeit die Parteilichkeit oder Ungerechtigkeit das Bestimmende ihres Thuns sein läßt oder daß sie statt der Gesetze die Willkühr und statt der gesetzlichen und historischen Ordnung die Ordnung der

Willkühr und der Laune setzt. Wenn unter solchen unethischen Verhältnissen das einigende Thun Gottes nicht gestört werden soll, so muß der Unterthan beten für die Obrigkeit, 1 Tim. 2, 2, wie überhaupt die Fürbitte zur Abwehr der Auflösung der Ordnung und zur Erhaltung der göttlich gesetzten Ordnung von der Obrigkeit für die Unterthanen und für die Obrigkeit von den Unterthanen gethan werden muß.

Das einheitlich verpflichtende Thun Gottes einiget oder macht jeden Einzelnen zu einem ethischen Gliede des Ganzen, welchem er physisch, historisch oder kirchlich angehört. Religiös oder kirchlich gehört jeder, welcher in einem christlichen Staate geboren ist, irgend einer Kirche oder religiösen Genossenschaft an. Wenn aber das einigende Thun Gottes das zum wahren ethischen Verhalten verpflichtende ist, so ist jede Abweichung von der Einigkeit oder von der gliedlichen Gemeinschaft des Ganzen unethisch. Unethisch ist daher die Irreligiosität und das Sectenwesen, sowie die Gewaltanwendung dagegen. Ethisch ist dagegen das Glied-sein-wollen an dem Ganzen auf Grund des einigenden Thuns Gottes. Gott einiget das einzelne Glied der Kirche mit der Kirche, welcher es durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Geburt angehört, dadurch, daß er es zur Pietät gegen die Kirche und ihre Ordnung, zur Christlichkeit und Kirchlichkeit verpflichtet.

Die Verletzungen des einigenden Thuns Gottes sind Unkirchlichkeit, Unchristlichkeit, Verachtung der kirchlichen Ordnung und Impietät gegen die Kirche und ihre Bekenntnisse.

Gott erzieht den Menschen durch Kirche, Staat und Familie für sich d. h. zur Gottesähnlichkeit oder zum Gottes-Menschen. Die verschiedenen göttlichen Institutionen der Kirche, des Staates und der Familie bilden und erziehen scheinbar den Menschen nicht nach Einer Richtung und doch vollendet sich die Idee der Familie, des Staates und der Kirche im Reich Gottes.

Fast könnte es den Anschein gewinnen, als ob durch das

einigende, einheitlich verpflichtende Thun Gottes nur das Ganze eine ethische Bedeutung und einen ethischen Werth hätte und der Einzelne um so mehr an ethischer Bedeutung verliere, als er nur Glied des Ganzen werde und darin sein ethisches Ziel habe. Das aber ist Täuschung; denn das Ziel der Erziehung des Menschen liegt nicht in der Mitgliedschaft eines göttlich-menschlichen Ganzen, sondern in seinem Gottes-Mensch-Sein. Die Mitgliedschaft an Kirche, Staat und Familie ist nur das Mittel, nicht der Zweck. Andrerseits könnte es den Anschein gewinnen, als ob Kirche, Staat und Familie nicht Selbstzweck, sondern nur endliche Mittel für den Einzelnen sein sollten, so daß das einheitlich verpflichtende Thun Gottes nur in der Bildung und Erziehung des Einzelnen sein Ziel hätte. Dem ist nicht so; denn gerade das einheitlich verpflichtende Thun Gottes macht den Einzelnen frei und unabhängig von sich selbst und von Andern und stellt ihn in die einzig berechtigte Verpflichtung zu Gott und nicht zu einem Ganzen außer Gott; andrerseits macht das genannte Thun Gottes die einzelnen göttlich geordneten Grundverhältnisse des Lebens frei und selbstständig einander gegenüber und frei und unabhängig dem Einzelnen gegenüber, da sie nicht Product des Einzelnen, sondern Einrichtungen Gottes sind. Die zweite Wirkung des einheitlich verpflichtenden Thuns Gottes ist also die Verselbständigung des Einzelnen und der Kirche, des Staates und der Familie; das einheitlich verpflichtende Thun Gottes ist also das verselbständigende.

Das verselbständigende Thun Gottes des Vaters verpflichtet den Einzelnen zur Unabhängigkeit von seinen Leidenschaften und Begierden, von seinem ganzen alten Menschen, Tob. 3, 9, und zur Unabhängigkeit von irgend einem Willen, welcher nicht der göttliche Wille oder ein nicht mit demselben übereinstimmender menschlicher Wille ist. Auch verpflichtet das verselbständigende Thun Gottes den Menschen zum freien Wollen des Willens Gottes, trotz aller äußern und innern

Hindernisse, welche im Menschen oder in der Welt sind, Röm. 6, 13.

Verletzungen des verselbständigenden Thuns Gottes oder Sünden des Menschen gegen dasselbe bestehen einerseits im Aufgeben der Selbständigkeit durch Niederträchtigkeit, Schmeichelei, Kriecherei, andrerseits in dem isolirten Geltendmachen des selbstsüchtigen Willens durch Trotz, dessen Kehrseite Verzagtheit ist, durch Vermessenheit, Rücksichtslosigkeit und Hartherzigkeit. Diese Verletzungen des verselbständigenden Thuns sind Unterbrechungen des erziehenden Thuns Gottes, welche das verpflichtende Thun Gottes als nicht verpflichtend aufheben.

Das verselbständigende Thun Gottes richtet sich aber eben so sehr auf das Ganze, auf die göttlichen Institutionen der Familie, des Staates und der Kirche, als auf das einzelne Glied der genannten Gemeinschaften. Daher verpflichtet das verselbständigende Thun Gottes die Familie und die Ehe gegen die Auflösung durch den Platonischen Staat oder durch den Mormonismus, welche beide den Zweck der Ehe und der Familie nicht im Princip und in der Idee derselben suchen, sondern außerhalb derselben — zum Festhalten der durch die Schriftoffenbarung festgestellten Ehe und Familie, wofür dieselbe nicht das Princip, sondern unzweideutige Vorschriften giebt.

Den Staat verselbständigt das einheitlich verpflichtende Thun Gottes zum christlichen Staat gegenüber der Auflösung oder dem Aufgehen des Staates in die Kirche oder gegenüber der Unterordnung und Vermischung des Staates und der Kirche, oder gegenüber der orientalischen Vermischung des Staates und der Familie. — Das Christenthum ist das Mittel zur Verselbständigung des Staates; das Heidenthum vermischte Staat und Cultus; das Volk Israel hatte den Staat als eine Eigenschaft der religiösen Gemeinschaft; erst das Princip des Protestantismus bewahrt den Staat in seiner Selbständigkeit, nämlich als christlichen Staat.

Das einheitlich verpflichtende Thun Gottes verselbständigt die Kirche dem bureaukratischen Staat gegenüber, damit sie nicht zum Mittel für staatliche Zwecke werde, behütet sie aber auch vor der falschen Selbständigkeit, welche in einer absoluten Trennung vom Staat und in einer Unterordnung des Staates unter die Kirche besteht.

Nur durch dies verselbständigende Thun Gottes kommen die einzelnen Gemeinschaften und deren Glieder einerseits zum Bewußtsein ihrer Verschiedenheit, andrerseits zum Bewußtsein der Nothwendigkeit gegenseitiger Ergänzung und ethischer Stützung und Anerkennung und kann so erst der Zweck einer wahrhaft ethischen Erziehung der Menschheit und des einzelnen Menschen erreicht werden.

§. 6. (cf. §. 5.)

Das theilend verpflichtende Thun Gottes. (cf. §. 2 Nr. 4.)

Das theilend verpflichtende Thun Gottes des Vaters besteht darin, daß Gott die Mittel, von welchen die Offenbarung seines Willens untrennbar ist, zu Objecten der Verpflichtung macht und so dieselben dem Menschen einerzieht.

1. Da der Eine Gotteswille untrennbar ist von den Mitteln oder Gütern, durch welche er sich kundgiebt oder mittheilt, so kann derselbe auch nur dann bewahrt und erkannt werden, wenn die Mittel, durch welche Gott seinen Willen mittheilt, bewahrt werden. Deshalb verpflichtet Gott zur Bewahrung dieser Mittel oder der mitgetheilten Güter. Wenn nun Gott durch diese Güter den Menschen denselben verpflichtet, so gilt die Verpflichtung zwar dem Einen untheilbaren Gotteswillen, allein der Richtung und der dialektischen Unterscheidung nach wird die Verpflichtung eine getheilte. Denn obgleich durch das Bewahren der verschiedenen Güter doch der Eine untheilbare Wille Gottes bewahrt wird, so ist doch, weil die Offenbarungs-

form oder die Form der Mittheilung eine verschiedene ist, das verpflichtende Thun Gottes ein theilendes, weil es sich auch auf die in verschiedener Form mitgetheilten Güter bezieht.

Das theilend verpflichtende Thun Gottes richtet sich zunächst auf die Erhaltung und Bewahrung des einzelnen ethischen Gutes und darnach auf das Bewähren desselben. Das theilend verpflichtende Thun Gottes ist daher erstens das bewahrende und zweitens das bewährende Thun. Das bewahrende Thun behandelt die einzelnen ethischen Güter als Objecte der Verpflichtung, während das bewährende Thun mehr die Einerziehung des Gutes in den Willen des Menschen zum Zweck hat.

Das theilend verpflichtende Thun Gottes als bewahrendes wird in seiner Wirkung in Beziehung auf das Gottesbewußtsein als Glaubenspflicht und als bewährendes Thun als Weisheitspflicht von dem Menschen gefühlt, in Beziehung auf das Gewissen als Gewissenspflicht, in Beziehung auf das Gesetz als Gesetzespflicht, in Beziehung auf das Evangelium als Evangeliumspflicht.

2. Das bewahrende Thun Gottes erhält dadurch Gott für das menschliche Bewußtsein, daß Gott sich selbst in ein Verhältniß zum Bewußtsein des Menschen setzt, Gott sich demselben immanent macht. Gott ist dadurch der Schöpfer des Gottesbewußtseins und zugleich der Bewahrer desselben, da er stets die Initiative für die Fortdauer und Kräftigung desselben nehmen muß. Durch diese Initiative Gottes fühlt sich der Mensch zur Erhaltung des Gottesbewüßtseins verpflichtet. Die Verpflichtung von Seiten des Menschen dem Gottesbewußtsein gegenüber ist von Gott gewirkt und ist das Mittel und der ethische Anfang der Wirkung des theilend verpflichtenden Thuns Gottes. Die Verpflichtung das Gottesbewußtsein zu bewahren, als etwas Gegebenes, als eine Gabe, nennen wir Glaubenspflicht; denn wenn überhaupt eine Bewahrung des Gottesbewußtseins als Wirkung des bewahrenden Thuns Got-

tes eintreten soll, so muß der Glaube, d. h. die Annahme des objectiv Gegebenen eine Pflicht sein. Der Glaube ist also ein wahrhaft ethisches dem unethischen aprioristischen Construiren gegenüber, welches sich das Object selber schafft, um es zu bewahren, dazu aber erst das objectiv Gegebene negirt. Das aber ist unethisch, das objectiv Gegebene zu negiren, ethisch dagegen ist es, dasselbe anzuerkennen, da von dessen Dasein die Wirkungen ausgegangen sind, hier das von Gott in dem Menschen gewirkte Gottesbewußtsein. Der Glaube ist also ebensosehr eine Pflicht, als eine Gnadengabe, ebensosehr eine Aufgabe als eine Gabe. Der Glaube kann daher befohlen werden: *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, Marc. 1, 15. Act. 16, 31. Weil Gott sich selber den Glauben, das *ὄργανον ληπτικὸν* schafft, so ist der Mensch verpflichtet zur Erhaltung des Gottesbewußtseins. Die Negirung der Glaubenspflicht ist die Aufhebung des Glaubens und des Gottesbewußtseins und führt zur Gottesläugnung.

Für das peripherische Selbst- und Weltbewußtsein müssen Welt und Selbst als gegebene Objectivitäten angenommen werden, d. h. der Glaube ist eine Pflicht. Daher ist die aprioristische Construction der Welt und des Selbst unethisch und dessen Voraussetzungslosigkeit unethisch, da es mit der unethischen Verläugnung des Gegebenen, d. h. mit der Uebertretung der Glaubenspflicht anfängt und schließt.

Das bewährende Thun Gottes in Beziehung auf das Gottesbewußtsein verpflichtet den Menschen zur innern und äußern Bethätigung des Glaubens. Die innere Bethätigung des Glaubens ist das Streben oder die Liebe zur Weisheit d. h. das vom Glauben ausgehende und auf den Glauben zurückgehende Wissen. Wenn Gott sich dem Bewußtsein des Menschen zum Glauben mittheilt, so ist die pantheistische Auflösung Gottes unethisch, ist Undankbarkeit und Frevel. Wenn Gott das Ich des Menschen setzt, so ist dessen Auflösung der philosophische Selbstmord. Wenn Gott die Welt setzt, so ist die Auflösung in Akosmismus die philosophische Vernichtung der

objectiven Schöpfung. — Die äußere Bethätigung besteht darin, daß die Weisheit von Gott sich als Wissenschaft der Gottesgelahrtheit manifestirt, die Weisheit von dem Ich des Menschen als biblische Psychologie und die Weisheit von der Welt als Weltweisheit.

3. Das bewahrende Thun Gottes erzieht den Menschen dadurch, daß es ihm den Gewissensbefehl Gottes zur Pflicht macht. Das Gewissen hat durch das bewahrende Thun Gottes sein Bestehen. Dem das Gewissen mittheilenden Thun Gottes steht das bewahrende Thun Gottes zur Seite. Es liegt nicht in der Kraft, auch nicht im Willen des Menschen sein Gewissen zu bewahren, sondern allein in Gott ist der Wille und die Kraft solches zu thun. Er muß die Initiative dazu ergreifen und das Resultat davon ist die von dem Menschen gefühlte Gewissenspflicht, d. h. die Pflicht, das Gewissen in ungefälschter, mitgetheilter Reinheit und Kraft zu bewahren. Mit dem Absterben des Lebens aus Gott entzieht Gott dem Menschen sein bewahrendes Thun und mit dieser Entziehung hängt das Aufhören des Bewußtseins der Gewissenspflicht zusammen. *Καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν*, Röm. 1, 28. Bis zur vollständigen Vernichtung des Gewissens kann es nicht kommen, sondern immer nur bis zum Sprechen, daß Gott im Bewußtsein des Menschen und überhaupt nicht sei, Ps. 14, 1. אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים. Es steigert sich vielmehr dieses Widersprechen bis zur Verdammniß des Widersprechenden.

Das bewährende Thun Gottes verpflichtet den Menschen sein Gewissen den Zweifeln des Verstandes und des Willens gegenüber zu bewahren; sei es nun, daß diese Zweifel in der Welt des Herzens oder des täglichen Lebens oder der Wissenschaft sich bewegen und sich zuletzt als Widersprüche, welche sich auf Scheingründe stützen, geltend machen, oder sei es, daß selbst Versuchungen des Satans sich erheben — das bewährende

Thun Gottes unterläßt es nicht dem Menschen die Bewahrung seines Gewissens als Pflicht fühlen zu lassen. Ein solches Bewahren im Kampf ist ein Bewähren. Nicht aber nur im Gegensatz und Kampf bezeugt sich das bewährende Thun Gottes, sondern auch in der widerspruchslosen Geltendmachung der Befehle des Gewissens zum Heile des Reiches Gottes und seiner Glieder.

Dem bewährenden Thun Gottes gegenüber kann der Mensch sein Gewissen in Gegenstände außer ihm legen, deren Verschiedenartigkeit sowohl an sich, als auch in der Wirkung, eine Verschiedenartigkeit der Beurtheilung und dadurch eine Verschiedenartigkeit des Gewissens und den adiaphoristischen Streit hervorruft. Es kann aber auch der Mensch in einzelne seiner Willensbestrebungen oder in einzelne Willensrichtungen der Zeit und der Gesammtheit in Kirche und Staat sein Gewissen legen und seine subjeetive Ueberzeugung mit der objectiven Wahrheit und mit dem Gewissen verwechseln; so entsteht der Fanatismus mit dem Sectenwesen und mit dem durch dies verkehrte Gewissen privilegirten und geforderten Haß.

Die Collision der Pflichten, welche besonders beim Inslebentreten eines neuen berechtigten Princips dem Großen und Ganzen zum Bewußtsein kommt und einen öffentlichen Kampf verursacht, wie die Reformation dies beweist, entsteht dadurch, daß das das alte Princip durch das neue Princip bewährende Thun Gottes nicht gehörig unterschieden wird von dem Zeitlichen und Verkehrten, welches der menschlichen Entwickelung des alten Princips angehört. Das Festhalten des Zeitlichen und des Verkehrten, als ob es der normalen Entwickelung des Princips angehörte, erzeugt die Collision der Pflichten.

4. Das bewahrende Thun Gottes des Vaters erhält dadurch dem Menschen das Gesetz, daß Gott demselben das Gesetz zur Pflicht macht. Dies Thun Gottes durch das Gesetz und für das Gesetz wird von dem Menschen als Gesetzespflicht empfunden.

Nicht als ob der Bestand des Gesetzes abhängig wäre von der Gesetzespflicht des Menschen — nein, das Gesetz besteht durch das mittheilende Thun Gottes, aber für die Erfüllung des Gesetzes ist es nothwendig, daß es dem Menschen zur Pflicht werde. Dies geschieht durch das bewahrende Thun Gottes. Die das Gesetz bewahrende Kraft und Lust liegt nicht im Menschen, sondern in Gott, welcher sie durch das Gesetz mittheilt. Wie in der Kunst das Ideal den Künstler bewahrt vor Abirrungen und ihm seinen Weg und sein Ziel zeigt, so bewahrt Gott durch das Gesetz, indem er es dem Menschen zur Pflicht macht, denselben vor Abirrungen und hält ihm seinen Weg und sein Ziel unverrückt vor. Unter dem Menschen, welcher bewahrt wird, verstehen wir nur den Wiedergebornen. Wir sehen also, daß Gott mit seinem das Gesetz bewahrenden Thun das Zwiefache erreicht, nämlich: die Bewahrung des Gesetzes für den Menschen und die Bewahrung des Menschen für das Gesetz. Die Gesetzespflicht ist demnach eine von Gott durch das Gesetz ausgehende Wirkung, welche wiederum ihren Reflex hat auf das Gesetz.

Das bewahrende Thun Gottes macht den Menschen dem Gesetz gegenüber verantwortlich und bewirkt, daß er für sein inneres und äußeres Thun und Lassen sich zurechnungsfähig und zurechnungsverpflichtet fühlt, welches Alles nicht durch das Bewußtsein, welches möglicherweise das Thun und Lassen begleitet, bedingt ist, sondern unabhängig von dem Bewußtsein sich geltend macht.

Mit dem bewahrenden Thun Gottes, welches das verpflichtende ist, tritt die Unabhängigkeit des menschlichen Willens vom Fleisch und von der Welt und von dem Satan immer mehr hervor und zugleich die Abhängigkeit von dem göttlichen Willen, welcher sich im Gesetz offenbart. Diese Abhängigkeit des menschlichen Willens nach Seiten des Gesetzes und diese Unabhängigkeit nach Seiten des Fleisches 2c. bildet die Freiheit des Menschen. Das Gesetz ist also für den Wie-

dergebornen ein Gesetz der Freiheit, Jacobi 2, 12. Dadurch wird die Freiheit eine durch Gottes Gesetz bestimmte, beschränkte, dirigirte und ist keine pelagianische Wahlfreiheit und keine fatalistisch bestimmte Unfreiheit, sondern eine Freiheit in Gottes Willen und durch Gottes Willen.

Das bewährende Thun Gottes dem Gesetz gegenüber bezeugt sich in der Aufrechthaltung des Gesetzes gegen die Sünde.

Die Sünde, welche die Regirung des Gesetzes ist, wird von dem Gesetz als Sünde gekennzeichnet dadurch, daß das bewährende Thun Gottes durch das Gesetz die Sünde mit Drohungen belegt und mit dem Gefühl der Schuld und der Strafwürdigkeit. Reagirt der menschliche Eigenwille gegen die Schuld und die Strafwürdigkeit der Sünde durch Ableugnung, so kommt derselbe in den Zustand der Knechtschaft der Sünde und allmälig in den der Verstockung. Reagirt er nicht, so kommt die Buße, welche zum Glauben an das vergebende Verdienst Christi führt, wodurch die Sünde ausgestoßen und vernichtet wird. Die Buße ist nicht eine Büßung einzelner Sünden, sondern der Schmerz über den ganzen sündlichen Zustand des Menschen, welcher sich in einzelnen Sünden offenbart. Erfaßt der Sünder nicht diesen genannten Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe, sondern isolirt die Strafe von der Sünde, so entsteht die unethische Reue oder die weltliche Traurigkeit, welche nie die Sünde ertödtet, 2 Korinth. 7, 10. Bei der erstgenannten Reue oder Buße bewährt das Gesetz seine Kraft, indem es in das Herz des bekehrten Sünders als für ihn gültig restituirt wird. Bei der letztgenannten Reue bewährt das Gesetz sich als ewig strafendes und muß von dem Sünder wider seinen Willen als Gesetz anerkannt werden.

5. Das bewahrende Thun Gottes dem Evangelium gegenüber verpflichtet den Menschen das Evangelium zu bewahren oder zur Evangeliumspflicht. Das Evangelium enthält die Liebe Gottes, theilt sie den Wiedergebornen mit und fordert sie

von ihnen. Die Bewahrung des Evangeliums ist also identisch mit der Bewahrung der Liebe und die Evangeliumspflicht ist identisch mit der Liebespflicht. Gott bewahrt das Evangelium. Die Bewahrung des Evangeliums ist daher ein Vorthun Gottes für den Menschen, welches die Kraft und die Pflicht des Nachthuns in sich trägt; ja, die Thätigkeit des das Evangelium bewahrenden Thuns Gottes wird von den Wiedergebornen, durch welche er dies sein Thun vollziehen will, als Pflicht empfunden. Das Evangelium hat Inhalt und Form, der Inhalt ist die Liebe, die Form ist die Schrift. Das bewahrende Thun Gottes geht auf beides, daher auch die Pflicht des Christen. Weil das Evangelium, die Liebe Gottes, umgestaltender Natur ist, so ist die Bewahrung desselben zuerst eine innerlich zu übende Pflicht. Denn die Liebe kann nicht geübt werden, wenn sie nicht im Herzen ist. Es kann jedoch die Liebe Gottes nur durch die Gnadenmittel im Herzen des Menschen geboren werden und das die Liebe bewahrende Thun Gottes nur durch die Gnadenmittel sich vermitteln.

Das das Evangelium oder die Liebe Gottes im Menschen bewahrende Thun Gottes geht durch die ethischen Begriffe der Vergebung und der Stellvertretung und Genugthuung Christi hindurch.

Das bewährende Thun Gottes wird mit Beziehung auf das Evangelium als nach außen hin sich zu bewährende Evangeliumspflicht gefühlt. Gottes Thun ist nicht nur ein durch die Evangeliumspflicht sich vermittelndes Thun, sondern auch ein dieselbe setzendes und im Kampf entwickelndes und stärkendes. Indem nun Gott durch sein Thun dem Menschen das Evangelium nach Inhalt und Form zur Pflicht macht, ist der Widerstand gegen die einseitige Geltendmachung des Gesetzes und der Widerstand gegen die Regirung des Gesetzes Pflicht; ebenso ist es Pflicht, den das Evangelium vernichtenden Zeitgeist und das den Gottesbegriff des Evangeliums auflösende Gottesbewußtsein der falschen Speculation und dies sich gel-

tend machende individuelle Gewissen zu bekämpfen und von Gottes verpflichtendem Thun ausrotten zu lassen.

Es könnte nach dem Vorstehenden den Anschein gewinnen, als ob die von uns aufgestellte göttliche Pädagogik nicht zur Pflicht gegen den Nächsten und gegen das eigne Ich erzöge. Allein dieser Schein verliert sich, wenn wir bedenken, daß wir früher bemerkt haben (§. 6 Nr. 1.), daß, ohne es weiter auszuführen, das theilend verpflichtende sich auch dem gestaltenden Thun Gottes gegenüber bewährt, so daß demnach in den einzelnen Grundformen des Lebens diese genannten Pflichten unter andern ihre Erwägung mit finden. -

Es möge die Bemerkung hier ihren Platz finden, daß dem gestaltenden Thun Gottes gegenüber das bewahrende und bewährende Thun Gottes weiter auszuführen nicht nothwendig erschien.

§. 7.

C. Das erfüllende Thun Gottes des Vaters.
(cf. §. 2.)

a. das befähigende Thun Gottes. (cf. §. 2 Nr. 5.)

Das befähigende Thun Gottes besteht darin, daß Gott den ganzen Menschen innerlich tüchtig macht für die Erfüllung seines fordernden und verpflichtenden Thuns, so daß diese Befähigung als principielle Erfüllung dem Menschen eigenthümlich wird zu dessen ethischem Gottes-Mensch-Sein.

1. Das erfüllende Thun Gottes hebt auch an seinem Theil die Ethik im herkömmlichen Sinn auf, da die Tugend schon als Kraft und Quellpunkt für das tugendhafte Handeln (denn die Befähigung ist Kraft und Quellpunkt) nicht die des Menschen, sondern Gottes oder Christi ist; Christi Tugend

nämlich, weil Gott der Vater durch den Gottmenschen Christum denselben so aus dem wiedergebornen Sünder ethisch herausbildet, daß dieser ein Gottesmensch wird und ihr, wie Petrus sagt, *τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς*, 1 Petri 2, 9. cf. 2 Petri 1, 3. Nicht der Christ stellt Christum dar, sondern Christus stellt sich selbst durch den Menschen dar und erzieht sich den Menschen zu seiner Selbstdarstellung. Dieses Erziehen des Menschen von Seiten Gottes geschieht zunächst so, daß das eine Heilsgut, Christus, in dem Menschen Tugendkraft und Tugendquelle wird. Wenn selbst die Moralphilosophie „die Tugend einerseits als Ausdruck der freiesten Selbstbestimmung des Willens" — „andrerseits — in tiefster Bedeutung als göttliche Gnadengabe" ansieht, so ist es erklärlich, daß die christliche Ethik die umgekehrte Anschauung hat, nämlich die, daß die Tugend Christi als die göttliche Gnadengabe den Menschen zur freien Aneignung und Willensbestimmung für dieselbe bestimmt und so die Tugend Christi die Tugend des wiedergebornen Menschen wird. Die Tugend ist nicht nur Thätigkeit und Uebung, sondern zugleich Quellpunkt und Kraft dieser genannten Seite der Tugend. Nach dieser Auffassung ist die Tugend in ihrer Totalität des Begriffs weder als Gesetz noch als Pflicht zu fassen, sondern eben als Tugend, welche das besondere Resultat des erfüllenden Thuns Gottes ist.

2. Das befähigende Thun Gottes, welches dem wiedergebornen Menschen zur Erfüllung des fordernden und des verpflichtenden Thuns Gottes verhilft, d. h. dem menschlichen Wissen und Willen Kraft und Quelle der Erfüllung oder die Tugendkraft wird, vermittelt sich durch das mitgetheilte Heilsgut und gestaltet sich dem fordernden Thun Gottes gegenüber als ethisch-belebendes Thun und dem verpflichtenden Thun Gottes gegenüber als kräftigendes Thun.

Das ethisch-belebende Thun Gottes ist der Mosisstab, mit welchem in dem Felsenherzen des Menschen der Tu-

gendquell gewirkt wird. Die ethischen Güter, welche das mittheilende Thun Gottes dem Wiedergebornen übermacht, werden durch das befähigende Thun Gottes das ethische innere Leben des Menschen nach dessen Wissen und Willen und ist so dieses Leben die principielle Erfüllung des einen Theils des fordernden Thuns Gottes, nämlich des mittheilenden Thuns. Aber da durch die ethischen Güter die äußern Grundformen oder Grundgestaltungen des Lebens bedingt sind, so werden die letzteren durch den Theil des fordernden Thuns Gottes, welchen wir das gestaltende Thun Gottes genannt haben, zugleich mit den ethischen Gütern Forderungen an den Menschen. Das ethisch belebende Thun Gottes giebt durch die ethischen Güter den äußern Lebensformen des gestaltenden Thuns Gottes den Lebensquell im Innern des Menschen, damit dieselben hierin ihren ethischen Haltpunkt und ihre regenerirende Kraft haben mögen. Durch diese Befähigung, welche das ethisch belebende Thun Gottes dem Menschen mittheilt, ist diesem zugleich die principielle Erfüllung des zweiten Theiles des fordernden Thuns, nämlich des gestaltenden Thuns Gottes gegeben.

Nach dem Vorstehenden ist es klar, daß die Tugend als Kraft und Quellpunkt, als Leben des innern Menschen weder gelehrt noch von Menschen mitgetheilt werden kann, sondern daß sie ein durch ethische Güter vermitteltes Charisma ist. Auch ist ersichtlich, daß die Tugend keinen Lohn von außen her haben kann. Die Tugend in dem aufgestellten Sinn kennt keine Belohnung; sie ist göttlich ethische Lebenskraft und als solche beglückend. Das Bewußtsein der innern Tüchtigkeit hat, wenn dasselbe auf der Demuth der Wiedergeburt ruht, etwas Belebendes und Erfreuendes. Aber um dieser Freude willen kann Niemand tugendhaft werden. Das eudämonistische Princip ist in dieser Beziehung von der Tugendlehre gänzlich ausgeschlossen.

Wie durch das Anschauen eines plastischen Kunstwerks sich Jemand seines eignen Kunstsinns und seiner Kunstfähigkeit,

seines Genie's bewußt werden kann, so kann auch Jemand durch die Beschauung der in einzelnen wiedergebornen Personen dargestellten Tugendgestalt Christi zum Bewußtsein seiner Tugendkraft und seines innern Tugendlebens kommen, d. h. in einzelnen Richtungen, nicht aber in der Totalität; denn das Totalbewußtsein der Tugendkraft und der Tugend als inneres Leben ist mit der Wiedergeburt gegeben, denn Christus der Gottmensch ist mit der Wiedergeburt gegeben.

Das ethisch belebende Thun Gottes besteht darin, daß Gott das Wissen des wiedergebornen Menschen durch dessen Willen und den Willen des Menschen durch dessen Wissen ethisirt und dadurch beides, das menschliche Wollen und Wissen als ein durch Christum und in Christo gewolltes Wissen und bewußtes Wollen zu einem das fordernde Thun Gottes nach der innern Seite hin befriedigendes, erfüllendes Thun schafft und hinstellt und so den Menschen tugendhaft macht und befähigt, tugendhaft zu handeln. Das Tugendhaftsein ist demnach das Resultat der göttlichen Erziehung, nach welchem der Mensch sich nach seinem Wissen und Willen Eins weiß und will mit dem Gottmenschen Christo und so innerlich tauglich wird, auch äußerlich im Verhalten ein Gottesmensch zu sein. Die innere Vollkommenheit des Menschen in Christo ist das Resultat des befähigenden Thuns Gottes, damit der Mensch als ein die Forderungen Gottes principiell erfüllender erscheine.

Gott erzieht den Menschen durch das ethisch-belebende Thun zum tugendhaften Zustand. Die tugendhafte Zuständlichkeit des Menschen ist die Quelle seines tugendhaften Handelns. Da nun das ethisch-belebende Thun Gottes dem mittheilenden Thun Gottes entspricht, so wollen wir an den Gütern des mittheilenden Thuns die göttliche Erziehung des Menschen zum Tugendhaftsein kurz ansehen.

Durch das Gottesbewußtsein, das Welt- und Selbstbewußtsein, das Gewissen, das Gesetz, das Evangelium erzieht

Gott das Kind Gottes zu der Tugend der Receptivität. Gott fordert seiner Mittheilung gegenüber, damit sie die entsprechende erziehende Wirkung haben könne, bewußte, gewollte Receptivität. Diese ist aber zugleich Wirkung und Kraft der mitgetheilten Güter. Wie Gott bei seiner Menschwerdung nur durch Gott den heil. Geist empfangen werden konnte, so kann auch das göttliche Gut nur durch die von ihm selbst ausgehende Wirkung und Kraft empfangen werden. Zugleich wird diese zum Empfangen vorbereitende Kraft des Gutes durch das empfangene Gut selbst vermehrt, wahrhaft ethisch belebt und zur vollen receptiven Tugendkraft gestaltet. Wie die Vorstellung von einer Sache verschieden ist von dem Vermögen, die Sache selbst darstellen zu können, so ist auch die präparative Wirkung des Heilsgutes zur Receptivität verschieden von der tugendhaften Receptivität. Erst durch die Erziehung des Menschen von Seiten Gottes zu dessen bewußtem und gewolltem Receptivsein wird der Mensch ein wahrhaft ethischer. Denn Gott ist der spontane, der mittheilende, welchem gegenüber der Mensch zunächst keine andere Stellung haben darf, als die der Receptivität.

Durch das gestaltende Thun Gottes wird der Wiedergeborne zur Tugend der Spontaneität erzogen. Das gestaltende Thun Gottes fügt jeden Einzelnen in die ethischen Lebensgemeinschaften der Ehe, der Familie, des Staates oder der Kirche als Glied ein. Das gestaltende Thun Gottes, welches das Leben und die Form und die Gestaltung des Ganzen jeder dieser Lebensgemeinschaften ist und wirkt, läßt dieses Leben des Ganzen ethisch einwirken auf den Einzelnen, so daß das Ganze ebenso sehr der Wille des Einzelnen wird, als daß das Ganze den Einzelnen bestimmt. Das Ganze wird ethisches Leben des Einzelnen, d. h. ein mit bewußtem Willen Gewolltes. Die göttlichen Grundformen des Lebens werden auch der Wille des Menschen, d. h. der Mensch will die Grundformen des Lebens, welche Gott will und gesetzt hat. So trifft durch das erziehende

Thun Gottes der menschliche Wille mit dem göttlichen Willen einheitlich zusammen und wird so das fordernde Thun Gottes principiell erfüllt. Das Tugendhaftsein oder der tugendhafte Zustand des Menschen, wie er von Gott durch seine Erziehung des Menschen gewirkt wird, ist mithin das ethische Gottesmenschsein des Menschen oder eine göttliche Vollkommenheit in Christo.

Weil aber das einzelne mitgetheilte Heilsgut eine besondere Beziehung auf die einzelne Grundform des Lebens hat, so bezieht sich die Tugend der Spontaneität auch zugleich auf das Heilsgut, als auf die ethische Basis für die ethischen Lebensgestaltungen. Ebenso bezieht sich die Tugend der Receptivität durch das ethische Gut, mittelst dessen die Grundformen des Lebens ihre ethische Basis haben, indirect auch auf diese. Es findet mithin eine Reciprocität zwischen dem receptiven und spontanen tugendhaften Zustande des Menschen statt. Es bleibt indessen unverkennbar, daß, da das Heilsgut eine Gabe ist, auch dieser Gabe gegenüber die Tugend der Receptivität eine Forderung und Gabe ist, und daß, da die göttlichen Grundformen des menschlichen Lebens mehr eine Aufgabe in sich enthalten, auch dieser Aufgabe gegenüber die Tugend der Spontaneität eine ethische principielle Lösung und Erfüllung enthält.

Nach diesem Gesagten könnte es den Anschein gewinnen, als ob die Tugend der Spontaneität keine andere Beziehung hätte und nehme, als auf die Grundformen des Lebens, allein dieser Schein verschwindet, wenn die Persönlichkeiten, welche durch gleiche Sympathie für einzelne Zweige der göttlichen Erziehung, wie die der Kunst und der Wissenschaft, oder für das Ganze dieser Erziehung, welches das Reich Gottes ist, sich verbünden zur Erreichung dieses Zweckes, oder wenn sie durch diese Sympathien sich mit ihren Ideen einander gegenüber receptiv und spontan verhaltend die Tugend der Freundschaft pflegen. Die Tugend der Freundschaft ruht also wesentlich auf Sympathie, d. h. auf göttlicher Gabe, welche der einzelnen

Person zur Ergänzung einer andern mitgetheilt ist. Etwas davon verschieden ist die Tugend der Vaterlandsliebe, welche durch Geburt und Bildungsmittel erzeugt wird. Darum hat Gott dem Abraham und seinen Nachkommen die Verheißung auf ein bestimmtes Land gegeben und hat den Völkern *τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας* (Act. 17, 26) selbst bestimmt.

Wir wollen hier in den Grundlinien der göttlichen Pädagogik nicht die einzelnen Tugenden der Spontaneität oder der Receptivität aufführen, sondern das befähigende Thun Gottes seinem verpflichtenden Thun gegenüber ins Auge fassen.

Das kräftigende Thun Gottes erzieht dem einigenden Thun seines einheitlich verpflichtenden Thuns und dem bewahrenden Thun seines theilend verpflichtenden Thuns gegenüber zu der Tugend der Receptivität oder erzieht den Menschen in den tugendhaften Zustand der Receptivität, welche die primitive Seite der Tugend als Quellpunkt und Kraft ist. Das kräftigende Thun Gottes erzieht, dem verselbständigenden Thun seines einheitlich verpflichtenden Thuns und dem bewährenden Thun seines theilend verpflichtenden Thuns gegenüber, den Menschen in den Zustand der Spontaneität, welche die Folge und Wirkung des receptiven Tugendzustandes ist und befähigt so den Menschen zur gründlichen, auf Gesinnung beruhenden Erfüllung seiner Pflicht.

Das kräftigende Thun Gottes, welches durch die mitgetheilten ethischen Heilsgüter geschieht und durch die Gnadenmittel, macht den Menschen mit Beziehung auf Gottesbewußtsein und Ehe insofern tugendhaft, als es zunächst und zuvörderst den Menschen dahin erzieht, neben und über Gott, neben und über der Ehehälfte in der Ehe kein Anderes zu dulden; erzieht zu der innerlichen Reinheit durch die ethische Einheit mit Gott im Gottesbewußtsein und der beiden Ehehälften in der Ehe.

Das kräftigende Thun Gottes macht den Menschen, mit Beziehung auf Gewissen und Familie, in der Weise tugend-

haft, daß der Mensch die Unmittelbarkeit der Lebensbeziehung Gottes zum Menschen und die Unmittelbarkeit der menschlichen Lebensbeziehungen zu einander in reflectirter Unmittelbarkeit aufnehme und reproducire in seinem Wollen und Wissen, d. h. daß der Mensch gewissenhaft werde.

Das kräftigende Thun Gottes macht den Menschen mit Beziehung auf Gesetz und Staat tugendhaft, daß der Mensch dadurch für den Staat und für das Gesetz erzogen wird und zunächst das empfangene Gesetz und den Staat bewußt wolle. So werden Gesetz und Staat selbst die Ursachen zur Tugendquelle und zur Tugendkraft im Menschen, mit einem Wort: der Mensch wird zur innern Gesetzlichkeit erzogen, welche das ethische Fundament für die äußerliche Gesetzlichkeit ist.

Das kräftigende Thun Gottes macht den Menschen mit Beziehung auf Evangelium und Kirche in der Art tugendhaft, daß es die Glaubenskraft und den Glauben selbst, die Gesinnung der Liebe und die Hoffnung als Quelle der Hoffnung schafft und somit die Tugend der Empfänglichkeit oder der Receptivität wirkt. Zugleich aber wirkt dies göttliche Thun auf den Willen, so daß der Wille die göttliche Tugend will, wirkt also die Spontaneität als Tugend.

Der Confessionsunterschied zwischen der katholischen und reformirten Kirche einerseits und der lutherischen Kirche andrerseits kommt hier zu seiner ethischen Bedeutung. In der katholischen Kirche ist, wegen des erreichten Ideals, ein unethischer Stillstand der Entwickelung, in der reformirten Kirche ein gewaltsames unethisches Abreißen der Entwickelung und Rückgehen auf die Uranfänge, in der lutherischen Kirche aber wird der Gesammterlös aus der Vergangenheit unveräußerlich ethisch festgehalten für neue Forschung und Entwickelung. Die katholische Kirche hat für ihre Ethik eine kirchliche Gesetzlichkeit, die reformirte eine Schriftgesetzlichkeit, die lutherische die evangelische Freiheit. Daher ist auch das kräftigende Thun Gottes in der lutherischen Kirche viel freier und gründet eine wahrhaft von

Innen heraus erzeugte Erfüllung des Gesetzes, im Gegensatz gegen jedes opus operatum und opus superabundans und gegen jedes ἀδιάφορον. Das giebt der lutherischen Kirche und ihren Gliedern die Kraft des sittlichen Ernstes oder die Spontaneität der Gottes-Mensch sein zu wollen, d. h. tugendhaft sein zu wollen im evangelischen Sinn.

§. 8.

b. Das übende Thun Gottes. (cf. §. 2 Nr. 5.)

Das übende Thun Gottes besteht darin, daß Gott sein erziehendes Thun vollendet und abschließt, indem er die Tugendbefähigung des Menschen zu dessen tugendhaftem Handeln und Verhalten entwickelt und leitet, und so durch dieses jene fester begründet, und dem Gottes-Menschen die ethische Gestaltung giebt.

1. Das übende Thun Gottes ist insofern das erfüllende Thun als Gott dadurch seinem fordernden und verpflichtenden und befähigenden Thun die thatsächliche, empirische Fülle und Vollendung giebt und die Erziehung des Menschen dadurch zum Abschluß bringt. Gott befähigt nicht nur zur Erfüllung des fordernden und verpflichtenden Thuns, sondern entwickelt auch diese Befähigung zur Erscheinung, zur That, zum thätigen Verhalten; sein übendes Thun ist zunächst das entwickelnde Thun. Unter Gottes Leitung steht aber nicht nur die Entwickelung der Tugendbefähigung, sondern auch selbst das tugendhafte Handeln des Menschen; Gottes übendes Thun ist darnach das leitende Thun. Dem göttlichen Leiter im ethischen Sinn steht stets das Ziel vor, nämlich: den Menschen zum Gottes-Menschen zu machen oder ihn vollkommen zu machen, wie Er selbst vollkommen ist. Wenn der Mensch dies

auch erst in der triumphirenden Kirche oder in dem Reiche Gottes der Zukunft an sich erreicht sieht, so vollendet Gott doch hier auf Erden seine Erziehung des Menschen dahin, daß er in der triumphirenden Kirche den Menschen so darstellen kann, wie er die ganze Gemeinde bereitet und darstellt „*μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*", Eph. 5, 27. Gottes übendes Thun ist schließlich das vollendende Thun.

2. Das entwickelnde Thun Gottes hat zugleich mit dem bewußten Willen des Menschen die innern und äußern Bedingungen für die Entwickelung in ethisch erziehendem Plan. Zu den äußern Bedingungen gehören die kirchlichen und staatlichen Verhältnisse und die Verhältnisse der Familie, die Berufsart und die Berufsfähigkeiten und die geselligen Verhältnisse. Zu den innern Bedingungen gehören: das Talent, das Genie, das Temperament, die Anlagen, die Neigungen, der Charakter. Nicht Jeder kann Alles, der Mensch kann nicht das Alles, was er will, obgleich Viele das hindern und nicht entwickeln lassen, was sie können. Alle diese genannten innern und äußern Bedingungen für die umfangreichere und tiefere oder minder umfangreiche und minder tiefe, für die rasche oder langsame Entwickelung zum ethischen Entschluß, zur ethischen, tugendhaften Thätigkeit stehen unter dem Zweig des erziehenden Thuns Gottes, welchen wir das entwickelnde Thun nennen. Gott entwickelt die Tugendkraft des Menschen unter den gegebenen Bedingungen und Veranlassungen. Daß die von Gott gegebenen Bedingungen und Veranlassungen zur Entwickelung der ethischen Kraft des Wiedergebornen fortwährende Gabe sind, welche eine fortwährende Receptivität voraussetzen, ist klar. Daß aber auch diese Gaben zur Aufgabe werden und das spontane Wirken des Menschen herbeiführen, fordern und wollen, ist nicht minder klar. Es ist mithin die Tugend der Receptivität und der Spontaneität auf dieser Stufe mit dem Namen der Tugend der Entwickelung zu bezeichnen. Dies dürfte an den Untugen-

den, welche sich dem entwickelnden Thun Gottes gegenüber geltend machen, um so deutlicher hervortreten. Diese Untugenden sind dreifacher Art, nämlich, einerseits die Untugend der Trägheit, nach welcher der Mensch die gegebene Tugendkraft nicht entwickeln lassen will, wie das aus dem nachstehenden Wort erhellt: „Κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου, ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ“, Luc. 19, 20 (vgl. Luc. 19, 22 ff.). Andrerseits besteht die Untugend darin, daß der Mensch das ethische Ziel in die Entwickelung versetzt und dasselbe anticipirt. Davor warnt der Herr indirect, wenn er sagt: „ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι,“ Joh. 16, 12. Diese unethische Anticipation des ethischen Zieles hat die Zurechtweisung zur Folge: „οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι“, Joh. 13, 36. Denn im Stadium der in Rede stehenden Entwickelung heißt es: „οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τελειώμαι, διώκω δὲ εἶ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ιησοῦ,“ Phil. 3, 12. Die dritte Untugend ist das charakterlose Schwanken zwischen Stillstand und Entwickelung.

An der Untugend des Stillstandes und der Trägheit leidet die römisch-katholische Kirche, an dem Anticipiren des Zieles der Entwickelung leiden die meisten Secten; an der Untugend des Stillstandes und der Trägheit leidet der Staat, wenn er den gegenwärtigen Stand für das Ideal hält; an der Untugend des Antipicirens leidet er beim Verleugnen der Geschichte und bei apriorischen Constructionen; am Stillstand und an der Trägheit leidet die Familie, wenn die Familienhäupter an der Familie, aus welcher sie stammen so sehr hängen, daß die Ehe dadurch verkümmert wird, am Anticipiren aber leidet sie, wenn sie das staatliche Element in sich aufnimmt; am Stillstand leidet die Ehe, wenn die Einheit derselben die Einheit der Verlobung bleibt; am Anticipiren aber, wenn sie den Zweck der Ehe nicht in der Ehe selbst, sondern außer ihrer Idee sucht und diesen Zweck in sich aufnimmt. An der dritten Untugend

des Schwankens leidet die Charakterlosigkeit im Allgemeinen und der Mangel an christlichem Charakter insbesondere. Luc. 9, 62. Matth. 21, 30.

3. Das leitende Thun Gottes des Vaters besteht darin, daß Gott die ethische Entwickelung der Tugendkraft zur Tugend als Thätigkeit sammt allen Bedingungen so unter seiner Leitung hat, daß das Ziel des erziehenden Thuns Gottes erreicht werde. Für das leitende Thun Gottes ist correspondirend die Tugend der Receptivität, ebenso für die leitenden Mittel und für den ethischen Kreis, innerhalb dessen das leitende Thun Gottes sich bewegt. Die Mittel sind Gottesbewußtsein, Gewissen, Gesetz und Evangelium. Die ethischen Kreise sind Ehe, Familie, Staat, Kirche und die auf ethischer Wahl ruhende freie Geselligkeit oder Freundschaft. Durch alle diese ethischen Mittel und Kreise ist das Leitende das Ziel selbst, nämlich: das Gottes-Menschwerden durch den Gottmenschen Christum. Dem leitenden Thun Gottes entspricht das Sich-leiten-lassen von Seiten des Menschen. Dies ist die active Seite, welche scheinbar die passive ist. Allein das Sich-leiten-lassen ist mit dem auf das leitende Thun Gottes eingehenden, zustimmenden bewußten Willen des Menschen verbunden. Dieses Wollen, welches zugleich ein Thun ist, weil es dem Thun Gottes folgt, ist das tugendhafte Wollen oder die Tugend der Spontaneität. Die Tugend der Spontaneität, welche Gott im Menschen schafft, ist besonders in der Willensüberwindung der das leitende Thun Gottes hindernden Mittel erkennbar. Diese Mittel sind theils innerer, theils äußerer Art. Die Mittel äußerer Art sind diejenigen, welche in leiblicher Askese bestehen und scheinbar förderlich sind für geistig-ethische Zwecke. Die Asketik unter diesem Gesichtspunkte ist weder eine Wissenschaft, noch dienlich für ethische Zwecke. Die Mittel innerer Art, welche dem leitenden Thun Gottes angeblich förderlich sein sollen und doch ethisch hinderlich, verwirrend sind, giebt die Casuistik an, welche von einem einzelnen Fall die leitende Idee für das

Handeln entlehnt. Falsche Leiter sind also Casuistik und Asketik.

Aber nicht nur in Beziehung auf die Mittel des leitenden Thuns Gottes finden menschliche Irrungen statt, sondern es kommen auch dem göttlichen Willen dieses seines genannten Thuns gegenüber die Sünden und Untugenden des menschlichen Willens hervor als Eigenwille oder Eigensinn, wenn der Wille des Einzelnen sich ohne objectiv gültige Gründe dem leitenden Thun Gottes widersetzt, oder als Feigheit und Menschenfurcht, wenn der Gesammtwille den Willen des Einzelnen so bestimmt, daß der leitende göttliche Wille seine ethische Kraft nicht ausüben kann.

Wenn die von Gott gesetzten Kreise seines leitenden Thuns mit den Vereinigungen von Persönlichkeiten mittelst eines gemeinsamen Zweckes oder gemeinsamer Sympathie verwechselt, oder von diesem Gesichtspunkte aus der Beurtheilung unterworfen werden, so hört das leitende Thun Gottes auf, ist wenigstens nicht weiter wirksam und thätig, als es der Zweck oder die Sympathie der freien Vereinigung zuläßt. Gott aber hat unabhängig von dieser freien Vereinigung die göttlich ethischen Kreise in Kirche, Staat, Familie und Ehe, innerhalb deren er die Tugendkraft des Einzelnen leitet zur tugendsamen Thätigkeit für das Ganze, damit durch den Einzelnen der Zweck des Ganzen und innerhalb des Ganzen der Zweck der Erziehung des Einzelnen erreicht werde.

4. Das vollendende Thun Gottes ist für die göttliche Pädagogik der abschließende Theil, denn Gott giebt dem Menschen durch die von Innen her entwickelte und geleitete Tugendthätigkeit nach Außen und nach Innen die wahre Tugendgestalt in Wesen und Verhalten. Daß auch hiebei die Receptivität und Spontaneität als Tugend genannt werden muß, bedarf keiner besondern Rechtfertigung und Begründung.

Die Tugend als Thätigkeit hat eine doppelte Seite; erstens nämlich stählt sie die Tugendkraft, entwickelt den Charakter des

Menschen und fördert die innere Gestalt des Menschen nach Außen, in die Welt der Sichtbarkeit; zweitens aber kommen auch die sonst unsichtbaren untugendhaften Willensbestrebungen, Neigungen, Gefühle, Vorstellungen 2c. zum Vorschein, als Anhang nämlich und moralischer Flecken des tugendhaften Handelns, zu deren bußfertiger Erkenntniß der Wiedergeborne durch Gottes Thun kommt; und wird dadurch die Tugendthätigkeit zum Correctiv für das Wollen und Denken des Menschen. Das ist das Vollendende im erfüllenden Thun Gottes zur Erziehung des Menschen, daß es die an der Erfüllung hindernden Untugenden und Sünden aufdeckt und zugleich die Tugendkraft in der Uebung und Thätigkeit mehrt.

Die Lebensformen des gestaltenden Thuns Gottes erwecken auch zugleich die Tugendthätigkeit, welcher sie auf den verschiedenen Stufen ihrer durch Gottes erziehendes Thun entwickelten Standpunkte eine tiefere oder minder tiefe ethische Bedeutung und einen minder oder mehr bedeutenden ethischen Einfluß auf die Entwickelung ihrer selbst, d. h. der Grundformen des Lebens geben. Die Tugendthätigkeit des Menschen ist mithin bedingt durch die Entwicklung der Grundformen des Lebens, so wie aber andrerseits diese ihre weckende und gestaltende Kraft auf die Tugendthätigkeit ausüben. So vollendet Gott das Ganze durch das Einzelne und das Einzelne durch das Ganze.

Die Tugendthätigkeit hat aber auf den verschiedenen erziehenden Stufen des mittheilenden Thuns Gottes eine verschiedene pädagogische Bedeutung, z. B. eine andre Bedeutung auf dem Standpunkt des Gesetzes, als auf dem des Evangeliums, wie das Christus des Näheren in der Bergpredigt an einzelnen Geboten nachweist. Jedes Gut des mittheilenden Thuns Gottes hat dennoch seine pädagogisch vollendende Bedeutung.

Das vollendende Thun Gottes, welches den Menschen durch göttliches Leiten zur Ausübung und in der Ausübung der Tugend erzieht, erfüllt das einheitlich verpflichtende Thun

Gottes dadurch, daß die Tugendthätigkeit als eine und dieselbe erscheint, nach ihrem ethischen Ursprung, nach ihrer ethischen Entwickelung und Vollendung, d. h. als die Vollkommenheit des Menschen, oder als die Darstellung des Bildes Gottes im Menschen, oder als das Gottesmenschsein durch den Gottmenschen und in demselben.

Das theilend verpflichtende Thun Gottes findet seine Erfüllung in dem Theil des erfüllenden Thuns Gottes, welches das vollendende ist, in der Art, daß die verschiedenen Güter, durch welche sich das verpflichtende Thun Gottes vermittelt, und auf welche es zurückgeht, die Tugendthätigkeit auf mehr oder minder gehobenen Entwickelungsstufen zur Correspondenz haben, da die Heilsgüter zugleich die Vermittelung für die Tugend als Gabe sind, und andrerseits ihre ethische Bedeutung in der Tugendthätigkeit und Tugendbildung des Menschen bewähren.

Das vollendende Thun Gottes vollendet sich beim Tode des Kindes Gottes durch dessen Furcht und Hoffnung und vollendet so die göttliche Pädagogik.

Hochzeitsgebräuche der Slovaken.

Dargestellt von

Lic. theol. J. R. Borbis.*)

Mit unaussprechlich großer Freude haben es die evangelisch-lutherischen Vorkämpfer unter den Slovaken vernommen, als ich ihnen während meines jüngst erfolgten Aufenthaltes in

---

*) Wir haben geschwankt, ob wir diese ausführlichere Darstellung der Hochzeitsgebräuche der Slovaken zum Abdruck bringen dürften, da bereits

ihrer Mitte erzählte, daß wir in unserem Vaterlande Ungarn so sehr geschmähten und schwer bedrängten Slovaken in der neuesten Zeit durch Gottes Gnade so viel christliche Theilnahme in Deutschland finden. Möge es der allmächtige Gott geben, daß man sich hier im ev. Deutschland immer mehr und mehr um uns bekümmern möchte, denn wir sagen nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß unsere ev.-luth. Kirche in Ungarn ein Missionsgebiet für dasselbe geworden ist. Wir wollen gerne von Zeit zu Zeit über unsere Verhältnisse berichten, und sprechen unseren herzlichsten Dank allen den theuren Männern aus, die hier in Deutschland unsere Sache in weiteren Kreisen bekannt zu machen und die namentlich warmes Interesse für uns evangelisch-lutherischen Slovaken zu erwecken suchen.

In dieser geschätzten Zeitschrift war der erste ausführliche Aufsatz (1861, 5. Heft „Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns") über unsere Verhältnisse veröffentlicht, der aus einer deutschen Feder geflossen, mit genauer Sachkenntniß und mit warmer Bruderliebe geschrieben war. Freudenthränen zeigten sich in den Augen Vieler unter den Slovaken, als ich ihnen aus demselben die einschlagenden Partieen vorlas, und man hat den verehrten Verfasser des Aufsatzes im Geiste brüderlich gegrüßt und auf ihn den Segen Gottes erfleht.

Warum denn solch' eine große Freude?

Darum, weil wir Slovaken bisher nur an lauter Schmähungen, Verdächtigungen und an die bösartigsten Verleumdungen gewöhnt waren.

In der That, es haben sich die Worte der heil. Schrift

Einiges daraus in einem in der Evang. Kirchen-Zeit. (Novbr. 1862) abgedruckten Vortrage des Herrn Lic. Borbis veröffentlicht ist. Allein für manche Leser wird diese vollständigere, das Ganze umfassende Darstellung von Interesse sein, und sodann tragen diese Mittheilungen, so Gott will, dazu bei, unsern Glaubensgenossen unter den Slovaken in Ungarn die theilnehmende Liebe, deren sie so sehr bedürfen, in immer weiteren Kreisen zu gewinnen. Die Red.

Psalm 44, 10—27, buchstäblich an uns manifestirt. Denn es giebt kaum irgend ein anderes Volk der Jetztzeit, das von so verschiedenen Seiten und so vielfach angefeindet und gemißhandelt gewesen wäre, als das slovakische, welches mit vollem Rechte ein Märtyrervolk genannt zu werden verdient.

Gottes Wege sind wunderbar und unerforschlich!

Wir beugen uns in tiefster Demuth unter die Führung des Herrn. Er allein weiß es, was Er mit jedem Volke und so auch mit dem unserigen vor hat. Das wollen wir aber immer bekennen, daß wen Er lieb hat, den züchtiget Er auch, und zwar wie die einzelnen Menschen, so auch die ganzen Völker. Wir können uns allerdings nicht verhehlen, daß die Zuchtruthe Gottes für uns Slovaken zu empfindlich war; und so ist jedes wahrhaft christliche Wort des Trostes, das aus der Nähe oder aus weiter Ferne zu uns gesprochen wurde, ein heilsamer Balsam auf unsere so mannichfaltigen Wunden gewesen und ein Zeugniß dafür, daß wir nicht ganz verlassen dastehen.

Gott gebe, daß sich recht viele solche Männer Deutschlands fänden, wie der verehrte Verfasser des obenangeführten Aufsatzes ist, die es sich angelegen sein lassen möchten, unsere Geschichte und unsere gegenwärtige überaus traurige Lage kennen zu lernen! Dann dürften wir wohl auch auf eine baldige Abhülfe hoffen.

Unseren herzlichsten Dank besonders den theuren Männern in Mecklenburg, die sich unserer Sache so warm annehmen, und namentlich dem Gotteskasten daselbst. Wir können ihnen mit froher Zuversicht voraussagen, daß sich ihr Bemühen auch reichlich lohnen und für das Reich Gottes gewiß nicht unbedeutende Früchte tragen werde; denn es ist noch viel christliches Leben unter unserem Volke vorhanden, das nur rechter Pflege bedarf.

Wir wollen in diesem Aufsatze, wenn auch nur von einer Seite, ein Bild darüber entwerfen.

Wie fast alle Nationalsitten der Slovaken, so sind namentlich ihre altherkömmlichen Hochzeitsgebräuche durchweg vom christlichen Geiste getragen. Es ist gewiß das patriarchalische Wesen, das sich unter den Slovaken in einer sehr schönen Weise durchgängig bemerklich macht, nicht gering anzuschlagen. Denn wenn wir fragen: Woher die von diesem Volke an den Tag gelegte evangelische Glaubenskraft inmitten solch' fürchterlicher Religionsverfolgungen, denen es beinahe dreihundert Jahre hindurch ausgesetzt war, woher die Zähigkeit, mit welcher der Slovak an seiner evangelisch-lutherischen Kirche hält, und woher auch die bewährte unerschütterliche Treue gegen seinen König und Kaiser als die von Gott gesetzte Obrigkeit mitten in der von den magyarischen Anführern so mächtig betriebenen revolutionären Strömung, — so kommen wir immer auf den festen Grund und Boden zurück, auf den der Familie. Ja gewiß: Das christliche Haus ist die sicherste Grundlage und eine mächtige Stütze für Staat und Kirche. Wo concentrirt sich nun die Familie? In der Ehe. Sie begründet die Familie und ist ein Heiligthum derselben. Wo die Ehe locker geworden ist, da hat auch die Familie keinen Halt mehr. Daher kommt Alles darauf an, daß man die Ehe mit einem rechten christlichen Geiste schließe, und daß dieselbe in jeder Beziehung in Ehren und Heiligung geführt werde. Von den Slovaken kann es gerühmt werden, daß sie die Ehe sehr heilig halten und daß in ihrem Familienleben eine strenge Zucht herrscht. Daher kommt es, daß man bei ihnen von Ehescheidungen fast gar nichts weiß. Auch uneheliche Kinder sind da nur äußerst selten. Früher war es Sitte, daß sich die gefallenen Personen überall der öffentlichen kirchlichen Buße unterwerfen mußten, was auch jetzt noch hie und da der Fall ist. Jedenfalls aber verlieren sie ihre öffentliche Ehre, und ein gefallenes Mädchen darf nie und nimmer als Mädchen unter dem Volke erscheinen, sondern nur in der Haube als ein Weib, das ohne Mann ist, und

wenn sie heirathet, so bleiben alle Ehrenbezeigungen weg, und die sonst so wunderschönen Hochzeitsgebräuche werden entweder gar nicht, oder wesentlich modificirt, in Anwendung gebracht, so daß die ganze Festlichkeit in zurückgezogener Stille verläuft. Auch davor hat man eine große sittliche Scheu, die Ehe mit nahen Blutsverwandten zu schließen. Solch' eine Ehe ist den Slovaken sehr widerlich.

Wir gehen jetzt zu unserem eigentlichen Gegenstande über, zur Darstellung der slovakischen Hochzeitsgebräuche. Es ist da vor Allem zu erwähnen, daß wie die Verlobung so auch die ganze Hochzeit von einer Reihe von Ansprachen begleitet wird, die zwar an verschiedenen Orten verschieden sind, doch an einem und demselben Orte im Ganzen denselben Charakter haben und insgesammt biblisch gehalten sind.

Was die Genesis dieser Ansprachen anbetrifft, kann ich zwar nichts Sicheres angeben, jedenfalls aber ist es anzunehmen, daß sie noch in die vorreformatorische Zeit zurückreichen und aus dem religiöskirchlichen Bewußtsein des Volkes selbst entstanden sind. Es sind mir derartige Ansprachen auch gedruckt in die Hände gekommen, die aber durchaus nicht etwa von Gelehrten herausgegeben sind, sondern wahrscheinlich von gewöhnlichen Leuten aus dem Volke. So trägt z. B. ein derartiges Schriftchen folgenden Titel: „Die Art und Weise, wie man die Braut bei der Verlobung und bei der Hochzeit wirbt und übergiebt, mit Hinzufügung auch anderer Glückwünsche, jetzt zum ersten Male herausgegeben und zum Gebrauche für Brautwerber und Brautübergeber gesammelt." Der Druckort und das Jahr, in dem dies Schriftchen herausgegeben wurde, ist nicht angegeben; anstatt dessen steht ein Vers in Reimen unten auf dem Titelblatte: „Gedruckt in dem Jahre, in welchem es viel herausgegeben wurde." Auf der zweiten Seite des Titelblattes steht oben ein prachtvoller Brautkranz gezeichnet und unter demselben anstatt der Widmung folgende Belehrung für die Leser in Reimversen mit großen Lettern

gedruckt: „In den Ehestand zu treten heißt: Die von Gott eingesetzte und von Christo bestätigte Ordnung zu lieben. Wer nun außerhalb der Ordnung lebt, der gefällt Gott nicht; denn Gott ist ein Gott der Ordnung, Satan aber ist ein Liebhaber der Verwirrung (Unordnung, Zerrüttung, Unzucht)."

Soweit meine Forschungen reichen, ist es so, daß die begabteren Volksmänner im Orte, bevor sie irgend welches Hochzeitsamt bekleiden, sich ordentlich in der Bibel einstudiren, werden sie sodann an dem Hochzeitsakte thätig, so halten sie sich treu an die traditionellen Sitten bei den Hochzeitsgebräuchen, in ihren Ansprachen aber bewegen sie sich frei und gewandt und berücksichtigen fleißig auch die speciellen Verhältnisse der Brautleute. Bringen sie nun in die allgemeine Sache selbst etwas Originelles, was von dem Hochzeitspublikum mit besonderem Beifall aufgenommen wird, so streben auch andere Hochzeitsbeamte sich dieses anzueignen, und so geschieht es, daß nach und nach derartige Ansprachen im Orte fast stereotyp werden, so lange nicht wieder etwas noch mehr Originelles erfunden ist. Hierbei muß ich indeß bemerken, daß derartige Erfindungen bei der streng conservativen Richtung der Slovaken sich nicht so leicht allgemeiner Annahme erfreuen können, wie auch die Form der Hochzeitsgebräuche stets dieselbe bleibt.

Um auch die Sache zu veranschaulichen, werde ich hier und da bei einem und demselben Acte mehrere Ansprachen allgemeiner Art, soweit mir solche zu Gebote stehen, mitanführen.

Wir fangen nun mit der Verlobung (vohlädy) an.

Bei den Slovaken, selbst bei der intelligenten Klasse derselben, ist es nicht Sitte, Jahrelang vor der Hochzeit verlobt zu sein. Die junge Welt kennt sich gegenseitig, und es ist in der Regel so, daß man nicht aus fremder Stadt oder Ortschaft heirathet; in dem Orte selbst aber spricht und weiß man eigentlich schon lange Zeit, welche Heirathen in dem heranbrechenden

Herbste — denn das ist die Heirathszeit bei uns — zu Stande kommen werden.

Die Junggesellen heirathen in den Altersjahren von 20 bis 30, je nachdem dies ihre Mündigkeitsverhältnisse zulassen, und die Mädchen von 16 bis 26 Jahren.

In dem Hause des Bräutigams werden fast ein ganzes Jahr hindurch zu der Hochzeit Vorbereitungen getroffen, es wird viel darüber in dem Hause und unter den nahen Verwandten gesprochen, Berathungen gepflogen, gebetet und der angehende Bräutigam wird immer ernster, besucht die öffentlichen Unterhaltungsorte weniger und sagt seinen Eltern offen, welche Jungfer er heirathen wolle; falls es aber für ihn schwer hielte, eine Braut nach seinem Herzen sich auszusuchen, so empfiehlt er sich — aber ungenannt — den Fürbitten der Gemeinde bei dem öffentlichen kirchlichen Gottesdienste. Ist die Herbstzeit vor der Thür, so ist gewöhnlich bereits Alles bestimmt beschlossen. An einem Sonntage nach dem Nachmittagsgottesdienste werden sodann mit der innigsten Vertraulichkeit die nächsten und zugleich die würdigsten Blutsverwandten in das Haus des Bräutigams eingeladen und wird der sogenannte Starosta oder Starejši (auch Pitač genannt — Beistand) gewählt, der um die Braut zu werben und die ganze Hochzeitsangelegenheit Seitens des Bräutigams zu leiten hat. Dasselbe geschieht in dem Hause der bisher noch geheimen Braut, für die aber nicht selten der Vater oder der Bruder das Amt des Starosta übernimmt. Theilweise werden die Starosta's aus den Taufpathen genommen.

An vielen Orten wird darauf Freitag Abends aus dem Hause des Bräutigams eine ehrwürdige praktische Frau, ebenfalls aus dem Kreise der nächsten Verwandtschaft, zum Nachspähen (na prepačky) zu der Braut gesandt, um die Gewißheit zu erfahren, ob sie den Junggesellen ehelichen wolle, und diese schickt als Zeichen der Zuneigung ein schönes Taschentuch für den Bräutigam. Dies Alles wird im Geheimen ab-

gemacht. Den darauf folgenden Tag, Sonnabends Abends in der Dämmerung begiebt sich in einem feierlichen Anzuge der Bräutigam in Begleitung seines Starosta — wir wollen ihn deutsch Brautwerber oder Beistand nennen — in das Haus der nun gefundenen Braut, wo sie schon die Eltern der Braut, die Braut selbst und ihr Starosta (Oddavač genannt), den wir mit dem Namen Brautübergeber im Deutschen am besten bezeichnen, ebenfalls feierlich angezogen, erwarten.

Hören wir nun, wie die Verlobung vor sich geht.

Nach gegenseitiger kurzer Begrüßung hält der Brautwerber folgende Ansprache:

„Wohlangesehene, biedere und sehr verehrte Freunde! Wir lesen beim heiligen Evangelisten Matthäus im 10. Kapitel, als unser Herr Jesus Christus seine zwölf Jünger aussandte, um das Wort zu predigen, so gebot Er ihnen unter Anderem auch dies: Wo ihr in ein Haus gehet, so grüßet dasselbige (V. 12). Diesem Gebote nun wollen auch wir folgen, indem wir nicht nur mit einem Gruße in Euer ehrsames Haus eintreten, sondern auch unsere Freude darüber aussprechen, daß wir Euch gesund und wohlerhalten sehen. Wir wünschen Euch, daß Gott, der Euch bisher erhalten, Euch auch fernerhin in Seinen Schutz nehmen und Euch mit allerlei nöthigen geistigen wie leiblichen Dingen krönen, nach Erfüllung der Tage Eures Lebens aber Euch das ewige Leben geben möge. Da wir nun aber Einiges, was uns geboten ist, Euch gerne vortragen möchten, so bitten wir um die Erlaubniß und um ein geneigtes Ohr.“

Darauf folgt des Hausvaters Antwort:

„Eure Worte und Reden, die Ihr zu uns gesprochen, und aus denen wir nicht nur Eure Freude über unser Wohlbefinden, sondern auch Euren Wunsch, daß uns Gott der Herr auch fernerhin so gesund erhalten möge, entnehmen können, haben wir mit Freuden vernommen. Wir statten Euch dafür unseren herzlichen Dank ab und wünschen, daß derselbe Gott auch Euch mit allerlei nöthigen geistigen wie leiblichen Dingen krönen, und nach der Vollendung Eures Lebens Euch das ewige Leben schenken möge. Da Ihr uns aber ersucht habt, uns Einiges mittheilen zu dürfen, so erlauben wir Euch dies gerne und wollen Euch auch eine freundliche Antwort geben.“

Eine andere Art.

Der Brautwerber:

„Wohlangesehene ꝛc. Als Hieronymus, der Lehrer der christlichen Kirche, die Nachricht von dem Wohlbefinden seiner Angehörigen und seiner

lieben Freunde hörte, da freute er sich sehr. Auf gleiche Weise freuen uns auch wir auf's Herzlichste, daß wir beim Betreten dieses Hauses Euch wohlbekannte biedere Freunde, mit allen Hausgenossen, in guter Gesundheit finden, und wir bitten unseren Gott, Er wolle selbst bei uns Allen bleiben alle Tage unseres Lebens, so in geistlichen als in leiblichen Dingen, und das Werk, das wir in Seinem Namen beginnen, möge Er vollenden. Nach den Mühseligkeiten des irdischen Lebens aber wünschen wir Allen die ewige Ruhe. Amen."

Der Hausvater oder Brautübergeber:

„Wir sind sehr erfreut über diesen Euren Besuch und über Eure schönen Glückwünsche, wofür wir Euch herzlich danken. Zugleich bitten wir unseren lieben Herrn Gott, Er möge solche Wünsche vor Seinen Thron kommen lassen, so wie wir sie in unsere aufrichtigen Herzen aufnehmen. Euch aber wünschen wir, daß Ihr unsere Wohnung noch lange Zeit besuchen und daß wir uns einst insgesammt nach diesem vergänglichen Leben in himmlischer Freudigkeit auf der Hochzeit des Lammes Jesu Christi (Offenbarung Joh. 19, 7) einfinden können. Amen."

Der Brautwerber:

„Wir bitten Euch ferner uns zu gestatten, einige Gott wohlgefällige, uns angenehme und nützliche Reden frei vortragen zu dürfen."

Der Brautübergeber:

„Da wir erfahren haben, daß Ihr nicht nur in lobenswerther christlicher Ordnung dieses Haus betreten, sondern auch uns in Eurer Begrüßung viel Gutes von Gott dem Herrn in unseren geistlichen wie leiblichen Dingen gewünscht habt, so kommen wir Euren weiteren Wünschen willfährig entgegen."

Der Brautwerber:

Wir lesen im 1. Buche Mosis im 24. Kapitel, daß der Patriarch Abraham, da er alt wurde, zu Elieser seinem Präfecten und ältesten Knechte des Hauses sprach und ihn durch einen Eid verpflichtete, daß er seinem Sohne Isaak kein Weib nehme von den Töchtern der Cananiter, unter welchen er wohnte, sondern daß er ziehe zu seiner Freundschaft und von dort seinem Sohne Isaak ein Weib hole. Also nahm der Knecht zehn Kameele von den Kameelen seines Herrn und allerlei Güter und zog bis nach Mesopotamien zu der Stadt Nahors. Und da Abraham auf Gott vertraute, daß Er Alles lenken werde, darum hat auch dies ein gutes Ende genommen. Denn als Elieser nach Mesopotamien zu der Stadt Nahors kam, betete er vor Allem zu Gott dem Herrn, daß die Jungfer, welche er Isaak zum Weibe geben wolle, zu dem Brunnen, bei welchem er stand, käme, um Wasser zu schöpfen. Und ehe noch Elieser sein Gebet geredet hatte, siehe, da kam Rebekka aus der Stadt mit einem Krug, und sie hat nicht nur ihm zu trinken gegeben, sondern auch seinen Kameelen mit Bereitwilligkeit.

Da sprach Eliefer zu ihr: Wessen Tochter bist Du? das sage mir doch; und haben wir auch Raum in Deines Vaters Hause zu herbergen? Sie sprach zu ihm: Ich bin Bethuel's Tochter, des Sohnes Milca's, den sie dem Nahor geboren hat; es ist viel Stroh und Futter bei uns, und Raum genug zu herbergen. Und so erkannte Eliefer, daß Gott diese Jungfer dem Isaak zum Weibe bestimmt hatte. Dann wurde Eliefer in das Haus geführt, und man setzte ihm Essen vor, daß er sich stärke; er aber sprach: Ich will nicht essen, bis daß ich zuvor meine Sache geworben habe. Sie antworteten: Sage her! Da fing er an zu reden vom Segen und Reichthum Abrahams und erzählte von der leitenden Hand Gottes, die er auf seiner Reise erfahren, und sprach: Seid ihr nun die, so an meinem Herrn Freundschaft und Treue beweisen wollt, so saget mir's; wo nicht, so saget mir's aber, daß ich mich wende zur Rechten oder zur Linken. Da antworteten Laban und Bethuel, und sprachen: Das kommt vom Herrn, darum können wir nichts wider Dich reden, weder Böses noch Gutes; da ist Rebekka vor Dir, nimm sie und ziehe hin, daß sie Deines Herrn Sohnes Weib sei, wie der Herr geredet hat.

Zu ähnlichem Zwecke sind auch wir auf die Bitte des ehrbaren Vaters unseres Principals (Principal gleich Bräutigam) N. N. in Euer Haus gekommen, und sagen, daß wir weder essen noch trinken wollen, bis die ehrsame und tugendsame Jungfer N. N. unserem Principal übergeben sein wird. Wir hoffen, daß wie Laban und Bethuel gesagt: Sie ist vor Dir, — Aehnliches auch Ihr zu uns sagen werdet: Sehet, die Tochter N. ist vor euch, nehmet sie hin! Amen."

Oder sonst hält der Brautwerber eine ausführliche Ansprache an die Versammelten, in der er die göttliche Stiftung der Ehe aus der heil. Schrift sehr eingehend begründet, die hohe Bedeutung des ehelichen Standes darlegt, die Beispiele der reich gesegneten Ehen aus dem Alten Testamente, namentlich der Patriarchen anführt, und redet zum Schluß:

„Unser Principal (so nennt man den Bräutigam in der Hochzeitssprache) hat auch diese Worte der heil. Schrift in sein Herz aufgenommen, und hat seine Anliegen und Bitten in seinen Gebeten unserem lieben himmlischen Vater vorgetragen, daß Er ihm durch Seinen Engel Rafael ähnlich wie dem jungen Tobias eine Tochter Raguel's, Sara genannt, finden lassen möge (Tob. 5. 7. 8). Solches ist ihm nun auch zu Theil geworden, denn ohne alle Vermuthung zeigte ihm Gott eine ehrbare und tugendsame Jungfer, Eure liebe Tochter, als seine zukünftige Lebensgefährtin, mit der wir jetzt die Verlobung nach der christlichen und Gott wohlgefälligen Sitte zu vollziehen wünschen. Wir hoffen, daß Ihr auf unsere Bitten eingehen werdet. Amen."

Der Brautübergeber antwortet darauf:

„Aus Euren Worten hat der Hausvater mit uns, seinen Verwandten und Freunden, die wir hier versammelt sind, vernommen, wie Ihr von dem heiligen Ehestande fromme Reden geführt habt und sagtet, daß diesen Stand Gott der Herr selbst angeordnet habe und Personen in wunderbarer Weise in denselben berufe, was auch viele treffliche Beispiele der heiligen Schrift, Isaak, Jakob, Tobias und andere bekräftigen. Indem wir als Christen solchen Beispielen Raum geben, und uns auf die weise und fromme Rede Bethuel's des Vaters und Laban's des Bruders Rebekka's, wie auf die Rede Raguel's stützen: wollen auch die Eltern dieser Jungfer Tochter, die Ihr zum Weibe für Euren ehrbaren und tugendsamen Principal haben wollt, dem Rathschluß und der Ordnung Gottes nicht entgegen handeln, vielmehr, da sie darin den Willen Gottes sehen, ihren eigenen Willen demselben unterordnen und sprechen: Des Herrn Wille geschehe! Und somit versprechen sie Euch, ihre Tochter dem Bräutigam zur Ehe geben zu wollen, damit er sie als eine treue Gefährtin und Gehülfin haben möge. Dabei aber wünschen sie, daß wie er sich durch Euch verpflichtet und gelobt hat, daß er so die Eltern dem göttlichen Gebote gemäß in Ehren halte und seine zukünftige Ehefrau für sein Fleisch und für seinen Leib anerkenne, ihr seine aufrichtige Liebe und eheliche Treue erweise und bewahre, sie gehörig ehre, schütze, vertheidige und für sie sorge, so lange Gott der Herr sie zusammen am Leben erhalten wird. Daß sie beide in ihrer Ehe glücklich und fromm leben möchten, dazu wünschen ihnen sowohl ihre Eltern, als auch wir Anwesenden von Gott dem Vater den Beistand des heiligen Geistes, daß sie unter sich einig, auch das eheliche Kreuz geduldig tragen, und den reichen geistlichen wie leiblichen Segen ihrer gemeinsamen Bestrebungen in guter Gesundheit und in stetem Frieden genießen mögen hier zeitlich, und das sie auch dann ewiglich bei der Hochzeit des Lammes als treue Glieder des Einen Leibes erfunden werden mögen. Amen.“

Hierauf geschieht die gegenseitige Begrüßung von Neuem, es werden viel Glückwünsche von Allen gesprochen, und unterdessen lassen sich Alle an den ihnen vom Hausvater zugewiesenen Plätzen nieder, indem sie sich bei dem bald darauf folgenden festlichen Gastmahle insgesammt harmlos unterhalten und bei Tische von der Braut bedient werden.

Gegen halb 10 Uhr steht der Brautwerber auf und erst jetzt wird die eigentliche Verlobung förmlich vollzogen.

Der Brautwerber spricht:

„Es ist eine sehr schöne Mahnung des Apostels Paulus indem er sagt: Alles, was ihr thut in Worten und Werken, das thut Alles im Namen

unseres Herrn Jesu Christi. An diesen Worten des Apostels wollen auch wir halten, indem wir die Mittheilung unseres Auftrages im Namen unseres Herrn Jesu Christi anfangen und vollenden wollen. Im Sinne dieser Mahnung des Apostels beschloß der ehrsame Jüngling N. N., Sohn des wohlangesehenen biederen N. N. seinen bisherigen Jünglingsstand mit dem ehelichen zu verwechseln, und zwar ehrlich und ordentlich christlich, eingedenkt der Worte, die im Briefe an die Hebräer im 13. Kap. im 4. V. geschrieben stehen: Die Ehe soll ehrlich gehalten werden bei allen, und das Ehebette unbefleckt, die Hurer aber und Ehebrecher wird Gott richten.

Allein dies wollte er nicht eigenmächtig und in's Blinde thun, sondern bat Gott in inbrünstigen Gebeten um Hülfe zu diesem seinen Vorhaben, damit Er ihm eine Person zeigen möge, mit der er in Liebe und ehelicher Eintracht leben könnte. Und nun Gott hat sein Gebet erhört, indem Er ihm die ehrbare und tugendsame Jungfer N. N., Tochter des wohlangesehenen biederen N. N., gezeigt hatte. Da nun die Verlobung nicht auf irgend eine geheime Art und Weise und ohne Vorwissen seiner und ihrer ehrbarsten Eltern geschehen kann, so schickte uns sein Vater als seine Gesandten (Legaten, Botschafter) heutigen Tages in Euer ehrwürdiges Haus, daß wir diesem seinen Sohne die genannte Jungfer verloben und nicht bloß mündlich und durch einen Handschlag, sondern auch durch äußere Zeichen nach der gangbaren Sitte bestätigen. Wir glauben daher, daß Ihr unsere Bitte genehmigen werdet."

Der Brautübergeber erhebt sich hierauf, antwortet auf diese Ansprache des Brautwerbers und übergiebt das von ihm Verlangte.

„Wohlangesehene biedere Freunde! Der heilige Apostel Paulus schreibt im Briefe an die Römer, im 15. Kapitel: Was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben. Nun lesen wir an vielen Orten der heil. Schrift vom heiligen Ehestande, daß derselbe von Gott selbst verordnet und geboten ist. Da wir nun von Euch vernehmen, daß der ehrbare und tugendsame Jüngling N. N. unsere liebe Tochter zu seiner zukünftigen Lebensgefährtin haben will und jetzt mit derselben verlobt zu werden wünscht, so haben wir unsererseits gar nichts dagegen, wenn das nur auch der feste Wille der Jungfrau ist.

Nun liebes Kind (wendet sich der Brautübergeber an die angehende Braut), da Dich der liebe Gott vor aller Schmach und Schande in der Welt bewahrt hat, und Du bis jetzt Deine jungfräuliche Krone*) (Parta

---

*) Mit der schön aufgeputzten Parta (ein Kopfschmuck von Perlen vorne und Bändern bunter Farbe hinten) auf dem Haupte erscheinen jeden Sonn- und Festtag die slovak. Bauermädchen in der Kirche. Solch' eine Parta ist ein Zeichen der ehrbaren Jungfräulichkeit.

unter den Slovaken genannt) ehrlich tragen konntest, nun Du aber siehst welch' ein Glück Dir der liebe Gott beschieden, da Dich dieser ehrbare und tugendsame Jüngling als seine zukünftige Ehegattin haben will, so sage Deinen Entschluß freiwillig und ungezwungen: ob Du denselben haben willst, damit wir diesen ehrbaren Leuten eine Antwort geben können."

Die Braut bejaht's; wird zum Bräutigam hingeführt, sie reichen sich die Hände und es erfolgt an manchen Orten die Ringaustauschung, was aber unter den Slovaken weniger Sitte ist. Dazwischen fährt der Brautübergeber fort:

„Nun, Ihr Lieben, die Ihr die erwünschte Antwort selbst gehört habt aus dem Munde der Jungfrau, daß sie gar nicht abgeneigt ist Euren Antrag anzunehmen, so wollen auch wir nichts dawider haben, vielmehr sprechen wir mit Laban: Das kommt vom Herrn, und darum verloben wir sie ihm gerne, sowohl mündlich als auch durch einen Handschlag, dies Alles durch folgende äußere Zeichen bekräftigend: Die Braut übergiebt Euch

1) das Roßmarinsträußlein, das soll ein Zeichen ihrer jungfräulichen Keuschheit sein, daran ihr künftiger Ehemann erkennen soll, daß er eine ehrsame und treubewahrte Jungfer geheirathet habe;

2) einen Kranz, wie derselbe endlos ist, so möchte auch ihre eheliche Liebe bis zum Tode ohne Ende und ununterbrochen sein; sie bringt Euch

3) einen Kuchen dar, damit Ihr daraus sehet, daß sie fleißig beim Erwerbe ihrer Nahrung war, wie die heil. Schrift sagt: Sie schauet, wie es in ihrem Hause zugeht, und isset ihr Brod nicht mit Faulheit; und endlich

4) schenkt sie Euch ein Tuch, damit, wenn ihr künftiger Ehemann im Schweiß seiner Arbeit müde sein wird, er sich damit den Schweiß abwische.

Wir bitten insgesammt, Gott wolle zu allem Diesem Seinen Segen und Schutz verleihen, daß diese Verlobung Ihm zum Lobe und zu Ehren, den Eltern zur Freude und zur Förderung unserer theuren Kirche werden möge! Amen."

Das Taschentuch übernimmt sogleich der Bräutigam, das Roßmarinsträußlein befestigt ihm aber die Braut an seinen Hut, wo er es öffentlich bis zur Trauung trägt, und den runden schönen Kuchen überbringt die Braut Sonntags in der Früh ihren zukünftigen Schwiegereltern.

Nun folgt das Abschiedswort des Brautwerbers nach der vollzogenen Verlobung:

„Wohlangesehene biedere Freunde! Wir lesen im 1. Buche Mosis im 24. Kapitel: Als Eliezer, der Knecht des Patriarchen Abraham, Rebekka

von ihrem Vater Bethuel erbeten hatte und von demselben auch reichlich bewirthet war, da wollte er mit der Braut zu seinem Herrn Isaak und zu dessen Vater Abraham ziehen, bat daher um freie Entlassung und sprach: Lasset mich ziehen zu meinem Herrn. Laban aber und die Mutter sprachen: Laß doch die Jungfer einen Tag oder zehn bei uns bleiben, darnach sollst Du ziehen. Er aber sprach zu ihnen: Haltet mich nicht auf, denn der Herr hat Gnade zu meiner Reise gegeben. Lasset mich, damit ich zu meinem Herrn ziehe. Auf diese Bitte wollten sie ihn nicht länger zurückhalten, sondern ließen ihn ziehen.

Da nun auch wir einen ähnlichen Auftrag von unserem lieben Hochzeitsvater erhalten haben, für seinen Sohn N. N. eine Braut zu erbitten; und da auch uns der Herr, wie dort Eliefer, zu unserer Reise Gnade gegeben, indem Ihr uns die ehrbare und tugendsame Jungfer verlobt habt: so bleibt uns nichts übrig, als daß wir wiederum zu denen, die uns gesandt haben, zurückkehren, ihnen den freudigen Erfolg unserer Botschaft verkündigen und ihnen die Zeichen der Verlobung, das Tuch und den Kranz in die Hände übergeben. Dies wollten wir nicht heimlich und ohne Euer Wissen thun, da wir Euch das Vertrauen schenken, daß Ihr uns nun frei entlassen werdet. Indessen bitten wir herzlich die lieben Eltern, daß sie ihre uns verlobte Tochter bis zu dem bestimmten Hochzeitstage in ihrem Hause behalten mögen. Für die uns bei diesem Verlobungsfeste erwiesene Gastfreundschaft aber bedanken wir uns freundlichst. Gott der Herr, welcher der Geber aller guten Gaben ist, wolle Euch dies reichlichst vergelten. Sollten wir uns aber dabei etwas haben zu Schulden kommen lassen, so bitten wir, uns dies zu vergeben, und es mit dem Schleier der christlichen Liebe zu bedecken."

Antwort des Hausvaters oder des Brautübergebers:

„Lob und Ehre sei Gott für Seine Güte, daß Er so viel Gnade zu Eurer Reise gegeben, indem Ihr nicht nur gesund und wohlerhalten in dieses Haus gekommen seid, sondern auch ganz glücklich den Euch gebotenen Auftrag verrichtet habt. Nun aber wollt Ihr nicht ohne unser Wissen von uns weggehen, sondern Euch ordentlich verabschieden, um nach dem Beispiele des treuen Eliefer den theuren Hochzeitsvater der Verlobung der Jungfer zu vergewissern und ihm auch diese äußeren Zeichen, das Tuch und den Kranz, zur Aufbewahrung zu übergeben. Da Ihr nun sprechet Laßt uns ziehen, — so wollen wir Euch nichts in den Weg legen, sondern entlassen Euch in Frieden. Was aber die Braut anbetrifft, verpflichten wir uns für dieselbe wie bisher so auch noch bis zu der festgesetzten Zeit Sorge zu tragen. Euren Dank für die Bewirthung schließlich — können wir nur theilweise annehmen, da wir uns der Mangelhaftigkeit unserer Gastfreundschaft bewußt sind, wofür wir Euch um gütige Nachsicht bitten."

Der Brautwerber bei der Rückkehr mit dem Kranze zum Hochzeitsvater:

„Wohlangesehener biederer Freund! lieber Hochzeitsvater! Als Noah beim Abnehmen der Gewässer der Sündfluth eine Taube ausfliegen ließ, so kehrte sie nicht leer zurück, sondern brachte ein Oelblatt mit, zum Zeichen, daß das Land bald trocken sei (1 Mos. 8, 11). Da nun auch wir von Euch zum Dienste gebeten wurden, daß wir mit Gottes Hülfe für Euren lieben Sohn die Jungfer Tochter des wohlangesehenen und biederen Freundes N. N. zur Gemahlin ausbitten und verloben möchten, so haben wir mit Freuden diesen Euren Auftrag vollendet. So kommen wir denn auch nicht leer zu Euch zurück, sondern bringen Euch ein Tuch und einen Kranz als Zeichen der künftigen Ehe und übergeben sie Euch zur Aufbewahrung in Eure Hände. Gott der Herr möge nun dem neu begonnenen Werke bis zu seinem Abschluß Seinen Segen verleihen. Amen."

Somit ist die Verlobung vollzogen und wird nun öffentlich bekannt gemacht.

An manchen Orten begeben sich die Brautleute, begleitet von den beiden Starosta's oder den Eltern gleich den darauf folgenden Tag, also am Sonntag, in der Früh zu dem Geistlichen, wo sie sich zu dem kirchlichen Aufgebote melden, an anderen Orten aber erst Sonnabend Nachmittags, also 8 Tage nach der Verlobung.

Bei dem Aufgebote wird der Bräutigam ein ehrsamer (integer) und gesitteter Jüngling genannt und die Braut überdies noch eine tugendsame Jungfer, ihre Väter wohlehrbare und achtbare Bürger oder Bauern und dazu werden ihre Würden und ihre Berufsgeschäfte aufgezählt, die Mütter aber mit dem Namen „Matrone" bezeichnet.

An vielen Orten ist noch die gute Sitte vorhanden, daß sich die Brautleute vor dem kirchlichen Aufgebote erst der Prüfung aus dem Katechismus Luthers im Pfarrhause unterziehen, sollte einer von beiden darin zurück sein, so ist derselbe verpflichtet, den Unterricht bei dem Geistlichen zu besuchen und erst nach gut erfolgtem Examen kann das erste Aufgebot stattfinden.

Es rüstet sich nun Alles rasch nach der geschlossenen Verlobung zu der Hochzeit. Die Verwandten und Freundinnen der Braut helfen fleißig nähen und stellen sich ihr bereitwilligst

zu Gebote auch zu anderen sonstigen Arbeiten bei der Ausstaffirung. Die sonstige Aussteuerung selbst ist schon längst von der sorgsamen treuen Mutter besorgt, die als ihre Tochter noch ein Kind war, alljährlich im Herbst Leinwand, Federbetten und Anderes für sie bei Seite gelegt hatte.

Hierbei ist noch in Betreff der Mitgift zu bemerken, daß die Bauermädchen bis zum Jahre 1850 von Rechtswegen keinen Antheil an den väterlichen Gütern hatten; nach dem Absterben des Vaters ging das Haus sammt allen Grundstücken und Vieh an die Söhne über, von den Mädchen aber bekam eine jede bei ihrer Verheirathung nur eine Kuh mit. Erst nach den neuen Gesetzen fängt man an bald nach dem Tode des Vaters das ganze Gut zu schätzen und die Brüder (oder resp. derjenige von ihnen, der allein im väterlichen Hause bleibt und das gesammte Gut übernimmt) sind verpflichtet, allen Geschwistern (also auch den Mädchen), wenn sie bereits großjährig sind, die ihrigen Theile (das ganze väterliche Gut wird in gleiche Theile unter die Geschwister ohne Unterschied des Geschlechtes getheilt) auf Verlangen auszuzahlen.

Bald nach dem ersten Aufgebote, Sonntags nach dem Nachmittagsgottesdienste, kommt der Starosta, der Brautwerber, in das Haus des Bräutigams, und nach einer vertraulichen Berathung werden die verschiedenen Hochzeitsämter unter die Befreundeten vertheilt, welche anzunehmen sich Niemand weigert, denn die Bekleidung eines derartigen Amtes gehört immer zu einer besonderen Auszeichnung im Orte.

Dasselbe geschieht in dem Hause der Braut, denn beiderseits giebt es verschiedene Aemter bei der herannahenden Hochzeit. Seitens des Bräutigams werden von seinen Jugendgenossen die besten Freunde zu seinem Geleite gewählt, die man bei uns Družba's (Hochzeitbitter) nennt: gewöhnlich zwei verheirathete mit ihren Frauen und zwei ledige, und in jeder dieser zwei Abtheilungen giebt es zwei Klassen (senior et junior); Jeder von ihnen hat ein besonderes Amt

zu verrichten. Die zwei Ersteren laden die Hochzeitsgäste zum erstenmal, gleich in der Woche nach geschehenem ersten kirchl. Aufgebote, die zwei Letzteren, die Junggesellen, sehr festlich geschmückt, mit einem rothen zierlichen Gürtel umgürtet, an ihren Schultern oder Brüsten mit Bändern in allerlei Farben (gewöhnlich roth, weiß, blau) geschmückt, mit kleinen Blumensträußlein auf den Hüten und mit Stöcken in der Hand, die ebenfalls mit kleinen Bändern genannter Farben versehen sind, und gewöhnlich auf schönen Rossen reitend, — laden zwei Tage vor der Hochzeit zum zweitenmal.

Andererseits wählt sich die Braut aus dem Kreise ihrer jüngeren Schwestern und Freundinnen zwei bis sechs Brautjungfern, die aber erst bei der Hochzeit selbst ihr Amt antreten.

Der Bräutigam wählt sich noch einige Hochzeitsdiener (Mládenci = Junggesellen) aus seinen jüngeren Freunden, die während der Hochzeit die Gäste bei Tische zu bedienen haben.

In den 3 Wochen, von der vollzogenen Verlobung bis zur kirchlichen Trauung, besucht der Bräutigam fleißig das Haus seiner Braut, die Braut aber besucht während dieser Zeit nur äußerst selten das Haus ihrer zukünftigen Schwiegereltern und nie in der Anwesenheit ihres Bräutigams, denn das würde ihr von dem Volke sehr übel ausgelegt werden; das Volk nämlich hält das für etwas die jungfräuliche Keuschheit und Zurückhaltung Verletzendes.

In den 2 Tagen vor der Hochzeit schicken die Verwandten und die eingeladenen Gäste ihre verschiedenen Geschenke in die Häuser der Brautleute.

Werthvoll sind in der Regel die Geschenke des Bräutigams an seine Braut, welche sein Starosta (Brautwerber) mit folgender Ansprache feierlich übergiebt:

„Ehrbare und tugendsame Jungfrau Braut! Im 1. Buche Mosis im 24. Kapitel lesen wir, wie Isaak, Abraham's Sohn, Rebekka zu seinem Weibe nehmen wollte, überschickte er ihr durch einen seiner Diener verschiedene Geschenke, die theils aus Gold, theils aus Silber verfertigt waren,

ja es wird uns zugleich berichtet, daß auch ihre Verwandten Geschenke von ihm empfingen. Dieser löblichen Sitte, die wir auch als eine schöne Sitte unseres Volkes bezeichnen können, nachzukommen, ist unseres lieben Bräutigams (Principals) Wunsch. Obwohl es ihm aber gleich den Aposteln Petrus und Johannes (Apostelgesch. 3, 6) an Silber und Gold und anderen werthvollen Metallen fehlt, so will er es doch nicht unterlassen, seiner geliebten Jungfer Braut ein, wenn auch nicht großes, doch aber aus dem Grunde seines Herzens gehendes und aus der heil. Schrift, dem Quell des ewigen Lebens, geholtes Geschenk darzureichen.

Er bringt ihr zum Geschenk

1) Vor Allem den liebevollen und treuen Gehorsam Sara's. Das beispielvolle Leben Sara's, Frau des frommen Patriarchen Abraham, möge ihr zur Leiterin werden im Gehorsam und in treuer Ergebenheit an ihren Mann!

Er schenkt ihr

2) Das Bild der beispielvollen Hanna, von der uns berichtet wird (Tob. 2, 19), daß sie durch ihre Arbeit dem Manne geholfen hat für die Lebensmittel zu sorgen; sie möge gleichfalls also thun! Salomo der weise König lobpreist solche Frauen, die sich in der Arbeit durch ihren Fleiß auszeichnen, denn er sagt: Ein tugendsames und fleißiges Weib merket immer, wie ihr Handel Frommen bringet, ihre Leuchte verlischt des Nachts nicht. Sie strecket ihre Hand nach dem Rocken und ihre Finger fassen die Spindel. Sie breitet ihre Hände aus zu den Armen und reicht ihre Hand dem Dürftigen. Sie fürchtet ihres Hauses nicht vor dem Schnee, denn ihr ganzes Haus hat zwiefache Kleider (Spr. Sal. 31, 18—21).

Er schenkt ihr

3) Die liebevolle Beredtsamkeit und kluge Vorsichtigkeit Abigails, von der uns in der heil. Schrift erzählt wird (1 Sam. 25), daß nachdem der König David mit seinen Kriegsleuten wider ihren Mann Nabal zog, fiel sie zu des Königs Füßen und sprach: Ach mein Herr, mein sei diese Missethat und laß deine Magd reden vor deinen Ohren, und höre die Worte deiner Magd. Mein Herr setze nicht sein Herz wider diesen Nabal, den heillosen Mann; denn er ist ein Narr, wie sein Name heißt, und Narrheit ist bei ihm. Nun aber, mein Herr, so wahr der Herr lebet, der Herr hat dich verhindert, daß du nicht kämest wider das Blut, und hat dir deine Hand erlöset. Vergieb deiner Magd die Uebertretung. Denn der Herr wird meinem Herrn ein beständig Haus machen, denn du führest des Herrn Kriege; und laß kein Böses an dir gefunden werden dein Lebenlang.

Abigail soll ihr zum Beispiel dienen, damit wenn ihr Mann in Zorn geräth, sie ihn durch ein liebevolles Entgegenkommen zu beruhigen und zu besänftigen wisse und auch in kluger Vorsichtigkeit — wo es noth thun würde — für ihn einzutreten verstehe.

Er schenkt ihr

4) Diesen grünen Zweig (gewöhnlich von Rosmarin), der auch während der Winterzeit grünet, es ist der Ausdruck seines Wunsches, daß auch sie, wenn die dürre Winterzeit in dem häuslichen Leben herbeikommt, wenn die nöthigen Mittel oft fehlen werden, daß sie in ihrem Muthe und Vertrauen auf den hülfreichen Beistand Gottes nicht wanken, sondern den jugendfrischen Muth behalten und sich auf den Willen Gottes vertrauensvoll verlassen möge.

Er schenket ihr endlich

5) Sich selbst, seinen gesunden Leib und Seele und verspricht das Möglichste zu thun, um das Wohl des Hausstandes zu fördern; er will sie lieben und mit allem Nöthigen versorgen. Da wir aber sterbliche Menschen sind, so gedenket er auch seines Todes und der dadurch entstandenen schwierigen Stellung seines Weibes. Deshalb bestimmt er, im Falle daß ihn Gott sehr frühe von dieser Zeitlichkeit in die Ewigkeit berufen möchte — wovor Euch jedoch der himmlische Vater behüten möge — man solle dann seinem lieben Weibe 100 Thlr. von seinem Vermögen *) auszahlen, um so wenigstens vor der drückendsten Nahrungssorge sie zu schützen.

Schließlich aber erbittet er von Gott sowohl für seine zukünftige Gemahlin, als auch für sich ein langes und glückliches Leben und eine reichlich gesegnete Ehe"

Sehen wir uns nun etwas näher die Ansprachen an, welche von den verschiedenen Hochzeitsbeamten gehalten werden.

Beim ersten Eintritte aller 4 Družba's (Brautführer) in das Hochzeitshaus spricht der Aelteste von ihnen folgendermaßen:

„Wohlangesehene, sehr geschätzte und biedere Freunde! Gelobet sei Gott der allmächtige Herr dafür, daß wir Euch gesund erblicken können. Auf Euren Wunsch treten wir in Eure ehrsame Wohnung ein, und da Euer lieber Sohn seinen Jünglingsstand in einen ehelichen zu verwandeln gedenkt, so bitten wir Gott darum, daß auch wir, so viel an uns ist, zur Verherrlichung dieses Ehestandes beitragen können. Zunächst stellen wir uns Euch zur Vorbereitung der Hochzeit zu Diensten."

Bei der ersten Hochzeitseinladung der ältere Družba:

„Wohlangesehene ꝛc. Der ehrwürdige Salomo sagt unter seinen vielen Sprüchen auch folgende Worte: Wehe dem Einsamen, denn wenn er

---

*) Bis zum J. 1850 war es die Sitte unter unseren slov. Bauern, daß die kinderlose Wittwe, falls sie das Haus ihres verstorbenen Mannes verließ und kein Testament vorlag, gar nichts von dem Hab und Gut ihres Mannes (resp. der Stammfamilie ihres Mannes) bekam.

fällt, ist Niemand, der ihn aufrichten könnte (Pred. 4, 10). Indem der ehrsame Jüngling N. N. über diese weisen Worte in seinem Herzen nachdachte, wollte er nicht länger allein und ohne Stütze bleiben und beschloß seinen Stand zu ändern, indem er mit der ehrbaren und tugendsamen Jungfer N. N. in die Ehe zu treten gedenkt. Da er aber ein solches Werk allein nicht ausführen kann, sondern nur in Vereinigung mit seinen Verwandten und anderen ehrlichen und frommen Leuten: so bittet derselbe durch uns, daß Ihr ihn zunächst in die Kirche, dann aber in sein Haus begleiten möchtet. Wir hoffen zuversichtlich, daß Ihr hierin nicht anders handeln, sondern dem angefangenen guten Werke zu einem guten segensreichen Ende verhelfen werdet. Eure Verwandten und Freunde (die Hochzeitsfamilie) werden trachten, Euch diese Liebe wieder zu vergelten."

Oder

„Wohlangesehene 2c. Wir danken Gott unserem Herrn für seine große Güte und Barmherzigkeit, daß Er Euch in dieser vergangenen Nacht durch den Schutz Seiner heil. Engel behütet und erhalten hat. Wir bitten Euch, indem wir zuvor Euer gütiges Gehör in Anspruch nehmen wollen, uns darauf eine freundliche Antwort zu geben.

Der heil. Ehestand ist von Gott selbst verordnet, und zwar wo noch der erste Mensch im Stande der Unschuld im Paradiese war, sprach Gott der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehülfin machen, die um ihn sei. So nahm Er denn eine seiner Rippen, bauete ein Weib aus derselben und führte sie zu Adam (1 Mos. 2, 18. 22). Und so hat auch der heil. Geist ein Wohlgefallen daran, daß sich die Menschenkinder einander zugesellen, damit ein Jeglicher sein eigenes Weib und eine Jegliche ihren eigenen Mann habe (1 Kor. 7, 2). Auch lesen wir im Buche des Predigers, daß es am besten ist zu zweien zu wohnen, damit wenn der Eine fällt, ihn der Andere aufrichten könne, wehe aber dem einsamen Menschen (Pred. Sal. 4, 9. 10). Bei reifer Ueberlegung dieses nun hat auch der ehrsame und wohlerhaltene Jüngling N. N. beschlossen, seinen bisherigen Jünglingsstand in einen ehelichen zu verwandeln und zwar nach der vorgeschriebenen Ordnung mit der ehrbaren und tugendsamen Jungfrau N. N. Allein diese zwei Personen vermögen es nicht zu thun, ohne die Gegenwart hinreichender Zeugen und ihrer lieben Freunde. Da sie nun auch Euch unter ihre Freunde zählen, so lassen sie Euch durch uns ihre Gesandten (Legaten) herzlich bitten, daß Ihr dieser Einladung zufolge so Gott will in zwei Wochen zu der Hochzeit erscheinen, ihr Haus nicht verachten und sie Eurer Fürbitte befohlen sein lassen möchtet. Indem sie nun auch versprechen, Euch dafür innigst dankbar zu sein, so glauben wir, daß unsere ergebenste Bitte bei Euch Aufnahme finden werde."

Diese erste Einladung geschieht in der Regel 2 Wochen vor der Hochzeitsfeier und die Družba's gehen schon früh Mor-

gens in die ihnen vorgezeichneten Häuser, denn die Einladungszeit dauert an einem Tage nur bis 11 Uhr.

Die zweite Einladung (man nennt sie hie und da auch Einladung zur Trauung: k sobášu) findet 2 Tage vor der Hochzeitsfeier statt und wird von den jüngeren Družba's (die immer Junggesellen sein müssen) in folgender Art vollzogen:

„Wohlangesehene ꝛc. Mit einem herzlichen Gruße sowohl von dem hochgeehrten Hochzeitsvater als auch von dem ehrsamen Brautpaare kommen wir in Eure ehrsame Wohnung, indem wir Euch als ihre Legaten bitten, da dieselben übermorgen im Gotteshause getraut werden sollen, daß Ihr bei dieser Gelegenheit ihre Wohnung nicht verachtet, sondern die Brautleute selbst in die Kirche begleiten möget. Indem sie sich noch Eurer herzlichen Fürbitte empfehlen, versprechen sie Euch dafür immer dankbar zu sein."

Bei der Rückkehr von den Gästen halten die Družba's auch in dem Hochzeitshause eine Ansprache.

„Wohlangesehener ꝛc. Hochzeitsvater und ehrsamer Principal (Bräutigam)! Da wir von Euch ausgesandt wurden, wie die Diener des Königs (im Evang. Matth. 22), der seinem Sohne ein Hochzeitsmahl bereiten wollte, so waren wir gerne bereit, diesen unseren Beruf treu zu erfüllen. Der Einladung zufolge beehren sich alle Euch dafür einen herzlichen Dank abzustatten, indem sie dieselbe freundlich annehmen. So Gott der Herr ihnen Gesundheit verleiht, sind sie bereit, die Hochzeitsfeier Eures lieben Sohnes (oder Tochter) freudig durch ihre Gegenwart persönlich zu beehren."

Ein Tag vor der Hochzeit werden von den Nachbarn die Gehülfen zur Vorbereitung der Hochzeit durch die Družba's gebeten:

„Wohlangesehener ꝛc. Nachbar! Nach bereits getroffener Anordnung soll morgenden Tages das ehrbare und tugendsame Brautpaar N. N. im Hause Gottes des Herrn feierlich getraut und eingesegnet werden. Wir möchten aber schon heute das Nöthige zu der Hochzeit vorbereiten, und so bitten wir Euch denn im Namen des wohlbekannten biederen Hochzeitsvaters, daß Ihr uns zur Zurüstung auf die Hochzeitsfeier Euren lieben Sohn (oder Diener) freilassen möget, damit er uns auch dabei behülflich sein könne. Diejenigen, die uns zu Euch sandten, versprechen Euch für diese Liebe dankbar zu sein."

An dem Tage vor der Hochzeit gegen Abend oder an dem Hochzeitstage in der Früh wird auf hochbeladenem Wagen, mit 4 muthigen Pferden bespannt, die Aussteuer (rucho, Braut-

schatz der Braut mit großem Jubel in das Haus des Bräutigams gebracht. Die Pferde und Kutscher sind mit Bändern von bunter Farbe und mit weißen Tüchern, welche die Braut schenkt, geschmückt. Die dazu gewählten Frauen (rušnice) sitzen oben und singen auf dem ganzen Wege und theilen den Zuschauern die dazu besonders gebackenen kleinen Kuchen (výsluha genannt) aus. Falls sie aber aus dem benachbarten oder entfernteren Orte kommen, sperrt ihnen die Dorfjugend des Wohnortes des Bräutigams den Weg ab und veranstaltet mit den Frauen (rušnice) eine possirliche Unterhandlung, der zufolge ihr von dem Bräutigam einige Groschen ausgezahlt und von den Rušnicen die Kuchen dargereicht werden.

Nun kommt die Hochzeit selbst, die in dem Orte immer ein ganz besonderes Ereigniß bildet. An kleineren Orten ist bei dem festlichen Hochzeitsgeleite fast jedes Haus vertreten.

Die Rüstung zur Trauung ist eine unaussprechlich ernste. Die Hochzeitsbeamten und die eingeladenen Gäste mit dem schönsten Kleide, daß sie besitzen, bekleidet, — versammeln sich schon um 9—10 Uhr Vormittags an dem Tage der kirchlichen Trauung in zwei Hauptgruppen, in dem Hause des Bräutigams und in dem der Braut, je nachdem sie dieser oder jener der zwei Hauptpersonen näher stehen.

Um 10 Uhr begiebt sich der Bräutigam mit seinem Geleite, von seinem Starosta bei der Hand geführt, zu der Braut. Vor ihnen gehen die zwei ledigen und hinter ihnen die zwei verheiratheten Družba's und hernach bildet sich eine Colonne von den Hochzeitsgästen nach der Rangordnung.

In dem Hause der Braut ankommend, bittet sich der Brautwerber die Braut noch einmal von ihren Eltern folgendermaßen aus:

„Wohlangesehene, sehr geschätzte und biedere Freunde!

Daß der Ehestand von Gott eingesetzt und verordnet ist, können wir aus vielen Stellen der heil. Schrift beweisen. Als Gott der Herr den ersten Menschen Adam, den Vater unser Aller erschaffen, so sprach Er: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehülfin

machen, die um ihn sei. Dies geschah auch, indem Eva aus der Rippe Adams gebaut und ihm zugeführt wurde, wie wir es im 1. Buche Mosis im 2. Kap. lesen können.

Und was nun so der dreieinige lebendige Gott noch im Stande der Unschuld angeordnet, hat auch Jesus Christus nicht aufgelöst, sondern wiederholt bestätigt Er Seines Vaters Ausspruch im Paradiese, indem Er im Evang. Matthäi 19, 5 sagt: Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und werden die zwei Ein Fleisch sein. Daher besuchte Er auch selbst die Hochzeit zu Cana in Galiläa, damit Er beweise, daß die Ehe ehrlich gehalten werden soll und das Ehebette unbefleckt, und daß die Hurer und die Ehebrecher Gott richten wird. Der weise Salomo sagt in seinen Sprüchwörtern (im 19. Kap. V. 14): Haus und Güter erben die Eltern; aber ein vernünftig Weib kommt von Gott. Aus allem Diesem ersehen wir, daß der Ehestand von Gott selbst verordnet ist und darum darf er Niemandem verwehrt werden. Auch der Apostel Paulus schreibt an die Korinther (im 1. Briefe 7. Kap. V. 2), daß ein Jeglicher sein eigenes Weib habe und eine Jegliche ihren eigenen Mann.

Bei Betrachtung dieser göttlichen Verordnung und apostolischen Mahnung beschloß auch der ehrsame Jüngling N. N., Sohn des N. N. seinen Jünglingsstand in einen ehelichen zu verwandeln, zu welchem Zwecke wir vor kurzer Zeit von seinem lieben Vater ausgesandt ihm Eure ehrbare und tugendsame Jungfer Tochter N. N. verlobt haben. Dies wurde damals ihrer- und Eurerseits nicht nur mündlich und durch einen Handschlag, sondern auch mittelst äußerer Zeichen, eines Tuches und eines Kranzes, bestätigt. Nun aber die Zeit herangerückt ist, bis zu welcher wir Euch gebeten haben, daß Ihr uns die verlobte Jungfrau bei Euch behalten möget, so bitten wir Euch jetzt um die Auslieferung derselben an uns, damit sie mit ihrem Bräutigam in das Haus Gottes gehen und dort die Bestätigung ihres ehelichen Bundes und den Segen der Kirche durch den Diener des göttlichen Wortes empfangen könne. Wir glauben die Gewährung unserer Bitte von Euch zu erlangen."

Der Vater der Braut, oder an seiner Stelle der Brautübergeber anwortet darauf:

„Wohlangesehene ꝛc. Ihr habt uns durch einige Sprüche der heiligen Schrift die Ehe als eine Stiftung Gottes geschildert. Daß dem so sei, erkennen auch wir an und wollen auch unsererseits noch ein Wort, nämlich das des Prediger Salomo (K. 4, V. 9 f.) hier mit in Anwendung bringen: Daß es ja besser ist zwei denn eins; denn sie genießen doch ihrer Arbeit wohl. Fällt ihrer einer, so hilft ihm sein Gesell auf. Wehe dem, der allein ist! Wenn er fällt, so ist kein Anderer da, der ihm aufhelfe.

Da Ihr nun von uns unsere liebe Tochter gemäß der vor Kurzem vorausgegangenen Verlobung zur Trauung einladet: wollen und können wir nichts dagegen einwenden, sondern übergeben die Eurem ehrbaren und

tugendsamen Junggesellen Bräutigam N. N. Verlobte, unsere Tochter N. N. mit dem herzlichsten Wunsche, daß der allmächtige und allbarmherzige Gott ihren Bund, den sie heute vor dem heiligen Altare zu schließen gedenken, mit Seinem reichsten Segen begleiten möge, damit sie vor Seinem Angesichte wandelnd, ihrer ganzen Verwandtschaft große Freude bereiten. Nehmet sie hin und führet sie mit Eurem lieben Junggesellen Bräutigam in die Kirche; wir wollen uns an Euch anschließen und unsere Brautleute zur heiligen Trauung begleiten."

Eine andere Art.

Der Brautwerber:

„Wohlangesehene ꝛc. Man hört aus dem Munde unseres Volkes sehr oft das bekannte Sprüchwort ertönen: Was Gott Jemandem verheißen hat, das wird Er ihm auch geben, und wieder: Gottes Verheißungen können nicht geändert werden, denn Gott ist die Wahrheit.*) Und so lesen wir auch im Sirach (Kap. 11, V. 14): Es kommt Alles von Gott, Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum. Dieses bezeuget auch Jacobus, wenn er in seinem Briefe (K. 1, V. 17) sagt: Alle gute Gabe, und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und Finsterniß. Darum auch was den Ehestand anbelangt, wird Gott diejenigen zusammenführen, die Er für einander bestimmt hat; den Willen Gottes aber vermag nichts zu ändern. Solches Beispiel finden wir auch an dem jungen Tobias und Sara. Von Sara wird nämlich erzählt, daß sie 7 Männer gehabt habe, die aber alle, einer nach dem anderen gleich in der ersten Nacht da sie Sara heimsuchen wollten, starben, weil keiner von ihnen für Sara bestimmt war. Da kam der Engel Rafael zum jungen Tobias und sprach zu ihm: Die Tochter Raguel's wird dein Weib werden; und es geschah also, wie der Engel gesagt hatte.

Ein anderes Beispiel haben wir an Isaak und Rebekka, deren Wohnorte sehr weit von einander entfernt waren, und die doch, da es Gottes Wille war, zu einander geführt wurden.

Dies erkennen auch die Eltern und Freunde Rebekka's, als den gött-

---

*) Unser Volk hat, wie so manche andere biblische und Volkssprüche so auch die zwei obigen in sein Volkslied und zwar in die Art „Trávnice" oder „Krakoviaky" genannt (bei der Heuarbeit im Walde von der Arbeitsjugend gedichtete Volkslieder), übertragen. Die zwei obenangeführten Sprüche in's Volkslied gefaßt, lauten:

„Zaspievalo vtáča na kosodrevine:
Čo komu súdené, veru ho neminie!"

(„Es verkündete das Vöglein an dem Kifferbaume:
Was Jemandem verheißen ist, das kann ihm wahrlich nicht entgehen.")

lichen Rath, indem sie sprechen (1 Mos. 24, 50): Das kommt vom Herrn darum können wir nichts wider dich reden, weder Böses noch Gutes.

Und was sollen wir von der Wahl unseres Bräutigams halten? Sollen wir hierin nicht den Finger Gottes erkennen, der ihm den Weg in Euer werthes Haus gehen hieß, um da Eure ehrbare und tugendsame Tochter näher kennen zu lernen und sie zu seiner Ehegattin zu erwählen? Ja gewiß! Und Ihr müßt darin ebenfalls den Willen Gottes erkannt haben, da Ihr ihm seinen Wunsch, ihm Eure liebe Jungfer Tochter als Braut zu verloben, erfüllt und ihnen Euren elterlichen Segen ertheilt habt. Allein diese Verlobung, welche durch einen Handschlag, als Zeichen der Hingabe, und durch einen Kranz, als Zeichen der unvergänglichen Treue vollzogen worden ist, soll heute durch den feierlichen Act der kirchlichen Trauung zum ewigen, unzertrennlichen Bunde geschlossen werden. Zu diesem Zwecke kommen wir nun mit der herzlichen Bitte zu Euch, daß Ihr Eure geliebte Jungfer Tochter N. N. unserem Principal N. N. als seine Braut vorstellen und zuführen möget, damit wir sie zur Kirche begleiten, ihrer heiligen Trauung beiwohnen und ihnen den Segen Gottes erflehen können. Nachdem aber dieser feierliche Act der Trauung vollzogen sein wird, wollen wir uns in das Hochzeitshaus begeben und uns mit dem jungen Ehepaare freuen.

Der barmherzige Gott gebe Gnade zu diesem Vorhaben, Er segne unseren Ausgang und Eingang und leite uns auf Seiner ebenen Bahn! Amen."

Der Brautübergeber:

„Wohlangesehene ꝛc. Gottes Wort und seine Verheißungen sind wahr und unveränderlich. Gott ertheilt einem Jeden das, was Er ihm zugedacht hat. So erzählt uns die heil. Schrift von David (1 Sam. 18), daß nachdem er Michal, die Tochter Sauls, lieb gewann, und sie zu seinem Weibe zu nehmen gedachte, ihr Vater ihn gegen die Philister schickte in der Meinung, daß er von diesen werde getödtet werden. Da es aber in dem Rathe Gottes anders beschlossen war, und da David im Namen seines Gottes gegen den Feind auszog, so krönte Gott seinen Ausgang mit dem Siege über die Philister. Wir können auch von unseren lieben Brautleuten etwas Aehnliches, wenn auch nicht Gleiches anführen. Bei unserer lieben Braut N. N. hätten vielleicht auch, so weit wir urtheilen können, unter den Jünglingen manche um ihre Hand geworben, denen sie ihre Hand gegeben haben würde: aber es ist Gottes Wille gewesen, daß sie unseren lieben Junggesellen Bräutigam zu ihrem künftigen Ehegemahl gewählt und ihm ihre Liebe und gänzliche Hingabe gelobt hat.

Da nun unseren lieben Brautleuten auch die elterliche Einwilligung zur Verehelichung gegeben worden ist, ist kein Hinderniß vorhanden, das ihrer heute zu vollziehenden kirchlichen Trauung im Wege stände. Darum erfüllen wir gerne den Wunsch des Junggesellen Bräutigams und führen

ihm die verlobte Braut zu, damit sie vor dem heiligen Altare Gottes, zu dem wir sie begleiten wollen, mit ihrem verlobten Bräutigam durch den Diener der Kirche feierlich vermählt und zu einer heiligen Ehe eingesegnet werde. Gott der allmächtige und allbarmherzige Vater segne ihren Ausgang und Eingang, Er führe und geleite sie auf allen ihren Wegen und ertheile ihnen nach Vollendung dieser zeitlichen Pilgrimschaft die Krone des ewigen Lebens. Amen."

Hierauf wird nun der Braut von ihrer Mutter unter unbeschreiblich tiefer Rührung der ganzen Hochzeitsgesellschaft die Jungferkrone (Parta) mit dem prächtig aufgeputzten Brautkranz (von Myrthen, Immergrün oder Rosmarin, 5—20 Gld. werth) aufgesetzt und der elterliche Segen ertheilt, worauf die Braut ihre Abschiedsrede laut hersagt:

„Hochgeehrte und herzlich geliebe Eltern, meine besten und größten Wohlthäter! Euer sonst fröhlich strahlendes Antlitz ist jetzt von Trauer umwölkt, da ich junger Ast von dem Baume Eurer Familie, dem ich bis jetzt angehörte, abgehauen sein soll, um, wenn es Gottes Wille ist, ein Haus und eine Familie mit gründen zu helfen. Bis zu dieser Stunde lebte ich ohne Sorge, ohne Schmerz über den Mangel an irgend etwas empfunden zu haben. Nun aber ist auch für mich die ernste und bange Stunde gekommen, wo ich für mich und für die mir Anvertrauten zu sorgen habe. Ich bin gleich jener Taube, die Noah aus der Arche entließ und die, nachdem sie einmal weggeflogen und ihren Aufenthalt gefunden, nicht wieder zurückkehrte (1 Mos. 8). Ehe ich aber wegziehe, erlaubt mir, daß ich mein Herz vor Euch noch einmal ausschütte und Euch den innigsten Dank meiner Seele ausspreche. Empfanget den heißesten Dank für alle liebevolle und unvergeltliche Sorge um mein irdisches Wohl nicht minder, als um das Wohl meiner Seele. Ihr habt mich geleitet auf dem Wege, der zu dem Brunnen des ewigen Lebens führt.

Dank sei auch Euch lieben Geschwistern, wie auch Euch theure Jugendfreundinnen (das sind die umstehenden Brautjungfern), mit denen ich viele fröhliche Stunden verlebt und durch die ich die unschätzbare Reinheit (Keuschheit) der Jugend näher kennen gelernt habe. Ich gehe jetzt über in einen anderen Stand, deshalb spreche ich auch Euch ein herzliches Lebewohl aus.

Ich danke endlich allen meinen Verwandten und Freunden, die mir näher gestanden haben, und bitte Gott, daß Er ihnen das, was ich mit meiner schwachen Kraft nicht vergelten kann, vielfältig vergelten möge, mit Seinem himmlischen Segen.

Gott segne uns Alle und gebe uns Allen Seinen Frieden! Amen."

An vielen Orten ist es Sitte, daß noch zum Schluß der

Bräutigam das Wort ergreift und für seine Braut ihren Eltern etwa folgendermaßen dankt:

„Hochverehrte geliebte Eltern! Die glückliche Stunde ist gekommen, wo ich Eure geliebte Tochter als die mir vertraute Ehegattin zu mir nehmen und sie als Gehülfin meines Lebens betrachten soll. Ich betrachte sie als eine solche, welche mir Gottes barmherzige Gnade auserkoren hat. Gott hat meine Schritte geleitet, Er hat mich in Euer Haus geführt, Gott hat ihr Herz gegen mich erschlossen, dessen Güte mich mit festen Banden an sie fesselt. Ich bin durch die Reinheit (Keuschheit) ihrer Seele und durch ihren unbescholtenen Lebenswandel an sie gekettet worden.

Wem soll ich aber den Dank nächst Gott dafür aussprechen? Ihr, theure Eltern, seid die Erzieher, die treuen Pfleger meiner Braut gewesen, und Euch gebührt nach Gott mein erster Dank. Gott der Allmächtige vergelte es Euch tausendfältig, was Ihr an mir Gutes gethan habt. Gott gebe, daß dieses Band der Liebe immer fester und fester unter uns werde! Ja, treuer himmlischer Vater! erhalte uns in Frieden und Eintracht und führe uns einst ein in das Himmelreich, das allen gläubigen Christen bereitet ist. Amen.“

Hierauf werden in aller Schnelligkeit von den Brautjungfern den sämmtlichen männlichen Hochzeitsgästen an der linken Brustseite des Rockes kleine seidene Bandschleifen befestigt und ihre Hüte mit schönen Rosmarinsträußchen geschmückt. Die sämmtlichen Brautjungfern haben ihre Parta's (Jungfernkronen) auf dem Haupte und nebenbei noch kleine Rosmarinzweige. Doch die Braut ist am allerschönsten geschmückt.

Nun setzt sich der ganze Zug in Bewegung zur Kirche; voran geht die Braut, begleitet von dem ersten Druzba (Brautführer, dem intimsten Freund des Bräutigams), nach ihr sind die Brautjungfern und so das gesammte Hochzeitsgeleite seitens der Braut nach der Rangordnung geregelt, während sich ihm das Hochzeitsgeleite des Bräutigams in der bereits geschilderten Ordnung anschließt. Der Zug wird ein Stück Weges von Musik begleitet.

Bei der Kirche angelangt, begeben sich die beiden älteren Druzba's in das Pfarrhaus, wo einer von den beiden an den Pfarrer folgende Ansprache hält:

„Hochehrwürdiger Herr, geistlicher Vater! Unsere Bitte an Eure Hochehrwürden, unser Brautpaar betreffend, ist diese: Da dasselbe nach dem

Willen Gottes in den heiligen Ehestand treten will, so möge Euer Hochehrwürden Kraft Eures Amtes dasselbe durch das Wort Gottes ehelich verbinden und ihnen den Segen der Kirche ertheilen, wofür sie Euer Hochehrwürden versprechen in Allem sich dankbar zu erweisen."

Nachdem sich nun der Zug unter Gesang, der von der Orgel begleitet wird, in die Kirche begeben, folgt der feierliche Act, die Trauung. Der Inhalt der Traurede des Pfarrers bezieht sich zunächst darauf, wie des Hausstandes einziger Felsen das Wort Gottes sei, dann geht er über auf die speciellen Verhältnisse der Brautleute, die während der ganzen Zeit vor dem Altare stehen, und fragt sie: ob sie freiwillig in den Ehestand treten wollen. Nachdem sie das bejaht, legen sie vor dem Altare knieend und sich die rechten Hände reichend folgenden Eid ab: „Ich N. N. schwöre an diesem heiligen Orte vor dem Angesichte des lebendigen allwissenden Gottes und vor diesen christlichen Zeugen, daß ich mir Dich N. N. zu meiner Ehegattin (resp. Ehegemahl nehme) und Dir auf das Feierlichste verspreche die rechte (wahre) eheliche Liebe, Treue, Geduld und Freundlichkeit (die geziemende Holdseligkeit) beständig zu erweisen und Dir mit einem christlichen tugendsamen und nachahmungswürdigen Lebenswandel voranzugehen, und Dich weder in Freud noch in Leid zu verlassen."

Nachdem jeder der Beiden diesen Eid geschworen, sprechen sie zusammen: „So helfe uns Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist. Amen." Darauf der Pfarrer, die rechten Hände der Brautleute zusammenhaltend, mit erhobener Stimme: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden" — und begleitet dies mit dem Zeichen des Kreuzes. Es folgt weiter das Gebet des neuen Ehepaares, welches dasselbe vor dem Altare knieend dem Pfarrer nachspricht, sodann die Fürbitte des Hochzeitsgeleites für eine glückliche Ehe, und zum Schluß legt der Geistliche seine Hände auf die Häupter der Getrauten und ertheilt ihnen den Aronitischen Segen.

Somit ist die kirchliche Trauung vollzogen. Das neue

Ehepaar geht hierauf um den Altar herum, indem es die Geldoblation für den Pfarrer auf den Altar oder neben denselben legt, etwas weiter an einem bestimmten Orte für den Schullehrer, für den Küster und für die Armen der Gemeinde. Aehnliches thut das gesammte Hochzeitsgeleite, und nun entfernen sich die Männer aus der Kirche und warten draußen, die Braut aber bleibt vor dem Altare stehen, die sämmtlichen Frauenzimmer des Hochzeitsgeleites versammeln sich um sie, um die besondere Einsegnung der jungen Ehefrau mit anzuhören. Der Pfarrer liest dabei das 31. Kapitel der Sprüche vor, das zum Vorbilde der jungen Ehefrau dienen soll, ermahnt sie zur Führung eines Gott wohlgefälligen christlichen Wandels, betet mit ihr, hernach beten die Frauenzimmer für sie und schließlich erhält sie den Segen der Kirche. Hierauf geht wieder die junge Ehefrau, begleitet von den sämmtlichen Frauenzimmern des Hochzeitsgeleites, um den Altar herum unter Gesang und Orgelspiel und legen von Neuem, so wie oben gesagt, ihre Geldoblationen auf die hingestellten Teller.

Hierbei ist noch zu bemerken, daß die kirchliche Trauung in der Regel in der Gemeinde der Braut vollzogen wird; ist nun der Bräutigam nicht aus derselben Gemeinde, so findet die kirchliche Einführung (oder Einsegnung: vádky, úvod) der jungen Ehefrau erst hernach (am ersten, oder zweiten, oder erst am dritten Tage nach der Trauung, je nachdem die topographische Entfernung ist) in der Kirchengemeinde des Bräutigams statt.

Aus der Kirche wird die junge Ehefrau entweder von dem Vater ihres Gemahls oder von seinem Starosta, an einigen Orten aber (besonders unter den Intelligenten) von dem Bräutigam selbst in das Hochzeitshaus geführt, während der Bräutigam von seinem Schwiegervater oder von seinem Starosta begleitet wird. Der Bräutigam geht voran, sodann folgen die Männer und nach ihnen die Frauenzimmer des Hochzeitsgeleites, an ihrer Spitze die Braut — alles in schön geregelter Rangordnung.

In dem Hochzeitshause angelangt, hält der Starosta des Bräutigams folgende Ansprache:

„Wohlangesehene biedere ꝛc. Freunde! Unter gnädigem Beistande Gottes ist die heilige Trauung unserer lieben Brautleute vollzogen. Sie haben vor dem Angesichte Gottes in Gegenwart von vielen Verwandten und Freunden sich gegenseitig die eheliche Liebe und Treue feierlichst gelobt. Ihr Bund ist zu einem unzertrennbaren Ehebunde durch den Diener am Worte Gottes eingesegnet worden. Für alle diese unaussprechlichen Wohlthaten sei unserem himmlischen Vater ein Lob- und Dankpreis von uns dargebracht! Wir bitten aber den Herrn aller Herren, den mächtigen König, daß Er dem neuen Ehepaare auch fernerhin einwohnen möge, daß Er sie segnen und immer mehr und mehr zu sich ziehen möge, damit sie in treuer unveränderlicher Liebe und Eintracht leben, den herrlichen Namen Gottes rühmen, im Guten wachsen und das Reich Gottes fördern helfen. Ja Gott gebe uns Allen Seinen himmlischen Segen und leite uns durch Seinen heiligen Geist wie auf unserer ganzen Lebensbahn, so auch ganz besonders während dieser Hochzeitsfeierlichkeiten. Amen."

Hierauf stellt sich die Braut mit folgender Anrede ihren Schwiegereltern vor:

„Hochverehrte, geliebte Eltern! Aus meines Vaters Hause komme ich, durch den heiligen Bund der Ehe mit Eurem lieben Sohne verbunden, um mich Eurer elterlichen Liebe zu empfehlen. Von nun an bin ich Eure Schwiegertochter; deshalb bitte ich Euch: betrachtet mich auch Ihr von nun an als eine solche, nehmet mich freundlich in Eure Hausgemeinschaft auf, und seid überzeugt, daß es mein Bestreben ist, mich stets als eine treue und gehorsame Tochter Euch gegenüber zu erweisen. Hierzu helfe mir Gott nach Seiner barmherzigen Güte und Gnade. Amen."

Der Starosta der Braut:

„Wohlangesehene ꝛc. Gelobet sei Gott der Herr für Seine unaussprechliche Güte und Gnade, daß Er Euch, theurer Hochzeitsvater, Euch, liebe Hochzeitsmutter, und uns alle insgesammt in Gesundheit, Frieden und Freudigkeit dies schöne Hochzeitsfest hat erleben lassen. Wir wünschen von Herzen, daß Er auch fernerhin diesen Seinen Segen, Gesundheit, Friede und Freudigkeit Euch und uns allen schenken möge, und daß Er ganz besonders unserem lieben Principal (Bräutigam) und seiner geliebten Brautgattin die Gabe des heiligen Geistes verleihen möge, daß sie in ihrem ehelichen Leben freudig und gesund recht viele Jahre in Eintracht verleben mögen zu unser aller Freude.

Indem ich nun zufolge Eurer freundlichen Einladung hier in diesem Hause der Freude mit meiner Legion (er vertritt alle Gäste seitens der Braut) erscheine, so wünsche ich nur noch, daß Gott der Herr dem begon-

nenen Eingang der Hochzeitsfestlichkeit einen glücklichen Fortgang und Ausgang verleihen möge."

Die Hochzeit selbst dauert gewöhnlich 3 Tage, wobei sich ein starker höchst ehrenwerther Familiensinn zeigt, man unterhält sich in harmloser Weise und treibt viel schöne sinnige unschuldige Dinge. Die Hauptgastmahle sind in der Regel Abends, und zwar an vielen Orten am ersten Tage im elterlichen Hause der Braut und an den folgenden in dem des Bräutigams. Das neue Ehepaar sitzt beim Tische in der Mitte, um von allen Hochzeitsgästen leicht gesehen zu werden, wobei die Braut von ihren Brautjungfern umgeben ist, der Bräutigam aber von den Družba's. Die übrigen Hochzeitsgäste setzen sich an die ihnen von den beiden Starosta's angewiesenen Plätze, und die Starosta's, welche überhaupt während der ganzen Hochzeit die Rangordnung und die Disciplin aufrecht erhalten, präsidiren. Es geht Alles nach altväterlicher Tafelsitte in der schönsten Ordnung vor sich. Der Pfarrer und Lehrer des Ortes nehmen auch in der Regel an dem Hauptmahle der Hochzeit Antheil, wobei der Lehrer den Gesang leitet und der Pfarrer das Gebet spricht. Das patriarchalische Wesen der Slovaken giebt sich auch darin kund, daß bestimmte Speisen bei jeder Hochzeit sein müssen. Ein durch nichts forcirtes, geselliges Vergnügen ist überall wahrzunehmen, es wird bei dem Essen viel gesprochen bald in ernster, bald in heiterer Stimmung, namentlich wird sehr viel gescherzt und gesungen.

Die Speisen und die Getränke werden von den Hochzeitsdienern (Junggesellen, 2 — 4 von den jüngeren Freunden des Bräutigams) aufgetragen. Beim Beginn des Hochzeitsmahls spricht der erste der Hochzeitsdiener:

„Wohlangesehene ꝛc. Freunde und Hochzeitsgäste! Lob und Ehre sei Gott dem Allmächtigen und Allgütigen dafür, daß Ihr Euch durch Seine Gnade so gesund und vergnügt in diesem Hause der Freude versammelt habt. Der allmächtige Gott gebe, daß Ihr hier in Liebe und schöner Eintracht mit einander verweilen möget, wobei Euch unser wohlangesehener ꝛc. Hochzeitsvater bittet, daß Ihr diese Gaben Gottes (— die drei anderen Hochzeitsdiener stehen neben ihm mit gefüllten Schüsseln für die Gäste —)

gerne annehmet, dabei aber Gottes des Herrn nicht vergesset, damit Ihr einst nach dieser irdischen Hochzeit alle des ewigen Mahls und der ewigen Hochzeit theilhaftig werdet, wo man zu uns mit den schönen lieblichen Worten sprechen wird: Esset und trinket an meinem Tische in alle Ewigkeiten. Amen."

Bei Tisch wird auch zu verschiedenen Zwecken Geld gesammelt, z. B. für die Wirthschaft der neuen Ehefrau, für die Musiker, für die Köchinnen (dies Letztere in einer sehr spaßhaften Weise) u. s. w., wobei entsprechende Ansprachen gehalten werden. So z. B. begeben sich nach dem Essen die zwei jüngeren Hochzeitsdiener mit einem oder mehreren reinen Handtüchern und mit frischem Wasser zu den Gästen und einer derselben spricht beim Eintritt in das Speisezimmer zu den Hochzeitsgästen Folgendes:

„Wohlangesehene ꝛc. Hochzeitsgäste! Nun Ihr die Gaben empfangen aus der Hand des Herrn, für die Ihr auch Gott dem Herrn gedankt habt, so kommen auch wir Hochzeitsdiener zu Euch noch mit frischem Wasser und diesen Handtüchern, damit Ihr Eure Hände waschen und sie daran trocknen könnt."

An einigen Orten ist noch ein Zusatz hierzu: „Wobei wir Euch nach Vermögen um eine kleine Gabe bitten." Dies Geld wird gewöhnlich für die Hochzeitsmusik verwendet, bei welcher die frische und fröhliche Jugend mit großer Geschicklichkeit ihre Nationaltänze aufführt.

Während des Hauptfestmahles wird von einer Deputation der Jungfrauen des Ortes der Braut eine prächtige Jungfernkrone als ein Zeichen ihres jungfräulichen Sieges, als ein Ehrenzeichen der Freude über ihren keuschen jungfräulichen Wandel — dargebracht und auf den Tisch vor das neue Ehepaar unter schönem lieblichen Gesange hingestellt. An dieser Krone brennen sehr viel Lichter und sind verschiedene Geschenke angehängt und unter sie beeilen sich die sämmtlichen Hochzeitsgäste ihre sinnigen Geschenke für die neue Ehefrau hinzulegen.

Besonders hervorzuheben ist weiter die Herabnahme des Brautkranzes.

Am ersten Abende nach der kirchlichen Trauung versammeln sich die sämmtlichen Hochzeitsgäste um 10 — 11 Uhr in dem Speisezimmer des Hochzeitshauses, die Braut von ihren Brautjungfern geführt setzt sich in der Mitte der Stube auf einen für sie besonders bestimmten Stuhl nieder und der erste Družba (der sie zur Trauung in die Kirche geführt hat) stellt sich mit einem Spieß oder Säbel vor sie und spricht:

„Hochverehrte Frauen Matronen und Ihr (oder Du) ehrbare und tugendsame Jungfrau Braut (das ist das letztemal wo die Braut als Jungfer*) angeredet wird) mit Euren (oder Deinen) Brautjungfern! An Euch richte ich meine Bitte, um die Erlaubniß, zu Euch einige Gott gefällige Worte sagen zu dürfen, in der Hoffnung, daß Euch dieselben auch angenehm sein werden.

Ich vergleiche diese unsere Jungfrau Braut mit einem grünen Zweige, welcher, wenn er aus dem Schooße der Mutter Erde aufsproßt, so heranwächst, daß er dann seine grünen Aeste und Blätter zerlegt und ausbreitet, an welchen die herrlichsten Blüthen wie Kronen aufblühen.

Gerade so verhält es sich mit unserer Jungfrau Braut, indem dieselbe aus dem ehrsamen Leibe ihrer hochverehrten Mutter stammend, herangewachsen ist bis zu einer Höhe, wo ihr Gott nun dies Glück beschieden, daß sie ihre jungfräulichen Blüthen ablegt, indem sie in den Stand der heiligen Ehe eintritt, sich daher so wie der grüne Zweig in ein blühendes Bäumchen umwandelt. Sie muß nun ihre Jungfernkrone (Parta) sammt dem schönen grünen Brautkranze ablegen und dieselben mit der Haube als einer Blüthe vertauschen.

So bitte ich Euch denn, Ihr hochverehrte Frauen Matronen, die Ihr an der Seite unserer ehrbaren und tugendsamen Jungfrau Braut steht (das sind in der Regel die Ehefrauen der zwei Starosta's und sie werden panie Starejšie genannt), nehmet ihr von dem ehrsamen Haupte die Jungferkrone und den Brautkranz ab, und steckt dieselben auf mein Schwert."

Dies thut in der Regel die Ehegattin des Starosta seitens der Braut, während die Ehegattin des Starosta seitens des Bräutigams die von ihr der Braut geschenkte zierliche Haube auf den Kopf der jungen Frau setzt. Der ganze Act wird von einem äußerst lieblichen Gesange der Brautjungfer begleitet, in

---

*) Bei uns Slovaken heißt die Braut vor ihrer Behaubung (čepčenia) Jungfer Braut: mladucha, und nach der Behaubung Brautgattin: nevesta.

den zum Schluß alle Versammelten mit einstimmen. Dies Alles geschieht in einer sehr ernsten Stimmung, so daß das der Braut gewöhnlich heiße Thränen ablockt. Die Braut bleibt nun in der Haube auf dem Stuhle sitzen und nach dem vollendeten Gesange spricht der Družba weiter:

„Geehrte Braut! Seid nun guten Muthes und fürchtet weder Unglück noch Gefahr, denn der Herr verläßt Euch nicht. Ich nehme Euch nun kraft meines Amtes die Jungferkrone und den Brautkranz ab und wünsche, daß Ihr, wie Ihr diese Ehrenzeichen der Jungfräulichkeit in Ehren getragen, so auch die Haube tragen, Euch unter derselben treu, fromm und ehrlich verhalten, und des göttlichen Segens in reichem Maße an Leib und Seele sammt Eurem lieben Gatten theilhaftig sein möget. Amen."

An andern Orten redet der Družba bei diesem Acte nur die Braut an:

„Ehrbare und tugendsame Jungfrau Braut! Da Dir Gott der Herr die Gnade geschenkt hat, daß Du Deine jungfräuliche Krone bis zu dieser Zeit in Ehren tragen konntest, wo Du dieselbe mit einer anderen umzutauschen gedenkst: so bitte ich Dich herzlich um die Erlaubniß, daß ich kraft meines Amtes als Brautführer Dir diese Krone und den Brautkranz, als Zeichen der Jungfräulichkeit, mit meinem Schwerte abnehmen darf, wobei ich mir erlaube, den innigen Wunsch auszusprechen, daß Dir, so wie Du diese Krone trugst, einst nach vollendeter Laufbahn die Krone der ewigen Herrlichkeit zu Theil werden möge. Amen."

Die an den Družba abgelieferten Sachen, Jungfraukrone und Brautkranz, gehören eigentlich von Rechtswegen ihm an, doch fast durchgängig giebt er die kostbare Parta (Jungferkrone) der jungen Ehefrau wieder zurück, welche sie sich Zeit ihres Lebens als ein theures Andenken an ihre keusche Jungfräulichkeit aufzubewahren sucht, den Brautkranz aber bekommt der junge Ehegatte zum Andenken an seine Hochzeit.

Dem Behaubungsacte (čepčenia) wohnen an den meisten Orten auch die beiden Starosta's, der Vater der Braut und ihr Schwiegervater bei. Die Družba's entfernen sich nun nach ihrer Amtsverrichtung, die übrigen Versammelten aber bleiben beisammen. Hernach folgen die Glückwünsche an die junge Frau und ein kleiner Schmaus, und während desselben wird auch der Bräutigam herbeigerufen, indem ihm anstatt seiner

8*

nun behaubten jungen Ehegattin in scherzhafter Weise eine andere (gewöhnlich eine alte) Frau, ebenfalls in einer schönen Haube vorgestellt wird, ob er sie als seine Frau anerkennen wolle, und erst nach einer Weile wird ihm seine rechte junge Gemahlin vorgeführt. Das Ganze dauert nur kurze Zeit und die Hochzeitsgäste gehen auseinander.

Den darauf folgenden Tag wird nun die Braut (mladá nevesta) in ihrer schön gezierten Haube den sämmtlichen Hochzeitsgästen vorgestellt und in der Regel muß sie sich zu einem Ehrentanz mit Jedem der männlichen Hochzeitsgäste verstehen, wobei der Schwiegervater den Anfang macht.

Wie schon obenerwähnt, währt die Hochzeit durchgängig 3 Tage lang, und in früheren Zeiten soll sie noch länger (7 Tage lang nach dem Vorbilde Richter 14, 12. 17.) gedauert haben. Jedoch darf man nicht etwa annehmen, daß die Hochzeitsgäste immerwährend beisammen sind, sie verrichten vielmehr an den zwei letzten Tagen ihre Hausgeschäfte in aller Ruhe und versammeln sich erst Abends zu den Gastmahlen; nur die junge Welt besucht mehr das Hochzeitshaus, wo sie sich unter Aufsicht des Starosta's mit Tanz und Gesang unterhält.

Zum Schluß der Hochzeitsfestlichkeiten sind alle Gäste in schön geregelter Ordnung beisammen und der Starosta seitens der Braut hält folgende Ansprache an den Hochzeitsvater:

„Wohlangesehene ꝛc. Wir danken von ganzem Herzen für die Gaben unseres allgütigen Gottes und Herrn. Ein schönes Sprichwort sagt: Undankbar ist der Mensch, der für die empfangenen Wohlthaten nicht zu danken weiß. Solche Undankbarkeit gefällt Gott dem Herrn nicht; und wie sich die Finsterniß vom Licht unterscheidet, so unterscheidet sich ein undankbarer Mensch von einem dankbaren. Auch wir haben von Euch bei den nun verlaufenen Hochzeitsfestlichkeiten Wohlthaten empfangen, darum schickt es sich, dafür zu danken. Und so danken wir denn vor Allem unserem gnädigen Gott, daß Er uns vor Allem Unglück seitens der Menschen und des Teufels geschützt hat; sodann danken wir herzlich auch Euch für die Gaben, die Ihr uns vorgelegt habt, und wünschen zugleich, Gott der Herr möge Euch alle Gaben hundertfältig vergelten, Eure Vorrathskammer, die

Ihr um unsertwillen geleert habt, möge Er wieder reichlich füllen, Euer ganzes Haus gnädiglich segnen und Euch mit uns Allen nach diesem eitlen Leben das ewige selige Leben erlangen lassen. Amen."

Ferner dankt der erste Brautführer im Namen aller seiner Jugendgenossen:

„Wohlangesehene ꝛc. Lob und Ehre sei Gott dem Herrn dargebracht für die unaussprechlich große Gnade, daß er Euch so weit geholfen, daß Ihr diese Hochzeitsfeier nun glücklich und freudig habt vollenden können. Nun habe ich auch mit meinen Jugendgenossen viele Wohlthaten bei dieser Gelegenheit empfangen, Ihr habt uns gespeist und getränkt und uns auch viele fröhliche vergnügte Stunden bereitet. Für alles dies sagen wir Euch unseren herzlichsten Dank. Der allmächtige gnädige Gott wolle Euch dies reichlich vergelten, und wie das neue Ehepaar, so auch Euer ganzes Haus immerdar segnen. Wir geloben Euch auch künftighin nicht bloß dankbar, sondern auch dienstfertig zu sein. Sollten wir aber für diesmal unserer Aufgabe nicht genug entsprochen haben, oder ließen wir uns etwas zu Schulden kommen, so bitten wir Euch, dies mit dem Schleier christlicher Liebe bedecken zu wollen."

Hierauf folgt das Schlußwort des Starosta seitens des Bräutigams:

„Wohlangesehene biedere und hochgeschätzte Freunde! Für Eure christliche Liebe und Freundlichkeit (eigentlich Freundschaft) danken wir sehr. Ihr habt nicht nur den Wunsch und die Bitte unseres hochgeschätzten Hochzeitsvaters und unseres lieben Principals (Bräutigams) erhört, sondern auch Alles wacker vollbracht, was Ihr übernommen hattet. Damit habt Ihr uns Allen eine erfreuliche Wohlthat erwiesen. Gott der Allmächtige und Gnädige belohne Euer Bemühen überschwenglich. Indem wir Euch nun in Frieden entlassen, befehlen wir Euch Alle Seinem mächtigen Schutze und Seiner unergründlichen Güte und Barmherzigkeit. Amen."

Dies ist das Bild der slovakischen kirchlich-volksthümlichen Hochzeitsgebräuche. Sie sind sowohl unter den 1/2 Mill. Lutheranern als auch unter den 2 Mill. Katholiken im Gange, doch haben sie sich bei den ersteren reiner erhalten. Es ist ja aus der Kirchengeschichte bekannt, daß das gesammte slovakische Volk zu Ende des 16. Jahrhunderts lutherisch geworden war und daß erst zufolge der durch die Jesuiten veranstalteten fürchterlichen Religionsverfolgungen, ganz besonders aber

durch die schreckliche zehnjährige Verfolgung unter Leopold I. (1670—1681) der weit größere Theil derselben, ja beinahe das ganze Volk katholisch geworden ist. Der Zug zu der durch Luther gereinigten Kirche giebt sich indessen unter den Slovaken durchgängig kund und in vielen durch die Gewalt katholisch gewordenen Gegenden finden sich noch die alten guten evang. Schriften vor.

Wie die dargelegten Hochzeitsgebräuche, so ist auch das ganze patriarchalische Wesen der Slovaken gewiß ein nicht hoch genug anzuschlagender Schatz für die Kirche.

Es ist etwas überaus Liebliches, ein slovakisches, alterthümlich-patriarchalisch eingerichtetes Bauernhaus sich näher anzusehen. Ich kannte und besuchte z. B. in meinen Kindheitsjahren ein Haus, in welchem 6 Ehepaare mit ihren zahlreichen Kindern in der schönsten Eintracht zusammen lebten und an einem Tische aßen, unter denen Gottesfurcht, Fleiß, Friede und Freude wohnte, so daß sich unter den 32 Hausgenossen Jeder sehr glücklich fühlte. An der Spitze der alte ehrwürdige Hausvater mit seiner umsichtigen Gemahlin, die das Regiment des Hauses führten, die gemeinsame Kasse verwalteten, die Hausandachten leiteten u. s. w.

Es herrscht große Pietät im Familienleben der Slovaken. Und solch' ein christlicher Hausstand hat auch einen besonderen Segen der Gottseligkeit. In den weniger fruchtbaren Gegenden, welche die Slovaken bewohnen (es ist das die Karpathengegend von Preßburg an bis nach Kaschau hin), wird ihnen das tägliche beschwerliche Arbeitsleben zur Lust, schöne Familienfeste werden in aller Trautheit gefeiert, es kommt Jeder dem Anderen zuvor und Einer trägt des Anderen Last, Jeder bestrebt sich, zu dem gemeinsamen Wohlstande nach Kräften gewissenhaft beizutragen, während der alte Vater oder der älteste Bruder das Ganze regiert. In diesem theokratischen Wesen der Familie ruht allerdings die Unterordnung der gesammten, auch der verheiratheten Familienglieder unter das Haupt des Hauses,

wobei sie sich aber durchaus nicht als Unterdrückte fühlen, denn es werden gemeinschaftliche Berathungen in allen wichtigeren Angelegenheiten immer zur rechten Zeit gepflogen, und indem die Gottesfurcht unter ihnen wohnt, so herrscht unter ihnen auch ein gemeinsamer Geist, sie bilden einen einheitlichen Organismus. Ja im gewissen Sinne kann man sagen, daß selbst der ganze Ort Eine große Familie bildet. Daher wird auch der Pfarrer von seinen Gemeindegliedern noch jetzt an sehr vielen Orten „Herr Vater" oder „Herr Väterchen" (pán tatíček) genannt. Das ist aber noch an größeren Orten wie an kleinen durchgängig Sitte, daß, wenn Einer der Bauern ein neues Haus oder eine Scheuer rc. baut, die Bewohner des Ortes bei ihm zusammen kommen, ihm bei dem Bau unentgeltlich helfen, so daß er nur den Baumeister zu bezahlen hat. Oder hat Einer der Bauern an seinem Eigenthum einen beträchtlichen Schaden auf eine unverschuldete Weise erlitten, so helfen ihm die Ortseinwohner, Jeder nach seinen Kräften.

Das schöne patriarchalische Wesen war in früherer Zeit unter den Slovaken durchgängig zu finden. Aber wie viel hat die bekannte magyarische Strömung und die sogenannten „Intelligenten" unter den Slovaken, ganz besonders aber der slov. Adel, der sich, mit nur sehr wenigen Ausnahmen, jener Strömung durchgängig anschließt und von der Kirche Jesu Christi gar nichts wissen will, — wie viel hat diese Strömung nicht schon verdorben! Namentlich in der neuesten Zeit drohen uns Slovaken die mit aller Schlauheit betriebenen magyarischen Unionsbestrebungen, welche dahin hinauslaufen: eine neumodische patriotisch-magyarische Nationalkirche zu gründen, — mit der größten Gefahr. Diese Bestrebungen drohen Alles, was Evangelisch heißt, bei uns in Ungarn zu vernichten. Doch wir stehen unter dem allmächtigen Schutze des dreieinigen lebendigen Gottes, und in diesem Glauben rufen wir mit Luther den magyarischen und magyaronischen (den magyarisirten Slovaken und Deutschen, die un-

sere ärgsten Verfolger sind) Unionskoryphäen mit gehobener Stimme zu: „**Das Wort sie sollen lassen stahn!**"

Hier brechen wir für jetzt ab mit der inbrünstigen Bitte: Gott wolle dem bewährten slovakischen Märtyrervolke immer mehr und mehr aufrichtige und treue Freunde erwecken! Er wolle besonders gnädiglich die Herzen der Glaubensbrüder im evang. Deutschland den durch große Armuth gedrückten, verlassenen und von den Magyaren und Magyaronen hart bedrängten luth. Slovaken recht geneigt machen, damit sie, zu Hause vergessen, im Auslande mehr und mehr warme Theilnahme, anhaltende Fürbitte, brüderlichen Trost und eine wahrhaft christliche Hülfe finden mögen!

Das walte Gott! Amen!

II.

Zeitgeschichtliches.

Die Unternehmungen der sogenannten Autonomen in Ungarn gegen die ev.-luth. Slovaken.

Innerhalb der ev.-luth. Kirche Ungarns giebt es seit 3 Jahren zwei scharf markirte und sich feindlich gegenüberstehende Parteien, die der „Autonomen" und die der „Patentisten". Beide sind hervorgerufen durch das auch in Deutschland hinreichend bekannte k. k. Patent vom 1. Sept. 1859, welches für die zerfahrene luth. Volkskirche in Ungarn die bisher von ihr vergeblich angestrebte einheitliche Verfassung hätte anbahnen sollen. Ueber die Patentwirren haben zu ihrer Zeit die verschiedenen kirchlichen und politischen Zeitschriften ausführlich berichtet und ich habe im Zusammenhange die unerquicklichen Patentkämpfe in meinem Buche: „Die ev.-luth. Kirche Ungarns in ihrer geschichtl. Entwicklung" bis zu Ende März 1861 (also noch über die Zeit hinaus, wo die sogenannten Autonomen siegten und wo die Freunde des Patentes in gewaltiger Minorität blieben) dargelegt.

Bekanntlich hat die magyarische politisch-nationale Agita-

tion bereits im Mai 1860 bewirkt, daß Se. Majestät unser Allergnädigster Kaiser und König durch ein Handschreiben v. 15. Mai 1860 an den damaligen Gouverneur Ungarns, den General-FZM. Ritter v. Benedek, die Durchführung des Patentes aufgegeben und uns freigestellt hat, unsere Kirche selbst zu organisiren. In diesem allerh. Handschreiben wurde aber zugleich angeordnet, daß diejenigen Gemeinden, Seniorate und Superintendenzdistrikte, die sich bereits nach der Ministerialverordnung vom 2. Sept. 1859 constituirt hatten, in keiner Weise beunruhigt werden dürften. Zu der Zeit, als das k. k. Handschreiben erschien, waren von den 548 Kirchengemeinden, aus welchen unsere Volkskirche besteht, nur noch 30, die sich ganz entschieden gegen die Septembergesetze (nämlich gegen das k. k. Patent v. 1. Sept. und gegen die Verordnung des Cultusministeriums v. 2. Sept. 1859) erklärten, während 341 Kirchengemeinden mit 466,898 Seelen bereits organisirt und die übrigen mit der Constituirung beschäftigt waren. Indeß es dauerte nicht lange, als es den Magyaren und Magyaronen (denjenigen Slovaken und Deutschen, die sich auf die Seite der Magyaren gestellt und sich magyarisirt haben) gelang, auf dem Wege der von ihnen planmäßig eingeleiteten und durch nichts weniger als edle Mittel betriebenen Desorganisation gegen die Septembergesetze einzunehmen. Es sind da haarsträubende Sachen vorgekommen. Namentlich auf das slov. Volk, welches die Septembergesetze mit der größten Freude begrüßt hatte, warfen die Anarchisten ihre Netze und Stricke, um dasselbe per fas et nefas von der guten Ordnung wegzubringen. Und dies ist ihnen auch gelungen bis auf 25 Gemeinden, welche sich unter der Leitung des Prof. Dr. Kuzmány, als des Superintendenten, und des Dr. Hurban, als Consistorialrathes, befinden. Dieses kleine Heer nun wird von seinen Feinden als Patentpartei oder Patentisten (auch Patentalisten) bezeichnet, während die übrige große Masse sich anmaßend den Namen der Autonomen beilegt. Diese Bezeichnung ist ebenso un-

richtig als lächerlich, da eben allein die nach den Septembergesetzen constituirte Superintendenz die von unseren Vätern geerbte kirchliche Autonomie auf eine rechte Weise ausübt, während die sogenannten Autonomen, unter dem Vorwande, die Autonomie unserer Volkskirche gegenüber der Octroyirung der Septembergesetze schützen zu wollen, unsere Kirche und ihre Autonomie der wildesten, noch nie dagewesenen Anarchie preisgaben und geben und unsere Kirche auch für die fernere Zukunft in den Dienst des magyarischen Nationalitätsschwindels gestellt wissen wollen. Unter den Anführern dieser Partei sind wilde Magyarisanten, Unionisten, Anarchisten und Revoltanten reichlich vertreten, aber kaum welche von den treuen Bekennern der ev.-luth. Kirche und von aufrichtigen Freunden der wahren kirchlichen Autonomie. Davon werden wir uns noch mehr überzeugen, wenn wir uns ihr Treiben etwas näher ansehen.

Schon die Wahl ihrer Superintendenten beweist es klar, wo sie hinwollen. Die magyarischen Unionsmänner, welche eine neue magyarisch-national-patriotische Kirche gründen wollen, verstanden es, unseren Gemeinden lauter Magyaronen, die ärgsten Feinde des slav. und deutschen Volkes, zu Superintendenten aufzudringen. Zur Charakteristik dieser Männer mag Folgendes dienen: Der älteste von ihnen, Haubner, Superintendent in dem Distrikte jenseits der Donau, wurde wegen seiner Betheiligung an der Revolution im J. 1848/49 vom Fürsten Windischgrätz zu sechsjährigem schweren Kerker verurtheilt und erst nach zweijährigem Gefängniß wurde er von Sr. Majestät dem Kaiser amnestirt. Der zweite, Super. in dem Theißdistrikte, Mádai, war unmittelbar vor seiner Wahl als Störer der öffentlichen Ruhe aus dem Gefängniß entlassen. Der dritte, Székács, Super. in dem Bergdistrikte, wohnte in den Patentwirren einer gesetzwidrigen Versammlung bei, welche von einem Staatscommissarius aufgehoben werden mußte, und in seinem bombastischen Gebete daselbst hat er sich mit Christo

verglichen.*) Dieser hat 200,000 luth. Slovaken unter seiner Leitung und versteht das Slavische nicht, ja in einem Kreise äußerte er sich satyrisch: „Ich bin ein großer Patron der Slovaken: nach meinem Tode werden sie mir wegen meiner Verdienste um sie wahrscheinlich ein Grabdenkmal aus Schnee errichten". Und der vierte, Sztromßky, Super. in dem Distrikte diesseits der Donau, war seines Amtes als Superintendent unmittelbar nach der Beilegung der Revolution 1848/49 vom General v. Haynau entsetzt und nun nach dem 15. Mai 1860 warf er sich eigenmächtig dem Distrikte zum Superintendenten auf.

Die Superintendenten Haubner und Sztromßky haben jetzt keinen Amtseid geleistet, weil sie bereits vor 1850 Superintendenten waren; die zwei neuen aber, Székács und Mádai, haben eine neue Eidesformel aufgestellt. Es war nämlich bisher noch immer in großem Ansehen der Beschluß der berühmten Sileiner Synode v. J. 1610, wo das luth. Bekenntniß unverkümmert vertreten ist. Diese neumodischen Superintendenten schafften nun den Eid auf den dreieinigen Gott und auf die symbolischen Bücher ab, erwähnen in ihrem Eide unbestimmt den Einen Gott, und anstatt die symbolischen Bücher oder wenigstens die unveränderte Augustana zu nennen, versprechen sie „das Wohl der ev. Kirche nach Kräften fördern zu wollen", ohne die Augustana, über deren Aufrechthaltung sie wachen sollen, bestimmt anzuführen. Aus Allem aber ist klar zu ersehen, daß sie die variata meinen. Denn offenbar handelten sie da nach dem Zay'schen Unionsvorschlage vom J. 1843, wo es (S. 14) gerathen wird, „den durch unsere Pre-

*) Bei einem Diner im Hause des Generals v. Benedek hat wieder 1860 der Superintendent Székács diesen mit Christo verglichen, indem er in einem Toast Folgendes sagte: „Als Jesus, der Retter Israels, eingezogen, hat ihn das Volk mit dem Zeugnisse und mit dem Rufe begrüßt: Benedictus, qui venit in nomine Domini! und das heißt zu deutsch: Benedek kam zu uns im Namen des Herrn!"

diger, Schullehrer und kirchlichen Würdenträger auf die Symbole zu leistenden Eid gänzlich aufzuheben." An diesem Unionsvorschlage hat auch der jetzt zum Superintendenten erhobene Pesther magyarische Pfarrer Székács gearbeitet und seinen Namen unter das Schriftchen selbst gezeichnet.

Außerdem haben sich diese zwei Superintendenten eidlich verpflichtet, auf ausführliche (auf die ihnen von den autonomen Herren „vorgeschriebenen und vorzuschreibenden"!) Instructionen, nach welchen sie amtiren wollen. Und da steht schon klar, was die sogenannten Autonomen beabsichtigen. Die Superintendenten verpflichten sich (Instr. I. 5) ganz im Sinne des obenerwähnten Unionsvorschlages, „die alten Ceremonien und kirchlichen Gebräuche, die (nach ihrer Meinung) als Ueberreste eines finsteren Zeitalters dem Aberglauben und der Heuchelei fröhnen, abzuschaffen"; in unsere Gemeinden „neue Agenden und Gesangbücher", in die Schulen aber „neue Catechismen im Geiste des Fortschrittes" einzuführen (6). Was aber die Hauptsache ist, sie verpflichten sich eidlich (Instr. II. 2., wo behauptet wird, daß die zwei protestantischen Kirchen ohne allen Grund*) von einander getrennt sind), die Union zwischen der luth. und ref. Kirche Ungarns durchzusetzen. Und um auf diesem Wege sobald als möglich die bereits vom Grafen Zay angebahnte magyarisch-national-patriotische Kirche fertig zu bringen, soll jeder Superintendent bei

*) Székács war 1843 noch anders gesinnt, da es in dem auch von ihm herausgegebenen Unionsvorschlage S. 17 heißt: „Zu den zu beseitigenden Hindernissen (der Durchführung der angestrebten magyar. Union) rechnen wir die das Gemeinvolk noch immer umhüllende Dunkelheit in Hinsicht der Union. Dem zu Folge sollte durch die Superintendenzen an alle prot. Prediger eine Verordnung erlassen werden, daß sie sich bei jeder Gelegenheit, insbesondere aber bei dem h. Abendmahl, bei der Confirmation, wie auch bei anderen wichtigen Feierlichkeiten, bemühen sollen, das Volk aufzuklären, ja zu überzeugen, daß der Unterschied zwischen beiden Glaubensconfessionen sehr gering und unwesentlich sei."

dem Examen der Predigtamtscandidaten darauf sehen (Instr. V. 9), ob der Candidat die magyarische Sprache inne hat, und erst secundo loco steht es, ob der Candidat auch der Sprache (der slov. oder der deutschen) mächtig sei, in welcher er „die Religion zu lehren hat".

Diese Instructionen ließ man natürlich nur in der magyarischen Sprache drucken, damit die halbe Million lutherischer Slovaken und die über 200,000 deutschen Glaubensbrüder in Ungarn nicht erfahren, welche Pläne die autonomen Stimmführer mit der luth. Kirche im Sinne haben.

Die Proteste, welche einige treue luth. Pfarrer gegen dies Treiben sogleich einzulegen wagten, blieben erfolglos. Der ungar. constitutionelle Liberalismus durfte es ja nicht erlauben, daß die bekenntnißtreuen luth. Anführer ihr Recht bekommen. Der Super. Prof. Dr. Kuzmány sah sich sogar genöthigt, Ungarn zu verlassen und sich nach Wien zu begeben, weil er in der Blüthezeit der ungar. Constitution seines Lebens nicht sicher war. Mehrere der tüchtigsten Geistlichen wurden derart insultirt, daß sie ihr Amt niederlegen und sich aus dem Lande entfernen mußten. Ich kann die Lage der treuen Pastoren aus dieser Zeit nicht besser charakterisiren, als wenn ich die Worte eines Gömörer Pfarrers anführe. „Ach! (schrieb er der slav. K. Z.) wahrlich, viele von uns, hätten sie nicht eine zahlreiche Familie, möchten lieber als Missionäre unter die Wilden nach Afrika gehen, als in solch' einer harten Lage auch fernerhin zu verbleiben, ja lieber möchten sie unter die Kalmuken und Baschkiren gehen, als in der Mitte der Herren bei den sogenannten autonomen Conventen sich sehen lassen". Und den christlichen Geist der autonomen Anführer zeigt der Jubel, das brausende und frohlockende magyar. „éljen!" auf den Distriktualconventen, als daselbst referirt wurde, wie man dem Super. Kuzmány eine Katzenmusik veranstaltet, Fenster eingeschlagen und an sein Haus einen Galgen gemalt hatte.

Ueberhaupt alle sogenannten autonomen Convente be-

schäftigten sich hauptsächlich mit der Erfindung von Mitteln, wie man die treuen luth. Stimmführer stürzen, gänzlich vernichten und das kleine Häuflein unter dem Super. Dr. Kuzmány zersprengen könne.

Doch Eins mußte da noch vorangehen, die Wahl eines Superintendenten, der das Slavische inne hätte, weil die Stimmen gegen das an den luth. Slovaken begangene Unrecht von verschiedenen Seiten nur zu laut wurden, daß es unter 830,000 Lutheranern Ungarns ½ Mill. Slovaken gebe, die keinen Superintendenten hätten, der mit ihnen in ihrer Sprache ordentlich verkehren könnte. So dankte denn der Super. Sztromßky ab und an seine Stelle creirten die Autonomen im Juli 1861 den Preßburger Pfarrer Geduly zum Superintendenten in dem Distrikte diesseits der Donau, einen Mann, dem in seiner Candidatenzeit deshalb der selige Super. Dr. Szeberinyi die Ordination verweigert hatte, weil er offenkundig der gröbsten Sünden gegen das 6. Gebot beschuldigt wurde. Da sich nun die meisten der nach den Septembergesetzen organisirten Gemeinden in dem Distrikte des Super. Geduly befanden, so hat dieser schon im August 1861 von dem Generalconvente (von der Generalversammlung aller 4 autonomen Superintendenzdistrikte) in Pesth den Auftrag erhalten, auch diese zu desorganisiren und in den Bereich der magyar. Anarchie mit hinein zu ziehen.

Bevor Geduly an die Ausführung des ihm gewordenen Auftrages sich gewagt hatte, hielt die organisirte Superintendenz (die sogenannten Patentisten) unter der Leitung des Super. Dr. Kuzmány und Dr. Hurban den 27. Nov. 1861 ihren Distriktualkonvent in Alt-Tura (im Neitrauer Kom.) ab, von dem auch diese Zeitschrift (1862, S. 119 ff.) berichtet hat. Hier wurde unter Anderem beschlossen, seitens der gesetzlich organisirten Preßburger Superintendenz, als des Distriktes des Dr. Kuzmány, eine feierliche Erklärung in Bezug auf das Glaubensbekenntniß öffentlich abzugeben, um durch dasselbe den feindlichen Beschuldigungen und Verleumdungen der Autono-

men (als ob die Patentisten eine Sekte bildeten) entgegen zu treten.

Geduly legte denselben Eid ab, welchen seine 2 autonomen Collegen Székács und Mádai schon vorher geleistet haben, obwohl ausdrückliche Verwahrungen gegen diese neumodische Eidesformel von mehreren Seiten in Ungarn schon vor Geduly's Wahl sich vernehmen ließen.*) Sobald sich nun die Nachricht über diesen Eid in dem Distrikte verbreitet hatte, entstand eine große Unruhe in mehreren Senioraten. Der Super. Geduly ließ sich mit mehreren luth. Anführern unter den Slovaken auf eine Polemik ein.

Anstatt nun, daß Geduly die organisirten Gemeinden in den Bereich seiner Superintendenz eingezogen hätte, haben sie sich eben zufolge der in der slav. Kirchenzeitung hinsichtlich des von ihm geleisteten Eides geführten Polemik — von Geduly losgesagt und sich der Superintendenz des Dr. Kuzmány angeschlossen. Vergebens berief der Super. Geduly für den 24. April 1862 einen Distriktualconvent nach Pribócz (im Herz der Slovakei im Thuroczer Kom.), um so durch seine Auctorität die Gemeinden an sich zu reißen. Vergeblich war auch die Agitation der von diesem Convente in die von Geduly sich lossagenden Gemeinden beorderten Deputationen. Und hätte

*) So hat z. B. auch der Deputirte des Liptauer Seniorates, der Pfr. Philadelphy, den Auftrag erhalten, im Namen des Seniorates den Eid auf die sämmtlichen ev.-luth. symb. Bücher von dem Super. Geduly auf dem Distriktualconvente (wo Geduly installirt wurde) zu verlangen. Allein Philadelphy fiel durch, denn auf dem genannten Convente zu Preßburg am 22. Aug. 1861 waren die Glaubenstreuen in Minorität. Und wie konnte das geschehen? So, — und das mag auch zur Bezeichnung der so sehr verherrlichten ungar. Autonomie dienen, — daß 85 Gemeinden mit 160,000 Seelen des Distriktes nur von 17 Deputirten (nämlich von den Deputirten der Seniorate, und jedes Seniorat umfaßt 3 bis 40 Gemeinden in sich) vertreten wurden, während das Preßburger Stadtseniorat (bestehend aus 3 Gemeinden) 19 Deputirte hatte, welche nun auch durch eine solche aut. Stimmenmehrheit dem Super. Geduly zum Siege verhalfen.

die slav. Kirchenzeitung auch noch weiterhin erscheinen können, so hätte sich gewiß die Zahl der von Geduly sich lossagenden Gemeinden noch bedeutender vermehrt. Aber die auton. Herren verstanden es die Fortsetzung des wichtigen kirchlichen Organes zu hintertreiben. Der Superintendent Geduly, ein magyarisirter Slovake, gründete nun rasch, schon im Mai 1861, ein neues slav. Kirchenblatt „Evanjelik" (Ev. Bekenner), welches unseren slov. Gemeinden (da es von den Magyaronen bezahlt wird) größtentheils umsonst zugeschickt wird, um das entschieden ev.-luth. slav. Volk von seinen treuen Anführern, einem Dr. Kuzmány, einem Dr. Hurban 2c. wegzubringen und so nach und nach den Boden für die erstrebte Union auch unter den Slovaken zu gewinnen. Das arme Volk ließ sich auch vielfach verführen. Und wenn man bedenkt, wie wenig entschieden gläubige und thatkräftige Pastoren und Lehrer wir bei uns haben, und wenn man erwägt, welche Mittel die auton. Herren gebrauchten und noch immer gebrauchen, wie sie unser armes Volk durch verschiedene Ränke und Drohungen irre machen 2c. 2c.: so wird man sich nicht darüber wundern, wenn sich unser Volk auf einige Zeit in dem ihm von seinen Feinden gestellten Netz fangen läßt.

Wir verzagten und verzagen nicht, denn sobald sich die politischen Wirren in Ungarn legen, wird und muß es auch mit unserer Volkskirche anders werden. Dies fühlen auch unsere Feinde lebhaft. Um sich den Schein des Lutherthums und der Gerechtigkeitsliebe gegen die bisher unterdrückten Slovaken zu geben, mußten sie sich ein Werkzeug an dem slov. Schulmeister zu Werbitz-St. Nicolau, Joh. v. Nemessányi erlesen, der in einem bombastischen Schriftchen vor dem luth. slov. Publikum Ende Juni v. J. als Advocat des Super. Geduly auftrat. Ja auch der Super. Geduly selbst sah sich genöthigt, theils durch gedruckte, theils durch geschriebene Hirtenbriefe sich zu helfen. Allein sowohl das Machwerk des obigen Schulmeisters, als auch die Hirtenbriefe Geduly's wollten nicht helfen. So berief

man denn einen auton. Districtualconvent nach Myjava (im Neitrauer Kom.), wo Geduly mit seinen Freunden zu erklären für nöthig fand, daß er die unveränderte Augustana für ewige Zeiten anerkenne und in deren Geist unsere kirchliche Liturgie eingerichtet und die Sacramente verabreicht wissen wolle. Aber seinen Eid auf die obenangeführten magyarisch-unionistischen Instructionen nahm er nicht zurück. Somit ist uns durch diese seine Erklärung nichts geholfen, um so weniger, da er sich den Anträgen der besser gesinnten Geistlichen (z. B. daß die Pastoralconferenzen eingeführt werden sollten, und daß die Eidesformel der Synode zu Silein v. J. 1610 restituirt werden möge) mit allen daselbst versammelten weltlichen Herren widersetzte und dieselben zu hintertreiben wußte. Und überhaupt auf eine mehr durch die Umstände erzwungene Erklärung, wie die obige in Betreff der Augustana ist, können wir gar nichts geben, der Eid ist da allein entscheidend. Für den Geist der Kirchenversammlung in Myjava sprechen deutlich die Vorkehrungen der dort versammelten magyaronischen Unionisten, ihre Ostentation mit der magyar. Tricolore, die Gassenreden, die Fackelzüge, die Garibaldishemden, das Absingen des revolutionären bluttriefenden magyar. „Szózat" (eine Art Marseillaise), die mit Saus und Braus gemachten Trink- und Eßgelage, Tänze u. s. w.

Die treuen Anführer der luth. Slovaken blieben unterdessen auch nicht müßig. Weil sie kein kirchliches Organ mehr hatten, schrieben sie kleine Schriften für ihr Publikum. Es erschienen in der Zeit vom Juli bis September 1862 hintereinander 3 Schriften: Die eine von Dr. Hurban und Pfarrer Leška „Feierliche Erklärung der ev. Glaubensbekenner der unveränderten Augustana",*) die zweite von dem Werbitz-St. Nicolauer

---

*) Die Schrift von Dr. Hurban 8. 147 Seiten umfassend, ist mehr wissenschaftlich gehalten und soll ganz besonders dem Super. Geduly als eine Antwort auf seinen Hirtenbrief vom 30. März 1862 gelten, wo er sich

Pfr. Hodža (Hodscha zu lesen) „Ein Wort der Verständigung", und die dritte von mir „Herzliches zeitgemäßes Wort".*) Alle

---

zu rechtfertigen gesucht und Dr. Hurban und die ihm Gleichgesinnten „falsche Propheten" gescholten hatte. Nachdem Dr. Hurban in der Einleitung der obenerwähnten Schrift einen kurzen geschichtlichen Ueberblick über die neuesten Vorgänge innerhalb unserer Volkskirche vorausgesandt hatte, wies er auf die das kirchliche Leben verwüstende Agitation der sogenannten Autonomen hin, wobei man mit betrübtem Herzen mit Psalm 79, 1 ausrufen müsse „Herr, es sind Heiden in Dein Erbe gefallen, die haben Deinen heiligen Tempel verunreiniget, und aus Jerusalem Steinhaufen gemacht."

Die Schrift selbst besteht aus XIV. Kapiteln. Es wird mit großer Gründlichkeit nachgewiesen, daß Geduly, Székács und Mádai I. auf eine Unwahrheit den Eid abgelegt, wenn sie in demselben gesagt haben, daß die luth. und ref. Kirche „ohne allen Grund" geschieden seien. Es wird der Lehrunterschied der beiden Kirchen in folgenden Punkten klar und gründlich dargelegt: 1) Von dem Worte Gottes. 2) Von den heiligen Sacramenten. 3) Von der Person Christi. 4) Von der Prädestination. 5) Von der Schlüsselgewalt. Und 6) Von der gottesdienstlichen und kirchlichen Ordnung. II. Es wird schlagend nachgewisen, daß die obenerwähnten Superintendenten trotz dieser confess. Unterschiede mit aller Kraft an der Union arbeiten. III. Welche Vorstellungen diesen Superintendenten bei ihren Bestrebungen bereits früher von den treuen Lutheranern gemacht wurden. IV. Wie sie sich zu entschuldigen und zu rechtfertigen gesucht haben. V. Ihr Superintendenten-Eid läßt sich durchaus nicht rechtfertigen. VI. bis VIII. Zweck der angestrebten Union ist die Vernichtung der luth. Kirche in Ungarn und die Magyarisirung der Slovaken. IX. Die slov. Volksthümlichkeit und ihre Freunde. X. Die Stellung obiger Superintendenten und die der treuen slov. Lutheraner zu dem herrschenden k. k. Hause. XI. Das 8. Gebot: Du sollst nicht falsches Zeugniß wider deinen Nächsten ablegen. XII. Das Patent und die Autonomie. XIII. Die falschen Propheten. XIV. Schlußwort: Die Entstehung und der Zweck dieser feierlichen Erklärung.

*) Dies Schriftchen ist in Berlin erschienen und umfaßt 50 Seiten 8. Ich bespreche daselbst die brennenden Fragen, welche die luth. Volkskirche Ungarns besonders seit 3 Jahren so mächtig bewegen, weise auf die Gefahr hin, welche unserer Kirche bei Vermischung derselben mit der Politik droht, zeige aus der Geschichte, welch' ein großer Unterschied zwischen Früher und Jetzt in unserer Kirche sei, welche Glaubenskraft unsere Väter in ihrem Märtyrerthum bewiesen und wie lau und leichtsinnig man jetzt mit den so theuer erworbenen Gütern der Kirche umgeht, führe mehrere Zeugnisse und

diese Schriften wirkten und wirken unter unserem slov. luth. Volke mit solch' einem guten Erfolge, daß die aut. Anführer, anstatt sie zu widerlegen, diejenigen Pfarrer und Lehrer in ihren Kreisen deshalb zu der strengsten Verantwortung ziehen, welche ihre Gemeinden von den Schriften in Kenntniß gesetzt haben. Ja gegen Pfr. Hodža erhob man sogar einen gewaltigen Proceß, wo man ihn der Volksaufwiegelung deshalb beschuldigte, weil er, außerdem daß er die obenangeführte Schrift herausgegeben, auch einmal von der Kanzel herab seine Gemeinde auf die große Gefahr, die unserer Kirche von Seiten Geduly's und der anderen Unionsmänner, Politiker und Magyaronen droht, aufmerksam machte. Es schrieb gegen ihn der bereits obenerwähnte Elementarschulmeister Nemessányi (getrieben von persönlicher Feindschaft gegen seinen Pfarrer Hodža) im Namen einer kleinen Fraction (d. h. im Namen lauter Magyaronen und persönlicher Feinde Hodža's) der Werbitz-St. Nicolauer Gemeinde eine Klage, welche ihrem Inhalte nach eine standrechtliche Behandlung Hodža's bei dem Kriegsgerichte hätte bewirken sollen. Und in der That, die Klageschrift kam in die Hände des competenten k. k. Kriegsgerichtes, welches indeß nach vorangegangener Untersuchung die ganze Angelegenheit Hodža's für rein kirchlicher Natur erklärt hatte.

Von dem Falle Hodža's versprachen sich die aut. Herren außerordentlich viel, und suchten schon voraus sowohl durch die ungar. als auch durch die auswärtige Presse in die Welt auszuposaunen, welches Verbrechens sich derselbe schuldig gemacht habe.

---

und Stimmen der deutschen Männer an, die uns davor warnen, unsere Kirche den unruhigen Magyaren oder Magyaronen zum Tummelplatz für ihre revol. Bestrebungen preiszugeben, rufe die Pflichten eines Christen gegen seine von Gott gesetzte Obrigkeit in's Gedächtniß, lege die Nothwendigkeit dar zur Consolidirung der ½ Mill. luth. Slovaken gegenüber der von den neumodischen lichtfreundlichen Protestanten zwischen der luth. und reform. Kirche Ungarns angestrebten Union.

Wer sollte nun über die Sache Hodža's entscheiden? Der am 2. bis 4. Sept. 1862 in Pesth tagende aut. Generalconvent. Dieser setzte nun auch ohne Weiteres den Pfr. Hodža ab.*)

Auf diesem Generalconvente hielt der Super. Geduly eine gegen die „Patentalgemeinden" (gegen die vermeintlichen Panslaven) gerichtete ausführliche Rede **), durch welche die dort

*) Bald darauf sprach sich öffentlich ein Jurist, ein treuer Anhänger der kirchlichen Autonomie (aber nicht der magyarischen Anarchie) über das Urtheil des Generalconventes so aus, daß dasselbe nur 4 Fehler in sich fasse, und zwar: 1) die Incompetenz des Klägers, denn Hodža hat sich gegen den Super. Geduly ausgesprochen, dieser hätte nun auch klagen sollen und nicht die Fraction der eingefleischten Feinde Hodža's in seiner Gemeinde. 2) Die Incompetenz des Inquisitors: die Sache hätte eine vom Generalconvente ernannte unparteiische Commission untersuchen sollen und nicht die dem Super. Geduly untergeordnete Senioratscommission. 3) Die Incompetenz des Gerichtes, welches aus Mitgliedern des Generalconsistoriums hätte bestehen sollen. Und 4) in Betreff der Form des Endurtheils: a. hat man den Pfr. Hodža ohne Anwalt verurtheilt; b. der eigentliche Kläger Geduly hat in causa sua an der Ernennung der Gerichtscommission Theil genommen; c. das so zusammengesetzte Consistorium hat den Pfr. Hodža, ohne ihn verhört und ihm nachgewiesen zu haben, daß er im Unrechte sei, — verurtheilt; d. die Sentenz hat man auf Grund der nie gesetzlich anerkannten Sydonalbeschlüsse v. J. 1791 gefällt.

**) In dieser Rede wagte der Super. Geduly das Aeußerste, nämlich zu behaupten, daß die Septembergesetze ein Ausfluß des Panslavismus seien. Difficile est satyram non dicere! Nach der Logik Geduly's und der übrigen magyaronischen Anführer der Autonomenpartei sind also nicht nur die ev.-luth. slov. Männer, ein Dr. Kuzmány, ein Dr. Hurban rc., sondern auch die treuen ev.-luth. deutschen Männer, die Pfarrer: Rumann, Topertzer, Loysch, Kolbenheyer rc. Panslaven, weil sie mit uns für die Befreiung unserer Kirche aus dem magyar. Joche zusammenkämpfen und für die Durchführung der Septembergesetze mit aller Entschiedenheit eingenommen sind, Jawohl! „Panslav und der seinem Gotte, der Kirche und dem Kaiser treu ergebene Geistliche, sind heutzutage in den Kreisen der auton. Herren identisch" — erklärte bereits 1860 in der slav. Kirchenzeitung der Patentmärtyrer Pfr. Joh. Szeberinyi.

Doch die Nationalitätsfrage müssen wir noch etwas näher besprechen. Geduly rechnet es uns in seiner Rede als ein Verbrechen an, daß uns der ehemalige slav. Pfr. in Pesth Dr. Joh. Kollár die Ver-

versammelten Autonomen in's Feuer gebracht, auf den Rath des Super. Mádai als ein probates vortreffliches Mittel zur Erhaltung der auton. Herrlichkeit decretirten, daß alle Geist-

---

gangenheit unserer Väter in seinen Gesängen mit glühenden Farben geschildert und unser slov. Volk zum Aufschwung zu begeistern gesucht hat. Weil wir uns für unser unglückliches Volk, welches von solchen Intelligenten, wie Geduly, schmählich verrathen wurde, aus reiner Liebe aufopfern, und weil wir uns weigern, mit den Magyaren und Magyaronen zu revoltiren, — werden wir als gefährliche Panslavisten verschrieen. Das kleine Häuflein der luth. Slovaken also (denn die 2 Mill. kath. Slovaken, die in den nationalen Bestrebungen mit uns zusammengehen, schildert er nicht als Panslavisten) ist so gefährlich? Für unsere Renegaten allerdings! Die Verräther und Verfolger unseres Volkes drückt die an uns begangene schwere Sünde, deshalb fürchten sie sich so sehr vor unserem kleinen Häuflein, das der gnädige und allmächtige Gott nicht untergehen läßt. Wir pflegen unser nationales Leben, haben aber mit dem modernen Nationalitätsschwindel gar nichts zu thun. Die nationale Eigenthümlichkeit ist ja auch ein Gut des Christen, und wir wollen uns nur als Christen entwickeln. Unsere Volksitten und verschiedene Gebräuche, unsere Volkslieder, und überhaupt unser ganzes Familien- und Volksleben beweisen es klar, daß wir nichts Gemachtes, Forcirtes und Reflectirtes haben, sondern daß unser Nationalleben naturwüchsig, frisch, gesund, fröhlich und friedlich ist.

Aber wir beten unsere Nationalität nicht wie einen Götzen an, wie das bekanntlich die Magyaren thun, was ihnen gewiß auch einen nahen baldigen Untergang bereitet. Will man sich überzeugen, welcher Art unsere Nationalgesinnung ist, so thue man es, auf welche Art und Weise man es nur wolle.

Der um unsere Kirche eben so sehr wie um unser Volk verdiente Mann, Super. Prof. Dr. Kuzmány, hat sich noch lange vor allen Patentkämpfen in seinem Lehrbuche des allgem. und österr. ev. Kirchenrechtes (Wien, 1856, S. 152) über die Nationalitätsfrage klar ausgesprochen: „Das Christenthum ist an sich wie gegen den Israelitismus und Gräcismus, so auch gegen den Germanismus, Slavismus uud Magyarismus indifferent; aber gar nicht indifferent gegen ihre roh-natürliche Entwickelung, es will sie durchbrechen, heiligen, weihen, und eben hiedurch ihnen am besten dienen. Es fordert ihre Entwicklung und nicht Vernichtung, aber ihre Entwicklung im Dienste des göttlichen Reiches. Der Apostel ist zwar den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, und dennoch entnationalisirt ihn dies nicht, Röm. 9, 1—5. Kein Christ darf sich der Pflichten gegen seinen Volksstamm für entbunden achten; aber nur der

lichen, welche mit dem aut. magyarischen Strome mitzuschwimmen sich weigern, die sofortige Suspendirung vom Amte zu erwarten haben. Dies der wichtigste Beschluß des Generalconventes. Zu erwähnen ist noch, daß der Superintendent Geduly dem Generalconvente dringend zu empfehlen für nöthig fand, „die gerechten und billigen Wünsche des slov. Volkes“ in Betreff der Schulen zu befriedigen. Doch der Generalconvent ging nicht näher darauf ein, vielmehr beschloß er, bei der im J. 1861 angenommenen Organisation unserer Lehranstalten (einer Bestärkung in der Magyarisirung derselben) volle 3 Jahre zu verbleiben, und ordnete an, daß die Lehramtscandidaten (die angehenden Professoren) während der Abhaltung des Ge-

---

christliche Nationalismus dient zum Heil, der unchristliche zum Verderben. Der ev. Protestantismus verletzt sein innerstes Wesen, wenn er das Recht der Nationalitäten mißachtet, und erschwert sich seine ohnehin schwierige Aufgabe des universalen Zusammenhanges seiner kirchlichen Kreise. Er soll in die Volksthümlichkeit eingehen, nirgends jedoch die Volksthümlerei treiben. . . . Germanomanie, Slavomanie, Magyaromanie sind dem Wesen des Protestantismus zuwider.“

Und der Super. Geduly beschuldigt vor Allem den Super. Prof. Dr. Kuzmány, dann den Dr. Hurban, sodann den Pfr. Hodža und schließlich mich, indem er mich als einen „Agenten“ bezeichnet, „dem die armen guten deutschen Brüder, welche, wie wir wissen, leicht zu verblenden und auf Irrwege zu bringen sind (ein schönes Compliment!), an vielen Orten glauben.“ Nun, wenn unsere gerechte Sache und das magyar. Treiben verborgen wäre und wenn man aus anderweitigen Quellen über unsere Verhältnisse nichts Näheres in Deutschland erfahren könnte: so würde ich mich allerdings gegen diese Beschuldigung Geduly's durch eine eingehendere Auseinandersetzung verwahren. Eins möchte ich nur noch erwähnen, nämlich wie sich Geduly in seiner Rede mit Christo unserem Herrn und Heilande verglichen hat: „Wie einst die Pharisäer und Schriftgelehrten unserem Herrn nachstellten, wie sie ihn in der Rede fangen könnten, so lauern sie (d. h. wir luth. Slovaken, die wir uns von Geduly nicht wollen uniren und magyarisiren lassen) auf jedes meiner Worte und Bewegungen.“ Dies mag hinreichend den mühsam zusammengestoppelten Inhalt der Rede Geduly's und seine Person als die eines ev.-luth. Superintendenten charakterisiren.

neralconventes in Pesth sich der Prüfung unterziehen müßten, damit so der Generalconvent der Prüfungscommission bei der Entscheidung, wer von den Candidaten zu dieser oder jener Professur zuzulassen sei (d. h. lauter Magyaren und Magyaronen) behülflich sein könnte. — Was von der größten Wichtigkeit sein dürfte, ist der Beschluß, daß eine Commission die Vorarbeiten zur Abhaltung einer Generalsynode innerhalb eines Jahres beenden und sodann dem Generalconvente vorlegen solle. Es ist nun abzuwarten, ob es den auton. Herren Ernst ist um die unserer zerfahrenen Kirche so nöthige Organisation.

Kurz darauf, den 10. und 11. September 1862, hielt die organisirte Preßburger Superintendenz ihren Districtualconvent in Thuróß-St. Martin ab. Diese von 4 Senioren und 4 Senioratinspectoren wie auch von 16 Pfarrern und eben soviel Repräsentanten weltlichen Standes beschickte Kirchenversammlung wurde feierlich mit liturgischem Gottesdienst und dem heiligen Abendmahl eröffnet. Nach einer eingehenden Besprechung, wie es sich bei den jetzigen kirchlichen Wirren nicht sowohl um eine äußere Organisation unserer Volkskirche (nicht um Patent oder die vermeintliche Autonomie) als vielmehr und vor Allem um den Bestand der luth. Kirche in Ungarn handle, erklärte der Super. Dr. Kuzmány, daß er alle Gemeinden, die sich unter den unirten Superintendenten im Glauben gestört und bedroht fühlten, aber die Septembergesetze aus irgend welchen Gründen nicht angenommen hätten, unter seine Leitung aufzunehmen bereit sei. Dies wurde mit der größten Freude begrüßt. Es wurde weiter beschlossen, auf gesetzlichem Wege mit aller Entschiedenheit die Integrität unserer gesammten ev.-luth. Kirche in Ungarn aufrecht zu erhalten, dieselbe gegen das Gebahren der magyaron. Unionisten zu schützen und für den von dem Generalconvent suspendirten Pfarrer Hodža in die Schranken zu treten. Ferner nahm der Superintendentialconvent die von Dr. Hurban herausgegebene bereits erwähnte

feierliche Erklärung des Neitrauer Seniorates für die seinige an und beschloß auch seinerseits noch eine bündige feierliche Erklärung abzugeben. Und in Betreff der für die luth. Slovaken zu gründenden Schulen einigte man sich darin, in Alt-Tura (im Neitr. Kom. an der Grenze von Mähren) ein Schullehrerseminar und eine Realschule, verbunden mit 2 Gymnas.-Klassen, herzustellen, in Thurócz-St. Martin aber eine theolog. Vorbereitungslehranstalt und wo möglich auch eine juristische Facultät zu gründen. Dies Letztere wäre um so nothwendiger, als unsere Juristen, auf kath. Akademieen zu studiren genöthigt, unserer Kirche entfremdet werden. Schließlich bestimmte man, Se. k. k. Majestät um Unterstützung und Genehmigung aller dieser Beschlüsse, so wie um Erlaubniß zu bitten, in Ungarn sowohl als auch unter den auswärtigen Glaubensbrüdern Sammlungen veranstalten zu dürfen.

Dies entschiedene Auftreten der treuen ev.-luth. Slovaken machte schlimmes Blut bei den Magyaren, daher beschlossen sie die Häupter derselben um jeden Preis zu stürzen.

Zunächst war man darauf bedacht, daß die auf dem letzten Generalconvent von Super. Geduly abgehaltene magyar. Rede*) und der darauf bezügliche IV. Punkt des Generalconventsprotocolls auch in slav. und deutscher Sprache erscheine,**) um so dem slav. und deutschen Publikum Sand in die Augen zu streuen. Die aut. Herren suchten daselbst den Eid ihrer Superintendenten zu rechtfertigen, die von ihnen angestrebte Union mit der magyar. ref. Kirche auf den 3. Canon

*) Um ihr eine größere Auctorität zu verschaffen, betitelten sie dieselbe: „Bericht des hochw. Herrn Ludwig Geduly, Super. der ev. Kirchen und Schulen A. C. im Districte diesseits der Donau über den Zustand der Patentalgemeinden" 2c.

**) „Auszug aus dem Protocolle des unter dem Vorsitze Sr. Hochgeb. Baron Gabr. Prónay, General-Kirchen- und Schulinspectors 2c. in Pesth, am 2., 3. und 4. Septbr. 1862 abgehaltenen Generalconventes" 2c. Also nur Auszug und nicht das ganze Protocoll.

der Pesther Generalsynode vom J. 1791 (auf eine brüderliche „Einigkeit") zurückzuführen,*) und schließlich in Betreff der Magyarisation der luth. Slovaken und Deutschen sich auf eine schlaue Art und Weise (durch eine Erklärung „Es ist ferne von uns, bei den Evangelischen slav. Zunge den Gebrauch ihrer Sprache zu unterdrücken, ja vielmehr, daß wir denselben von unserer Seite im Bereich der Kirche sichern") zu entschuldigen. Und damit dies Alles den Schein einer guten Gesinnung ihrerseits bei dem deutschen Publicum bereite, gaben sie eine Broschüre in verstümmeltem Deutsch unter dem Namen des bereits erwähnten Schulmeisters Nemessányi,**) der sich als ein treuer ev.-luth. Slovak gerirt, heraus.

---

*) Der gesetzlich nie anerkannte Canon lautet: „Cum porro utriusque confessionis evangelici jam per se arcto vinculo sibi mutuo juncti, fraternam, quae inter eos ab initio obtinuit, conjunctionem colere atque etiam arctius adstringere cupiant, neque in eo, quod regimen adtinet, contraria principia habeant: utraque confessio in eo coaluit, ut ecclesiae ambarum confessionum, salvis dogmatibus et ritibus, cuique confessioni propriis, in regimine ecclesiastico et constituendis sibi superioribus saltem in praecipuis aequabilitatem et uniformitatem observent."

**) Dieses elende Machwerk („Beleuchtung der Wirren und Umtriebe, welche in einigen Theilen der evang. Superintendenz A. B. diesseits der Donau stattfinden", Preßburg, 1862, 8. 32 S.) sollte nun ganz besonders in Deutschland (wo man doch, Gott sei Dank, bereits genau im Zusammenhange die kirchlichen wie politischen Wirren Ungarns kennt) den Sand aus der magyarischen und magyaronischen Wüste in die Augen mitzustreuen helfen. Während die Anführer der Autonomen bei uns in Ungarn vom Lutherthum und überhaupt vom christlichen Glauben und Leben nichts wissen wollen, sprechen sie vor Deutschland in einer satanischen Heuchelei bombastisch, daß sie für die Augustana ihr „Gut und Blut zu opfern" bereit seien. Zur Charakteristik dieses Schriftchens will ich Einiges anführen: „An Euch, — fängt es an — Ihr ev.-luth. Brüder, sowohl hier im Lande, als auch drüben im Geburtslande des unsterblichen Luther, richte ich mein Wort im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes und ich flehe diese heilige Dreifaltigkeit, den einigen und wahren Gott inbrünstig an, sie möge meinen Worten ihren reichen Segen schenken und ihnen die nöthige Kraft verleihen, damit sie

Diese verleumderischen Schriftchen und andere anonyme Zusendungen sollten die gegen uns hart bedrängte luth. Slovaken besonders seit 3 Jahren in den weiten Kreisen Deutschlands sich kundgebenden Sympathieen wo möglich gänzlich vernichten. Offenbar war dies nach dem gelungenen Urtheile des Super.

überzeugend auf Eure wahrheitsliebenden Herzen wirken; es möge der heilige vom Vater und Sohn ausgehende Geist das rechte Verständniß meiner Worte in Eure Brust senken, damit sie unserer theuer erkauften Kirche so ergebene Herzen bei Euch finden wie dasjenige ist, aus welchem sie kommen."

Nach diesen mit großer Mühe zusammengesuchten und absichtlich zur Schau getragenen dogmatischen Ergüssen (damit man sehe, daß sie die Dreieinigkeit nicht leugnen) beginnt der Schulmeister — anstatt die Thatsachen objectiv klar und präcis reden zu lassen — ein bombastisches Gespräch mit sich selbst und bezeichnet sodann seinen Religionseifer (S. 5), mit welchem er gegen diejenigen zu kämpfen bereit wäre, welche „sein Glaubensbekenntniß mit gottloser Hand anzugreifen" und „seine Muttersprache" ihm „zu rauben" sich unterstehen möchten: „Mein Gemüth war tief erschüttert, mein ganzes Wesen von kaltem Schauer ergriffen, meine Brust von einem heiligen Zorn durchglüht, und ich schwur Rache den Ruchlosen, die es gewagt, meine tiefste Ueberzeugung anzutasten."

Den guten Grund dafür, wie gut und nöthig für uns die Union mit den magyar. Reformirten sein dürfte, beleuchtet der Schulmeister als ein trefflicher Politikus (S. 13) also: „Täglich sehen wir auf dem Continente zwei oder mehrere Nationen, zwei oder mehrere Staaten, zur Erlangung gewisser Zwecke sich verbinden. Engländer und Franzosen z. B. sind und waren Verbündete; — wer hat je daraus gefolgert, daß sich dadurch die Franzosen englisiren, oder die Engländer französiren? Folgt daraus das Eingreifen des Einen in das Eigenthum des Anderen? Folgt daraus, daß der Engländer dem Franzosen und dieser jenem seine Institutionen aufdringe? — Nein, niemals! Ja, es waren im Gegentheil alle ihre gemeinschaftlichen Unternehmungen von dem schönsten Einvernehmen und dem aufrichtigsten Einverständnisse getragen; die größte Schonung des Eigenthums, die schönste Harmonie in den Principien, die pünktlichste Wahrung gegenseitiger Rechte und gegenseitigen Besitzes war bei ihnen immer zu finden, so lange sie Verbündete bleiben und blieben. Die Verbindung muß aber nothwendig zu Ende gehen, wo eine Partei gegen die Ueberzeugung, die Grundsätze, Rechte und das Eigenthum der anderen keine Schonung an den Tag legt. Dasselbe Verhältniß, — nur noch weit delicaterer Natur, — findet zwischen zwei Confessionen statt."

Geduly über Deutschland berechnet, daß nämlich „die armen deutschen Brüder leicht zu verblenden und auf Irrwege zu bringen sind, wenn Jemand weiß die Saite ihres religiösen und gefühlvollen Herzens anzuschlagen" (ipsissima verba Geduly's in seinem bereits bekannten „Berichte" S. 5).

Es wird ihm auch nicht schwer Folgendes zu behaupten (S. 21): „Jetzt wo wir uns überall unserer Sprache bedienen, wo von Osten bis nach Westen der ev. Slovakei fast kein magyar. Wort in den Schulen gelehrt wird, wo wir heute oder morgen die slov. Sprache als Amtssprache in den slav. Comitaten erhalten werden, jetzt könnte es Jemand wagen uns zu magyarisiren?! O, wer begreift diese Kurzsichtigkeit, diese Lüge! Lüge? — Ja, eine niedrige (oder vielmehr niederträchtige) abscheuliche Lüge ist es, Geduly hätte sich eidlich verpflichtet, uns zu magyarisiren." Wo ist denn irgend welches slov. Schullehrerseminar, Gymnasium und theol. Seminar? Wird denn nicht an allen Lehranstalten unserer Volkskirche — ausgenommen zwei deutsche Gymnasien (in Oberschützen und in Leutschau) nur ausschließlich magyarisch unterrichtet? Und nun, unsere Kirche besitzt 14 Gymnasien, 3 theol. Lehranstalten und 3 Schullehrerseminare, welche von den Slovaken ebenso wie von den deutschen und magyar. Glaubensbrüdern unterhalten werden. Allein in slav. Sprache wird nirgends gelehrt. Erst in diesem Schuljahre (1862—1863) haben wir uns mit großer Mühe ein slov. Untergymnasium im Gömörer Komitat in dem Städtchen Rewuca errichtet.

Wie sich selbst nun am obigen Orte der Schulmeister Lügen straft, so ist auch eine impertinente Lüge, was er vom Eide Geduly's (S. 7) sagt und wie er denselben (S. 19) erklärt. Nach ihm soll die neumodische Eidesformel lauten: „Ich, Ludwig Geduly, schwöre bei dem einigen wahren Gott, daß ich über die Reinheit der ev. Lehre, so wie sie auf Grund der heiligen Schrift im Augsb. Bekenntnisse enthalten ist, wachen werde;" während es da heißt: „Ich N. N. (Geduly, Székács, Mádai) schwöre bei dem einen wahren Gotte (oder vielmehr nach dem ursprünglichen magyar. Texte: „schwöre meinem einen wahren Gotte"), daß ich in meinem Amte als Superintendent, zu welchem ich durch die Stimme der Gemeinden des N. N. Districtes A. C. gesetzlich gewählt wurde, meinem Vaterlande und Sr. Maj. meinem Könige unerschütterlich treu sein, das Wohl meiner ev. Kirche nach Kräften fördern werde; über die Reinheit der ev. Lehre, wie sie nach der heil. Schrift in der Augsb. Confession enthalten ist, so wie über die in unseren vaterl. Gesetzen wurzelnden Rechte und Freiheiten unserer Kirche und Religion werde ich wachen." Also primo loco steht da der ungar. Patriotismus (d. h. der magyar. Nationalitätsschwindel), dann

Außerdem benutzten sie die ihnen zugängliche politische in- und ausländische Presse, wo sie mit der gemeinsten Demokratie buhlend, uns als Werkzeuge der k. k. Regierung schildern und uns auf alle mögliche Weise anschwärzen. Den uns gleich-gesinnten slov. Geistlichen und Lehrern in dem auton. Lager wird von Neuem mit Amtsabsetzung gedroht, und denjenigen Candidaten, welche sich um die neuerdings auf

---

ein unbestimmter König (eine schlaue magyar. reservatio mentalis), und erst loco tertio kommt die Kirche, deren reine Lehre, nicht wie sie „auf Grund" der heil. Schrift in der Augustana enthalten ist, sondern unbestimmt „nach der Schrift" der Super. aufrechterhalten soll. Die ganze Fassung der Eidesformel beweist es aber klar (was auch Dr. Hurban in seiner Erklärung S. 86 deutlich dargelegt hat), daß dabei Geduly und seine Collegen nicht quia, sondern quatenus betonen.

Und in Betreff der Union wagt der Schulmeister den betreffenden Punkt der Instructionon (II. 2) also zu erklären: „Es wird dem Superintendenten zur Pflicht gemacht, darüber zu wachen, daß mit den anderen Confessionen gegenseitiger Friede, gute Eintracht und christliche Liebe bewahrt, und alle verhöhnenden Ausfälle oder sonstige Beleidigungen gegen sie, sei es im Wege der Presse oder von der Kanzel völlig ferne gehalten werden; besonders aber mit den Brüdern Helv. Confession die bisherige Vereinigung in Liebe und Vertheidigung der beiderseitigen Rechte, auch fortan bestehe und gefestigt werde." Wozu sind denn dann aber die neuen Agenden, Gesangbücher, Katechismen im Geiste des Fortschrittes (Instr. I., 5), und wozu die Union zwischen der luth. und ref. Kirche Ungarns, welche sobald als möglich zu Stande zu bringen sie sich (nach Instr. II., 2) eidlich verpflichtet haben?

Wie der Schulmeister „in den Satzungen der Religion bewandert ist" (ipsissima verba S. 5), beweist die von ihm aufgesetzte rachsüchtige Klage gegen seinen Pfr. Hodza, über den er (S. 4) als etwas horribile dictu Folgendes berichtet: „Wir erschraken beim Hören dessen, daß „„alle Geistlichen dieses Districtes, stummen Hunden gleich, zu alledem schweigen und ruhig in ihren Pfarreien sitzend, regungslos dieser Gottlosigkeit (d. h. dem Treiben der magyar. Unionisten) und diesem beispiellosem Raube zusehen." Der Vergleich der untreuen Geistlichen mit den stummen Hunden ist nun für den Schulmeister etwas Fürchterliches, Inhumanes, er weiß es nicht, daß das der heil. Schrift Jes. 56, 10 entnommen ist.

Im Uebrigen abgesehen von dem Lügengewebe des Schulmeisters gilt es in Bezug auf das Ganze seines Schriftchens: „Ne sutor supra crepidam!"

Befehl Sr. Majestät von der ungar. Statthalterei am 20. Aug. 1862 ausgeschriebenen Staatsstipendien (es sind ihrer 10 à 600 Gulden jährlich, welche zum Behufe eines gründlichen Studiums auf den deutschen Universitäten aus dem Staatsschatze für unsere Kirche bewilligt sind) zu bewerben sich unterstehen möchten, wird angekündigt, daß sie innerhalb unserer Kirche nie angestellt werden. Ja, der Super. Geduly, um sich unter allen Umständen die Zukunft zu sichern, führte einen neuen Modus der Ordination bei den slov. Pfarramtscandidaten ein, nämlich die Reversales, wo sich die von ihm ordinirten Pfarrer schriftlich verpflichten müssen, nie gegen seine aut. (magyar.-unionistische) Bestrebungen aufzutreten.

Ueber dies Alles beschlossen die auton. Herren den bereits gegen Pfr. Hodža in Werbitz-St. Nicolau und gegen Pfarrer v. Podhradsky (den ehemaligen Redacteur der ev.-luth. slov. Kirchenzeitung) in Pesth angewendeten probaten Weg der Agitation auch gegen Dr. Hurban zu betreten. Man suchte vor Allem einige Bauern aus seiner Gemeinde zu gewinnen. Ein Advocat, Tormay, ein eifriger Autonomist und eingefleischter Feind Hurban's, setzte eine Klagschrift gegen diesen treuen luth. Confessor auf, in welcher er ihn mit den schmählichsten Verleumdungen überschüttet und auch den Tag verflucht, an welchem Hurban in seiner jetzigen Gemeinde Hluboka das Pfarramt antrat. Nachdem man für diese Klagschrift bei den Trinkgelagen einige Unterschriften gesammelt, setzte sich in aller Schnelligkeit ein aut. Senioratconvent im Neitrauer Kom. zu Szobotischt zusammen, der in die Gemeinde Hurban's eine Deputation beorderte. Diese aut. Deputation nun sollte am 9. November als dem 21. Trinitatissonntage die treue Gemeinde des Dr. Hurban während des kirchlichen Gottesdienstes zur förmlichen Capitulation bringen. Ihr Anführer meldete die Ankunft der Deputation bei Dr. Hurban ein paar Tage voraus. Dr. Hurban warnte diesen vor dem Einfall in eine gesetzlich organisirte Kirchengemeinde, schrieb ihm, daß er ihn für

die Folgen verantwortlich machen müsse und zeigte rasch der betreffenden Sicherheitsbehörde die ganze Sache an. Doch es half nichts. Die auton. Herren erschienen an dem festgesetzten Tage auf 5 Wagen in Hluboka, von wo sie sich aber nach ½stündigem Dispüte mit dem Kirchenvorstande und den wackeren Gemeindegliedern unverrichteter Sache entfernen mußten.*)

In Folge solcher traurigen Conflicte entschied nun Se. k. k. Majestät Anfangs December v. J. im Zusammenhange mit dem Handschreiben Allerhöchstderselben vom 15. Mai 1860, daß die nach den Septembergesetzen organisirten Gemeinden nicht mehr beunruhigt werden dürften von den verschiedenen seit dem 20. October 1860 (seit dem bekannten Octoberdiplom in Betreff der ungar. Constitution) entstandenen aut. Commissionen, die den Zweck haben Alles zu desorganisiren. Ferner wird solchen ev.-luth. Gemeinden, welche an den in den Septembergesetzen ausgesprochenen Principien festhalten wollen, wenn sie auch in anderen Superintendenzdistricten liegen, gestattet, sich auf dem gesetzlichen Wege der Preßburger organisirten Superintendenz (nämlich dem Districte des Super. Dr. Kuzmány) anzuschließen. Endlich wird angeordnet, daß der im Jahre 1860 durch absolute Stimmenmehrheit gewählte Superint. Dr. Kuzmány sich von Wien aus (wo er bisher zugleich als Professor an der theol. Facultät wirkte) in seinen Superintendenzdistrict begeben solle.

Nach einer anderen bald darauf erfolgten a. h. k. k. Entscheidung soll ein königl. Commissarius, der Supr. Fabry, die Angelegenheit des Pfr. Hodza und der andere Commissarius, der Trenschiner Obergespan Vietoris, den Vorfall der Gemeinde des Dr. Hurban an Ort und Stelle untersuchen.

Diese zwei a. h. k. k. Verordnungen sind von großer

*) Näheres darüber findet sich in der Kreuzzeitung 1862 Nr. 292 (Beilage): „Zum kirchlichen Conflicte in Oberungarn."

Wichtigkeit für unsere zerfahrene Volkskirche und namentlich für uns luth. Slovaken.

Einige Tage darauf, den 19. December v. J., eilten die aut. Superintendenten (Székács, Mádai und Haubner), der Generalinspector (Baron v. Prónay) und die Districtsinspectoren (v. Dessewfy nnd v. Zsedényi) nach Wien, wo sie Se. k. k. Majestät in einer ½stündigen Audienz baten, ihrem über Pfarrer Hodža auf dem Generalconvente gefällten Endurtheile (Hodža wurde bekanntlich von diesen Herren vom Amte suspendirt) Kraft zu verleihen; erhielten aber statt dessen Allerhöchsten Orts den Bescheid, daß die ganze Angelegenheit Hodža's vor Allem von dem obenerwähnten Commissarius (dem Septemvir Fabry) untersucht werden solle.

Dies ist der geschichtliche Umriß der neuesten Begebenheiten innerhalb der ev.-luth. Volkskirche Ungarns. Es ist ein Jammerbild, das ich da entworfen habe. Man möchte nie glauben, wie diese unglückseligen Kämpfe und Hetzereien auf das kirchliche Leben lähmend einwirken. Mag man von den Septembergesetzen urtheilen, wie man will, so viel ist gewiß, daß sie dazu recht geeignet sind, dem Treiben der magyar. Revolutionspartei innerhalb unserer Kirche ein Ende zu machen und die Existenz unserer Volkskirche zu sichern. Oder sollten die sogenannten „Patentalisten" die Septembergesetze fahren lassen? Wenn sie das thäten, so würden sie nicht nur einen bedeutenden Theil der durch das Patent unserer Kirche zugesicherten Rechte verwirken, sondern sie würden sich auch den magyar. Revoltanten auf Gnade und Ungnade übergeben und den Bestand unserer Kirche der größten Gefahr aussetzen. Die aut. Herren haben ja seit dem 15. Mai 1860 Zeit genug gehabt, die nöthigen Vorbereitungen zur Abhaltung einer Generalsynode (auf der die einheitliche Kirchenverfassung zu Stande gebracht werden soll) zu treffen; — doch sie thaten bis jetzt nichts und kümmern sich auch nicht um eine dem Principe der ev.-luth. Kirche entsprechende Verfassung.

Eine Separation wollen wir auf alle Fälle zu vermeiden suchen und die ganze ev.-luth. Volkskirche Ungarns mit Gottes Hülfe retten. Wenn man aber erwägt, in welcher Bedrängniß sich unser evang.-luth. slov. Märtyrervolk befindet, wie unsere Lehranstalten dem rohesten magyar. Nationalitätsschwindel huldigen, wie die treuen Geistlichen und Lehrer mit ihren Gemeinden von den aut. Anarchisten insultirt, die Kirchen ohne Scheu mißbraucht und entweiht, ja selbst das theuerste, das heilige Abendmahl, entheiligt wird (dies Letztere ist namentlich in Pesth an dem letzten Charfreitage geschehen), und wenn man bedenkt, mit welcher Schlauheit an der Durchführung der magyar. Union und an der Magyarisirung unseres Volkes gearbeitet wird: so wird man doch wünschen müssen, daß sich die halbe Million luth. Slovaken, welche unleugbar den Kern der luth. Kirche Ungarns ausmachen, — consolidiren und sich sobald als möglich zu einer selbstständigen Volskirche constituiren.

Wir Slovaken werden nach Pfingsten in der ganzen Trinitatiswoche dieses Jahres das tausendjährige Jubiläum der Gründung des Christenthums unter uns durch die Slavenapostel Cyrill und Methods mit Gottes Hülfe kirchlich feiern. Dies freudige und hochwichtige Fest findet unser Märtyrervolk in einer Lage, über die wir unsere wehmüthigen Klagen gar nicht auszusprechen im Stande sind. Will man aus christlichem Mitleid unsere tiefsten Schmerzen — wenn auch nur einigermaßen mitfühlen, so lese man den 44. Psalm, welcher specifisch zu unserem Psalm geworden ist.

Lic. Borbis.

Als dieser Aufsatz bereits im Druck war, ist mir noch eine Nachricht über das neueste Märtyrerthum der ev.-luth. slov. Studirenden aus Preßburg zugekommen. Die Veranlassung war folgende. Unmittelbar vor Weihnachten hat an dem vom wildesten magyar. Nationalitätsschwindel überfluthetes Lyceum zu Preßburg ein Gymnasiallehrer, Németh, in em von ihm ertheilten Unterrichte über die Geschichte Englands auch über das

bekannte Patent v. 1. Sept. 1859 in gewohnter Weise seine Schimpfreden losgelassen und behauptet, daß dasselbe ein jesuitisches Erzeugniß eines Zöglings des Wiener Erzbischofs sei. Plötzlich fiel dem Lehrer ein slov. Gymnasiast auf, als wolle er sich die merkwürdige Behauptung in sein Notizbüchlein aufzeichnen. Der Schüler ward nun sogleich zur Rede gesetzt. Doch die Sache kam erst am 4. d. M. (Januar) zum vollen Ausbruch, indem der friedliche und fleißige slov. Schüler in Gegenwart des genannten Lehrers als ein „Verräther (?!), der seinen Lehrer hindert, in freisinniger (!) Weise vorzutragen", von seinen magyar. Mitschülern aus der Klassenstube schmählich hinausgeworfen wurde. Der Verunglimpfte klagte beim Senat des gedachten Lyceums, von dem er, da es unmöglich sei, ihn vor der weiteren Insultirung seitens der magyar. Schüler und Studirenden zu schützen, „consilium abeundi" erhielt. Der Lehrer selbst aber und seine heldenmüthigen magyarischen und magyaronischen Schüler, die als Usurpatoren der executiven Macht sich an ihm vergriffen, blieben unbestraft, ja wurden nicht einmal zur Rede gestellt. Hierdurch ermuthigt verfolgen nun die Anhänger des „freisinnigen" magyar. Patriotismus unter den Schülern und Studirenden der Theologie in Preßburg alle ihre slov. Mitschüler und Commilitonen auf das Gräßlichste. Die rohe Betyarenbande vertrieb gewaltsam aus dem gemeinsamen Speisezimmer (Alumneum) unter verschiedenen Beschimpfungen mit Aexten („fokos", eine Hauptzierde der magyar. Patrioten unserer Zeit) die stillen armen slov. Gymnasiasten und Studirenden. Auch dies blieb unbestraft. Diese verlassenen Unglücklichen lassen sich jetzt in Massen ihre Abgangszeugnisse ausstellen und müssen sich mitten im Semester nach anderen Lehranstalten umsehen, um so der magyar. Barbarei in Preßburg, einer fast rein deutschen Stadt, zu entgehen. So weit sind wir schon. Und dies Alles kann in der Residenzstadt des autonomen (!) Super. Geduly, unter dessen Oberaufsicht sich auch das Preßburger Lyceum befindet, ruhig vor sich gehen.

III.

Jahresberichte und Kritiken.

Specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments von J. J. Stähelin, Dr. u. Prof. der Theologie. Elberfeld 1862. IV u. 467 S. gr. 8.

In dieser Schrift, über deren Entstehung und Zweck keine Vorrede Auskunft giebt, hat der Verf. vermuthlich seine Vorlesungen über Einleitung in das A. Test. für den Druck überarbeitet der Oeffentlichkeit übergeben und sich hierbei auf die specielle Einleitung beschränkt, so daß nur in den ersten 3 §§. das Wichtigste über den Begriff dieser Disciplin, die als die Literaturgeschichte des A. Test. gefaßt wird, und über die Namen und Bestandtheile und die Sammlung des A. Test. erwähnt ist. Auf diese Vermuthung führen Inhalt und Form des Buches insofern hin, als der Verf. durchgehends bei den kritischen Fragen nur die Hauptpunkte bespricht, diese aber deutlich erörtert, und auch von der isagogischen Literatur nur die von ihm in Erwägnng gezogenen Schriften anführt.

Das A. Test. ist ihm „die Sammlung der von den Juden für heilig gehaltenen Schriften, welche sie als die Quelle ihrer Religion ansahen, weil sie sie unter besonderem göttlichen Einflusse geschrieben glaubten". Auch für uns haben diese Schriften nicht bloß wissenschaftliches, sondern zugleich theologisches Interesse, weil nämlich der Heiland und seine Jünger sich so oft auf das A. Test. beziehen, und der Heiland in demselben Hinweisung auf sein Thun und Wirken und das von ihm beabsichtigte Reich Gottes findet, und seine Lehre nur als weitere Ausbildung und Entfaltung des dort Angedeuteten ansieht; daher auch die Einleitung in das A. T. nachzuweisen habe, wie dasselbe die Erscheinung des Heilands vorbereiten

10*

konnte. — Die Stellung des Verfassers aber zu dem Glauben der Juden an die Theopneustie des A. Test. läßt sich aus seiner Ansicht über den Inhalt des Pentateuchs und die Beschaffenheit der Prophetie deutlich erkennen. Ueber jenen wird unter Anderem bemerkt: Wenn die Weise der Composition des Pentateuchs auch die von Schriften anderer Völker ist, so gilt dasselbe auch sowohl von dem Principe, aus dem die im Pentateuche enthaltene Legislation abgeleitet wird, als auch von einem Theile seines geschichtlichen Inhalts. Die Gesetze des Pentateuchs nämlich werden auf Gott unmittelbar zurückgeführt, sei es, daß er sie selbst Israel kundthut, oder daß er sie dem Mose verkündet und ihm befiehlt, sie dem Volke bekannt zu machen. Ebenso legt Lykurg seine Rethren dem delphischen Gotte in den Mund, läßt sich Minos von Zeus unterrichten, und auch nach römischem Glauben ruhet der Staat auf göttlicher Grundlage. „Auch die morgenländischen Religionen sind nach dem Volksglauben göttlichen Ursprungs, und das Zendavesta hat sogar in der Form, in der es die dem Zoroaster ertheilten Offenbarungen erzählt, viel Aehnlichkeit mit dem Pentateuche". „Diese Ueberzeugung beruht nicht nur auf einem tiefen religiösen Gefühle und dem Bedürfnisse zu glauben, die Gottheit nehme sich der Menschen an, sondern auf der sittlichen Anschauung, die Gottheit habe Gesetz und Ordnung nach weisen Zwecken bestimmt, und nur wer sich ihren Vorschriften füge, sei ihr angenehm". — So ist auch vieles im Pentateuche Erzählte den alten Sagen anderer Völker analog. Aber von den Schriften anderer alten Völker unterscheidet sich der Pentateuch durch seinen religiösen und ethischen Inhalt, um dessen willen auch Christus und nach ihm die christliche Kirche denselben unter die Bücher versetzt haben, die als heilige angesehen werden, deren Vorschriften wir uns zu unterziehen haben, damit ihre Beobachtung uns Heil bringe und wir den Anforderungen unseres Gewissens Genüge leisten. Weil aber der Pentateuch sowohl in seinem geschichtlichen, als auch in seinem gesetzlichen Inhalte allen sittlichen und religiösen Bedürfnissen des Menschen entspricht, er allein unter allen alten Gesetzgebungen einen sittlichen Gott lehrt, der über der Welt steht und sie nach seinem Willen beherrscht: so haben wir auch der Aussage der Thora über ihren Ursprung und ihre Entstehung Glauben beizumessen, wenn sie dieselbe von einer göttlichen Offenbarung ableitet. „Was bei andern Völkern aus einem gewissen religiösen Bedürfnisse und in Folge der Reflexion geglaubt wurde, das ist hier, wie der Inhalt der Thora zeigt, geschichtlich wahr."

Wenn hiernach der Verf. den Pentateuch von göttlicher Offenbarung ableitet und seinen Inhalt für göttliche Wahrheit erklärt, so ist dies doch im Grunde nur Accomodation an die christliche Terminologie. Denn die Offenbarung, zu der der Verf. sich bekennt, besteht bloß darin, „daß unser Geist mit Gott in solche Verbindung tritt, daß uns durch diese Verbindung in religiösen Dingen eine unserem sittlichen Bedürfnisse genügende Erkenntniß zu Theil wird, zu der andere Menschen nicht gelangen, und darum unterscheiden wir auch einen mit Gott in Verbindung stehenden Menschen von andern und nennen ihn theopneust oder inspirirt." In diesem Sinne war der Verf. des Pentateuchs oder schon der seiner älteren Quelle theopneust, womit aber durchaus nicht gesagt ist, daß der Pentateuch in seinem geschichtlichen Theile immer historisch treu erzähle; im Gegentheil, wir haben keinen Grund, das was wir bei den Classikern und den morgenländischen Schriftstellern als Sagen und Mythen bezeichnen, im Pentateuche anders zu betrachten. — Nach dieser Definition der Theopneustie ist nicht nur jeder gläubige Christ, sondern jeder fromme Muhammedaner und Heide auch theopneust oder inspirirt. — Hiermit stimmen auch des Verfassers Erklärungen über die Prophetie. Zwar lesen wir hier (§. 56) Anfangs: „Propheten, d. h. Sprecher Gottes, Verkündiger seines Willens, konnte es nur in der Gemeinde Israel geben, da nur in dieser nach Deut. 34, 10 von einem Propheten zu einem Gott geheiligten Staate gegründeten der Wille Gottes zu erkennen möglich war, und daher auch nur in ihr verheißen werden konnte, es werde immer für Verkündigung des Willens Gottes in ihr gesorgt werden, Deut. 13, 15 ff.", aber daß demohnerachtet nach des Verfassers Ansicht die Prophetie in Israel nicht eine nur diesem Volke verliehene Gnadengabe war, das folgt nothwendig aus seiner Erklärung über Natur und Wesen der Prophetie. Die Propheten traten, ihrer eigenen Aussage (Jes. 6. Jer. 1. Ez. 1. Am. 7) nach, „durch Gott selbst beauftragt und durch ihn zu ihrem Berufe geweiht" auf, das heißt aber nur: „mit dem festen Bewußtsein, durch ihre Weissagungen, zu denen sie ein innerer, gottgewirkter Glaubenstrieb hindrängte, für das Reich Gottes zu wirken". „Die Prophetie konnte nur das Ergebniß einer tieferen Gotteserkenntniß sein, die dem natürlichen Menschen fremd ist und nur dadurch möglich wird, daß der göttliche Geist sich mit dem menschlichen verbindet und durch diese Verbindung den Menschen zur Verkündigung der Wahrheit antreibt, was natürlich nur durch hohe Sittlichkeit und festen

Glauben vermittelt, aber nicht angelehrt werden kann, und somit ist die Prophetie, wie auch aus 1 Petr. 1, 10. 11 vgl. mit 2 Petr. 1, 19 - 21 erhellt (?), allerdings das Product des menschlichen Geistes, der aber vom göttlichen Geiste so geleitet werden muß, daß er sich dieser Leitung bewußt ist und sich ganz derselben hingiebt". — Die Visionen sind dann, wenn Gott einen zum Propheten beruft und weiht, wohl nicht zu denken „als aus einem heftigen innern Kampfe entstanden, ob man dem Andrange des göttlichen Geistes gehorchen wolle oder nicht, in welchem Kampfe dann die Einbildungskraft das, was der Geist fühlte oder erfuhr, gleichsam auch äußerlich sah", sondern „auch diese Visionen lassen sich als Erzeugnisse der menschlichen Thätigkeit ansehen, sobald daneben nur festgehalten wird, daß sie mit dem ganzen, das Innere des Propheten bewegenden Glaubenstreiben zusammenhängen; die Ideen, die im Propheten lebten, brachten diese Form der Darstellung hervor" — wofür Jes. 6 zeuge; wogegen andere Visionen, z. B. Ezech. 40—48 „offenbar nur eine vom Propheten selbst gewählte Manier sind, seine Gedanken anschaulicher zu machen". — Nach diesen Erklärungen kann von einer übernatürlichen Erleuchtung der Propheten durch den Geist Gottes nicht die Rede sein, obgleich der Verf. selbst ein Vorhersagen specieller, historischer Facta, soweit dieselben mit dem Hauptgedanken der Weissagung nothwendig zusammenhängen und ihn bedingen und mit der historischen Situation des Propheten vereinbar sind, anzuerkennen geneigt ist.

Aus dem Mitgetheilten erhellt so viel klar, daß Dr. St. zwar bemüht ist, sich der kirchlichen Anschauung von der Prophetie anzunähern, daß aber dennoch seine Theologie nicht auf dem Boden der Schrift- und Kirchenlehre erwachsen, sondern aus dem Naturalismus der modernen Speculationen geflossen ist, deren Wurzeln in dem von Schleiermacher sublimirten Pantheismus Spinoza's zu suchen sind. Wie dieser Naturalismus hinsichtlich seiner Stellung zur heiligen Schrift in allen wesentlichen Punkten mit dem vulgären Rationalismus übereinstimmt, so finden wir auch in dieser „Einleitung" nur die Ansichten der rationalistischen Kritik über die Bücher des A. Test. wiederholt vorgetragen, ohne daß dieselben wissenschaftlich irgendwie besser begründet wären, als bei Bleek und anderen rationalistischen Kritikern. In Bezug auf die Entstehung und Composition des Pentateuches verharrt der Verf. bei der in seinen kritischen Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. 1843 entwickelten Ansicht, daß der Verfasser der jehovistischen Be-

standtheile, der s. g. Jehovist oder „Ergänzer" mit dem Verfasser des Deuteronomiums eine Person sei und den ganzen Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt redigirt habe, ohne auf die Gründe näher einzugehen, um welcher willen alle neueren Kritiker diese Hypothese als unhaltbar aufgegeben haben. Im Buche des Jesaja sind die Weissagungen über Babel c. 13 u. 14 u. 21, 1—10, die lange Weissagung über die Verheerung des Landes und die Zerstreuung des Volks c. 24—27, das Orakel gegen Edom c. 34 u. 35 und der letzte Theil c. 40—66 unächt, erst in den Zeiten des Exils entstanden und von einem späteren Sammler wegen gewisser sprachlicher Aehnlichkeiten unter die Weissagungen des Jesaja aufgenommen worden. Da nämlich Jesaja seine Vorträge Anfangs nicht zu einem Ganzen geordnet, sondern so wie er sie gehalten einzeln veröffentlicht, später aber seine Weissagungen überarbeitet und bei dieser Ueberarbeitung und Sammlung selbst einzelne Stücke, z. B. c. 22, 1—14, weggelassen habe, so habe man später nicht nur diese echten Stücke seiner Sammlung beigefügt, sondern auch unechte Stücke namenloser Propheten, deren Stil mit dem seinigen einige Aehnlichkeit hatte, ihr zugetheilt oder einverleibt. Eine Hypothese, die auf äußerst schwache Voraussetzungen gebaut ist. Dagegen vertheidigt der Verf., ebenso wie de Wette, die Echtheit des zweiten Theils des Zacharja, und sucht nachzuweisen, daß weder die Form noch der Inhalt der Weissagungen c. 9—14 dazu nöthigen, sie dem nachexilischen Propheten Zacharja abzusprechen. Das Buch Daniel aber ist kein Werk des berühmten Propheten dieses Namens, sondern in der schrecklichen Zeit nach Epiphanes von einem Manne Gottes (?) geschrieben zur Zucht und Unterweisung und zur Stärkung des Glaubens seiner Zeitgenossen zu einer Zeit, da viele abgefallen und ihrem Herrn untreu geworden waren — wofür die gewöhnlichen Gründe angeführt werden. Wie aber dieser vermeintliche „Mann Gottes" dazu kam, seine Hagada's und apokalyptischen Fictionen für göttliche Offenbarungen, welche der Prophet Daniel empfangen, auszugeben — darüber geht der Verf. mit Stillschweigen hinweg und sucht nur das Zeugniß Christi dafür, daß das Buch wahre Weissagungen des Propheten Daniel enthalte, durch die Behauptung zu beseitigen, daß die Worte τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, Matth. 24, 15, nicht „dem Heilande selbst", sondern nur dem Matthäus angehören. Das Buch Jona endlich ist weder von dem 2 Kön. 14, 25 erwähnten Propheten Jona, noch enthält es in seiner jetzigen Gestalt Geschichte, sondern nur eine zu religiösen Zwecken ver-

arbeitete Sage, deren historischer Kern nicht mehr herausgefunden werden könne. U. s. w.

Die kritischen Fragen sind durch diese „Einleitung" in keinem erheblichen Punkte ihrer Lösung näher gebracht worden, und der wissenschaftliche Werth derselben reducirt sich darauf, daß der Verf. zur Begründung seiner Ansichten eine große Anzahl von Parallelen aus der Profanliteratur, besonders aber aus orientalischen Schriftstellern gesammelt und beigebracht hat, die von seiner großen Belesenheit in diesen Schriftwerken Zeugniß geben.

Keil.

Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel von David Zündel. Basel 1861. XVI u. 271 S. 8.

Bei keiner Schrift des A. Testaments hängt die kritische Frage nach ihrer Echtheit so eng mit dem theologischen Urtheile über ihren Inhalt und Geist zusammen, wie beim Buche Daniel, bei welchem der Streit über seinen Ursprung auf die Alternative sich reducirt, ob dasselbe göttliche Offenbarungen über die zukünftige Entwicklung des Reiches Gottes oder menschliche Dichtungen und in Visionen eingekleidete Schilderungen vergangener Ereignisse enthalte. Während die christliche Kirche einhellig mit der jüdischen Synagoge sich auf Grund des Zeugnisses des Herrn, Matth. 24, 15, daß der Prophet Daniel von dem über Jerusalem und den Tempel hereinbrechenden Gerichte der Zerstörung geweissagt habe, zur ersteren Ansicht bekannt hat und noch immer bekennt, hat dagegen die Ansicht des bekannten heidnischen Gegners des Christenthums, Porphyrius, daß in dem Buche nicht Weissagungen des Propheten Daniel, sondern nur fingirte Visionen eines makkabäischen Juden enthalten seien, mit dem Eindringen des Naturalismus und Rationalismus in die christliche Theologie mehr und mehr Anhänger gefunden, welche die von Porphyrius gegen das Buch erhobenen Einwände wissenschaftlich zu begründen suchten, so daß gegenwärtig nicht nur die Kritiker, welche offen oder verdeckt dem Naturalismus huldigen, die Unechtheit desselben für eine ausgemachte Sache ansehen, sondern auch offenbarungsgläubige Theologen, wie z. B. Tholuck, an seiner Echtheit zweifeln. In diesem gegenwärtigen Stadium der kritischen Frage, nach welchem trotz aller Verhandlungen darüber doch einerseits ebenso sehr auf die erwiesene Unechtheit als an-

dererseits auf seine Echtheit gebaut wird, findet D. Zündel die Berechtigung zu neueren Untersuchungen über die Abfassungszeit dieses Buches, da, wenn irgendwo im Gebiete biblischer Kritik, so besonders bei dieser Frage sich Vorurtheile geltend gemacht haben und noch machen, welche es dem, der in das für die Entscheidung wichtige Material nicht selbst hineinschauen kann und nur auf Auslegungen und Autoritäten angewiesen ist, zum Mindesten schwer machen, ungünstige Vorurtheile abzulegen. Dazu komme, daß die kritische Feststellung des B. Daniel nicht nur um der wesentlichen Schwierigkeiten, die gerade hier dem redlichen Forscher entgegentreten, nicht nur um der neuesten Angriffe (von Dillmann, Bleek) willen nöthig sei — — sondern auch um der entscheidenden Wichtigkeit, welche diesem Propheten nicht allein für sich, sondern für das Verständniß der Prophetie überhaupt zukomme. Denn „nimmt man aus der Prophetenreihe Daniel heraus, so nimmt man nicht nur das Bindeglied zwischen vor- und nacherilischen Propheten, sondern gewissermaßen den Schlüssel, den die göttliche Vorsehung selbst zu der verschlossenen Schatzkammer der Prophetie gelegt hat; denn er ist mit seinen zusammenfassenden Gedanken des „„Messias"", des „„Menschensohnes"", des „„Weltreiches"" u. s. w. der canonische Ausleger und Wegweiser im Heiligthume der Prophetie; in ihm lenkt die Objectivität der Prophetie zur Subjectivität um, und er steht ihr ebensowohl forschend und deutend gegenüber, als er sie fortbildet und zum Abschluß überleitet" (S. XII).

Indem wir diesem Urtheile des Verf. als einem wohlbegründeten beipflichten, gereicht es uns zur Freude, über seine Untersuchungen das Urtheil fällen zu können, daß sie einen sehr beachtenswerthen Beitrag zur endlichen Lösung dieser kritischen Frage liefern. — Das Werk ist in 3 Theile gegliedert: Untersuchungen 1. über die Spuren der Echtheit und Unechtheit im Einzelnen, 2. über Echtheit und Unechtheit im Ganzen, 3. über die Umgebungen des Buches Daniel. Im ersten Theile werden außer dem dogmatische Anstoße, den die Kritik an dem wunderbaren Inhalte des Buchs überhaupt genommen, die Zweifel, welche aus den Gräcismen, den vermeintlichen Widersprüchen, Unwahrscheinlichkeiten und ungeschichtlichen Angaben, wie die Erwähnung Belsazars und des Meders Darius, gegen die Echtheit vorgebracht worden, von Neuem beleuchtet und mit Benutzung des von den früheren Vertheidigern der Echtheit darüber Bemerkten kurz und bündig widerlegt. Ausführlicher sucht der Verf. dann im zweiten Theile die Echt-

heit des ganzen Buches gegen die älteren und neueren Angriffe, besonders die von Bleek, als die gründlichsten, zu rechtfertigen. Mit der Prüfung der äußern Anlage und Gestalt des Buches beginnend weist er nach, wie die durch das ganze Buch sich hindurchziehende innere Einheit bei einer im Einzelnen sehr verschiedenartigen Einkleidung der Fiction eines Pseudonymen zu einem gewissen Zwecke widerspreche und die dem Buche untergelegte Tendenz, die Juden gegen Antiochus Epiphanes aufzureizen, nicht nur an der Einkleidung derselben, die solcher Entstehungsweise durchaus widerspricht, scheitere, sondern auch unerklärt lasse, weshalb ein Späterer gerade unter Daniels Namen das Buch verfaßt habe und wie überhaupt das Buch als eine Tendenzschrift gefaßt geschichtlich und psychologisch räthselhaft bliebe, ein apokryphisches Werk ohne irgend eine Analogie in jener Zeit wäre. Hierauf wird der Inhalt des Buches genauer erwogen und „die Darstellung der Weltmacht und ihrer Entwicklung gegenüber dem Gottesvolke auf Erden" als der echt prophetische Grundgedanke desselben bezeichnet, von dem aus „sich sowohl die geschichtlichen, wie die visionären Theile zwanglos und tiefsinnig zu einem Gesammtbilde entfalten". „Freilich nicht in dem Sinne, als ob wir es mit einer subjectiv-planmäßig erfundenen, symbolisirenden Lehrschrift zu thun hätten, bei welcher die Thatsächlichkeit nur zur Folie der dargestellten Idee dienen sollte, sondern Geschichte und Erlebnisse, Zukunft und Gegenwart des Propheten, welche Gegenstand der Schilderung sind, tragen als objective Realitäten jene heils- und weltgeschichtlichen Ideen in sich und lassen dieselben in ihren, durch die Person Daniels dargestellten Bezügen in ein so neues prophetisches, welt- und heilsgeschichtliches Licht treten, wie es zu keiner früheren Zeit alttestamentlicher Prophetie möglich war; denn erst mit der Bildung der Weltmacht Nebucadnezars war jene historische Situation eingetreten, da Israel nicht nur unter eine Summe einzelner Heidenvölker, sondern einer geschlossenen Universalmonarchie sich gegenüber gestellt fand und daher zu derselben nicht nur in einen heilsgeschichtlichen, sondern weltgeschichtlichen Gegensatz trat" (S. 55). — Diese Grundidee ist in dem Buche einheitlich und organisch also durchgeführt: „Cap. 1 enthält die Zubereitung Daniels zum prophetischen Leben und Leiden am Hofe des Weltherrschers. Cap. 2 den Traum Nebucadnezars, die Ahnung des ersten Weltherrschers von der Entwicklung des Weltreiches. Cap. 3 die Errettung der drei Israeliten aus dem Feuerofen Nebucadnezars, das zeitgeschichtliche Abbild der Unüberwind-

lichkeit des gefangenen Gottesvolkes unter allen Verfolgungen des Weltreichs. Cap. 4 u. 5: Nebucadnezar und Belsazar, der erste Weltherrscher und sein Nachfolger, die Vorausdarstellung der Bekehrungsfähigkeit und Verstocktheit des sich entwickelnden Weltreiches. Cap. 6: der greise Prophet Daniel unter den Löwen, als Thatweissagung von der letzten Bewährung des Gottesvolks unter der Völkerwelt. Dann folgen in geordnetem Reihengange, von der allgemeinen Welt- und Erdgeschichte sich immer mehr specialisirend bis zur concreten Zeitgeschichte, die Visionen. Cap. 7 den Anfang von c. 2 wieder aufnehmend: die Entwicklung der Weltmacht zur antichristlichen Endgestalt. Cap. 8 die zeitgeschichtliche Abbildung der Endgestaltung in der Ausbildung des vorletzten Weltreichs zu seinem antichristlichen Endpunkt — Antiochus Epiphanes. Cap. 9 ihr gegenüber die zeitgeschichtliche Entwicklung des alttestamentlichen Volkes Gottes bis zu seiner Vollendung. Cap. 10—13 die concrete Ableitung dieses zeitgeschichtlichen Endes aus der Gegenwart des Propheten."

Diese Auffassung des Buches steht und fällt mit der Einsicht, ob das vierte und letzte Weltreich das griechisch-macedonische bis zur Zeit des Antiochus Epiphanes ist oder nicht. Daß alle Weissagung Daniels nur bis auf Antiochus Epiphanes gehe, ist die gemeinsame Voraussetzung und das πρῶτον ψεῦδος aller Gegner der Echtheit, worauf die Tendenzhypothese sich gründet, daß ein makkabäischer Jude, welcher seine Volksgenossen unter der Tyrannei des Antiochus Epiphanes durch Weissagungen des bevorstehenden Sieges der Theokratie aufrichten und stärken wollte, zu diesem Zwecke die Person des alten Propheten Daniel gewählt habe, weil er im Gefühle, daß der prophetische Geist von seinem Volke gewichen sei, dies im eigenen Namen zu thun nicht wagte. Gegen diese „Voraussetzung" richtet nun der Verf. hauptsächlich seinen Kampf, indem er zuerst zeigt, wie diese Tendenzhypothese mit dem Inhalte sowohl der Geschichte, als der Erzählungen Daniels unvereinbar sei, sodann den positiven Beweis führt, daß die Danielischen Weissagungen über Antiochus Epiphanes hinausgehen und alle Versuche, das vierte Weltreich von dem griechisch-macedonischen Weltreiche zu deuten, an dem Texte scheiterten. Da in c. 8, 20 der Widder mit den beiden Hörnern von den Königen der Meder und Perser erklärt und V. 21 der Ziegenbock als König von Griechenland gedeutet und sein großes Horn auf den ersten König (Alexander d. Gr.) bezogen wird, der Widder aber mit den beiden ungleichen Hörnern, der nach We-

sten, Norden und Süden stieß, daß kein Thier vor ihm bestehen konnte (8, 3 f.), unverkennbar dem ungleich stehenden Bären, der von seiner Beute drei Rippen im Rachen zwischen seinen Zähnen hat (7, 5), gleicht, ebenso wie der Ziegenbock mit seinen vier Hörnern, die an der Stelle des großen Hornes wuchsen (8, 5 f.), dem Panther mit den vier Häuptern (7, 6): so kann das vierte Thier mit 10 Hörnern, das fürchterlich und ausnehmend stark und verschieden von allen Thieren vor ihm war (7, 7) unmöglich auch das griechisch-macedonische Weltreich abbilden, sondern nur das römische Weltreich, wie die Kirche von jeher dieses Bild gedeutet hat. Die Analogie aber, die zwischen dem Ausgange des griechischen Reiches in c. 8 und dem des vierten Weltreiches in c. 7 stattfindet, hat ihren Grund darin, daß das dritte Reich und sein Ausgang eben das prophetische Vorbild des vierten Reiches und seines Ausganges ist, und berechtigt nicht dazu, den tiefgreifenden Unterschied dessen, was c. 8 und 7 schildern, zu verwischen. — Hieran schließt sich eine eingehende Widerlegung des jüngsten Versuches von Bleek, vom Ende des Buches, von c. 12 aus, zu beweisen, daß sich immer derselbe prophetische Horizont durch das ganze Buch hindurchziehe und überall das messianische Reich unmittelbar an den Sturz des Antiochus Epiphanes angereiht sei. Dagegen zeigt der Verf. mit schlagenden Gründen, daß die Deutung des vierten Thieres in c. 7 vom griechischen Reiche an den 10 Hörnern dieses Thieres zerschelle, daß alles was zur Begründung dieser Hypothese für die Identität des Gesichts in c. 8 mit den Visionen in c. 2 und 7 angeführt worden, unhaltbar und unbegründet sei, daß sich der vierhörnige Ziegenbock c. 8 in keiner Weise mit dem zehnhörnigen Thiere c. 7 identificiren lasse und daß auch die angebliche Uebereinstimmung in den Schilderungen des kleinen Hornes c. 8 und 7 sich auf einige allgemeine Züge reducire, neben welchen durchgreifende Verschiedenheiten hervortreten. In der Beschreibung des kleinen Hornes c. 7, 8 und 8, 9 namentlich zeige sich der tiefbedeutsame Unterschied, daß dasselbe in c. 8 aus einem der 4 Hörner hervorwachse, in c. 7 dagegen zwischen den 10 Hörnern hervorkomme und drei von jenen ausbreche, wonach der in c. 7 unter diesem Horne dargestellte endgeschichtliche Feind Gottes über die Zahl der 10 Hörner, in welchen sich die Zahl der menschlichen Möglichkeit natürlich abschließt, sich selbst als das elfte setzt und 3 Hörner vor sich ausbricht, wovon bei dem andern nicht die Rede ist. Ebenso sind die durch das kleine Horn abgebildeten Feinde zwar darin

einander gleich, daß sie beide nicht nur die Heiligen des Höchsten verstören, sondern sich auch dem Könige des Himmels selbst widersetzen (7, 25 vgl. mit 8, 11), aber darin wesentlich verschieden, daß, was nur von dem alttestamentlichen Antichrist, Antiochus Epiphanes möglich ist (c. 8, 11 vgl. 11, 31 ff.), daß er das tägliche Opfer wegthut und die Wohnung des Höchsten verwüstet — das eben gerade in der Schilderung des endgeschichtlichen Antichrists fehlt, von dem es allgemein heißt: er wird Zeiten und Gesetz ändern. Endlich ist auch die Dauer des Wüthens des Erzfeindes verschieden angegeben, in c. 7, 25 und 12, 7 durch: Zeit, Zeiten und halbe Zeit, dagegen 9, 27 als halbe Woche und 12, 11 als 1290 Tage bestimmt, und von Antiochus Epiphanes nie das allgemeine Zeitmaaß (Zeiten מוֹעֵד עִדָּן), vom Antichrist nie das bestimmte Zeitmaaß (Wochen und Tage) gebraucht.

Diese Beweisführung halten wir in allen Hauptpunkten für unwiderleglich. Mit derselben hat der Verf. nicht nur den Gegnern der Echtheit des Buches Daniel das Hauptbollwerk ihrer Angriffe zerstört und die Tendenzhypothese in allen ihren Wendungen und Windungen zu Boden geschlagen, sondern zugleich neue Gesichtspunkte für das Verständniß des Buches von bleibendem Werthe eröffnet, so daß wir diesen zweiten Theil seiner Untersuchungen unbedingt für den Kern seiner Schrift erklären müssen, ohne damit die beiden andern Theile herabsetzen zu wollen. Auch im dritten Theile, in welchem die Umgebungen des Buches Daniel besprochen werden, d. h. aus der Vergleichung des B. Daniel mit den pseudonymen Apokalypsen, besonders den Sibyllinen, aus seinem Verhältnisse zum ersten Buche der Makkabäer und dem Buche Baruch, aus der chaldäischen Sprache desselben, aus der Bezugnahme Zacharja's auf dasselbe, endlich aus der Erwähnung Daniels bei Ezechiel die Echtheit des Buches begründet wird, hat sich der Verf. bestrebt, das von den Vorgängern gesammelte Material selbständig zu durchforschen und hie und da zu erweitern, obgleich wir hier nicht alle Argumente und Entwicklungen für zutreffend und sicher begründet erachten.

So viel über diese kritischen Untersuchungen, für die wir dem Verf. von Herzen danken, da dieselben, dem Gesagten zufolge, einen ebenso wichtigen als lehrreichen Beitrag nicht nur zur Vertheidigung des von der neologischen Kritik so abschätzig behandelten Buches Daniel, sondern auch zum richtigen Verständnisse seines Inhalts liefern. Keil.

Zwölf Messianische Psalmen, erklärt von Eduard Böhl, Dr. d. Phil, Lic. d. Theol., der letzteren Privatdocent an der Universität zu Basel. Nebst einer grundlegenden christologischen Einleitung. Basel 1862. XLII u. 364 S. gr. 8.

Der Verf. dieses Commentars, der sich schon durch seine Dissertationen: De Aramaismis libri Koheleth. Erl. 1860, und: Vaticinium Jesajae cap. 24—cap. 27 commentario illustravit. Lps. 1861 als ein auf dem festen Grunde des kirchlichen Bekenntnisses stehender und mit tüchtiger phiologischer und historischer Gelehrsamkeit ausgerüsteter Forscher auf dem Gebiete der alttestamentlichen Studien vortheilhaft bekannt gemacht hat, liefert in diesem ersten größeren Werke einen Beitrag zur Erklärung der messianischen Psalmen, in welchem ein für das tiefere Verständniß der alttestamentlichen Heilserwartung wichtiger und ergiebiger Gesichtspunkt hervorgehoben und so durchgeführt wird, wie es in keinem der gläubigen Psalmencommentare der neueren Zeit noch geschehen ist. Dieser Gesichtspunkt wird in der „grundlegenden christologischen Einleitung" entwickelt. In dieser geht der Verf. von dem Gedanken aus, daß, obgleich den Messias betreffende Psalmlieder dem Munde Davids zuerst entquollen, doch weder David der Schöpfer einer s. g. Messiasidee gewesen, noch auch diese Messiashoffnung zu seiner Zeit zum ersten Male vom Himmel herniedergestiegen sei, sondern ihre Wurzeln in der Vorzeit habe, und verfolgt dann die Verzweigung dieser Wurzeln bis in ihre Anfänge in dem Segen Abrahams und noch weiter zurück bis auf ihren Ursprung, der in dem göttlichen Erlösungsrathschlusse zu suchen, welcher nach dem Falle des ersten Menschenpaares in dem Protevangelium verkündet worden, um durch einen Ueberblick über die grundlegende Vergangenheit die Gegenwart Davids besser verstehen zu lernen, und namentlich durch richtige Erfassung des Segens über Juda, Gen. 49, 8—12, Davids Person und messianischen Psalmengesang mit hellem Lichte zu beleuchten, indem David hierdurch uns zu einem Gliede in der großen Kette der Christi Kommen anbahnenden Diener Gottes werde. In dem Protevangelium nun ergehe die göttliche Selbstbezeugung zunächst in der Form eines Fluches über die Schlange, den Verführer der ersten Menschen, der durch diesen Fluch gerichtet werde; zugleich aber werde in der Verheißung des Weibessamens eine Person in die Welt eingeführt und durch Gottes Wort inmitten einer dem Tode verfallenen Welt

(nach Gen. 2, 17) lebenskräftig hingestellt. Des Weibes Same, und zwar ein Einzelwesen, erhalte nach Gottes Verordnung die hohe Aufgabe, der Schlange den Kopf zu zertreten, und zwar mit einer von der Schlange durchstochenen und somit vergifteten Ferse, d. h., wenn wir die für die Ersteltern berechnete Bildersprache auf ihren Gedankeninhalt zurückführen, ein Mensch, der nächst Gott dem Weibe ausschließlich seinen irdischen Ursprung verdankt, wird den Kampf mit dem bösen Geistwesen, dem Satan, unternehmen und dabei zwar selbst den Tod erleiden und schmecken müssen, aber durch sein Leiden und seinen Tod alle Macht, Pläne und Listen des bösen Geistwesens vernichten. Der Ueberwinder der Schlange ist nach der Erkenntniß der ersten Eltern wahrer Mensch und wahrer Gott und dringe durch Todesleiden hindurch zum Sieg. So sind in den wenigen Zeilen des Protevangeliums die Grundlineamente des Evangeliums Jesu Christi gegeben. In den Tönen, mit welchen die Heilsbotschaft von dem Erlöser Jesus Christus im Paradiese eingeleitet werde — in den gleichen Tönen erschalle dieses Evangelium bis ans Ende der Tage. Aus diesem wurzelhaften, grundlegenden Evangelium wachse jede ἐπαγγελία der Folgezeit hervor, und neben dieser Reproduction des ersten Evangeliums in und mittelst des Wortes gehe noch eine zweite her, die Reproduction des protevangelischen Erlösers durch Personen, durch persönliche Nachbildungen. „Es bildet nämlich das triebkräftige, unfehlbar seinen Zweck verfolgende und durchsetzende Wort Gottes sich Verkörperungen seines Inhalts. Dies geschieht besonders in einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, welche dann zu sichtbaren Regulativen ihrer Zeit dienen und als Stellvertreter (Repräsentanten) und Anbildungen des unsichtbar wirkenden Grundsteins, welchen Gott im Protevangelium gelegt, anzusehen sind." Die vielfachen Ansätze (πολυμερῶς) und die mannigfaltigen Wendungen (πολυτρόπως), welche Gott in seinem Reden zu den Vätern zugeschrieben werden (Hebr. 1, 1), zerfallen demnach in zwei große Klassen. Die erste Klasse begreift die persönlichen und thatsächlichen Nachbildungen des Protevangeliums unter sich. Dahin gehören Seth, welchen Gott den ersten Eltern an Abels, des Gerechten, Stelle als Ersatz gab, Noah, der zum Fortsetzer der Linie der Kinder Gottes (Gen. 6, 8), Sem, der zur Uebermittlung des Heils ausgesondert wurde, ferner Abraham, Isaak und Juda, als Erbe der Erstgeburt, Mose, David, Salomo, sodann Serubabel nach dem Exile, endlich Jesus Christus, die vollkommenste Nachbildung und Erfüllung des Wortes in Gen. 3.

Die zweite Klasse von Reproductionen des Protevangeliums, die bloß innerhalb des Wortes Gottes geschehen, besteht in derartigen Heilsbotschaften, welche abgetrennt von einem Repräsentanten auf Erden, sich nur mittelst des Wortes darstellen. Dahin gehören schon die Sprüche Bileams, besonders aber solche Psalmen, welche wohl mit der Erlösung Israels und dessen messianischen Hoffnungen sich zu schaffen machen, ohne daß jedoch dieser heilsgemäße Inhalt durch eine demselben conform gemachte Person mitgetheilt werde, also Psalmen wie Ps. 68. 97 und 102, die nach Anleitung des Neuen Testaments auch von Christo handeln, endlich die meisten messianischen Weissagungen der Propheten. Die genannten Psalmen aber, in denen der Erlöser mit Gott identificirt erscheint und an Gott angeknüpft wird, dienen zur Ergänzung der andern Psalmen, in welchen sich der Erlöser im Fleische eines David und Salomo offenbart. „Neben der Wahrheit, daß der Messias Gottes ist (nach 1 Kor. 3, 23 vgl. Luc. 3, 38. 1 Kor. 15, 28. Hebr. 2, 1), daß er als Knecht Gottes den Willen seines Vaters thut: bleibt doch die Wahrheit unangetastet, daß Er Gott ist (Jes. 9, 5. Joh. 20, 28. 1 Joh. 5, 20 u. a.). Erstere Wahrheit illustrirt die messianische Psalmenströmung; letztere gleich große Wahrheit erhält die allgemein-soteriologische Psalmenströmung aufrecht."

Nach diesen allgemeinen Grundzügen geht der Verf. auf die beiden außerordentlichen Reproductionen des Protevangeliums, die zur Zeit der Väter Israels (der Patriarchen) und die zur Zeit der Könige David und Salomo, etwas näher ein, um die erstere als die Vorstufe der Davidischen Zeit und die letztere als die Grundlage für die folgende Psalmenerklärung zu beleuchten und damit nachzuweisen, „daß sich in der Lebensgeschichte Davids, gleichwie bei Juda, Isaak und Abraham, eine Anzahl von Anklängen und Reproductionen des paradiesischen Evangeliums wie von selbst darbieten. Die von Gott geleitete und gewirkte Geschichte nämlich oder die ganze Führung Davids brachte es von selbst mit sich, daß dieser König aus Juda's Stamm Schicksale erlebte, welche für ihn und seine gläubigen Reichsgenossen so deutlich von Gottes Gebür und Weise zu erlösen redeten, wie das Protevangelium für Adam und für uns die Geschichte des Leidens und der Auferstehung Christi redet." „Was aber die Geschichte als Rohstoff bietet, das verarbeitet das Psalmlied zu durchsichtigen Zeugnissen von Davids messianischer Berufsstellung." Die Quintessenz der Geschichte, die sich mit David begab, finden wir in dem Psal-

mengesange niedergelegt. Im Psalmliede durchlebt David von Neuem die ihm zugestoßenen Schicksale, und dieselben erhalten hier eine derartige Verklärung, daß sie fortan als evangelische Zeugnisse selbst für Jesus und die Apostel ihre Gültigkeit haben; und dies mit Recht. „Denn das Zeugniß von dem für die Menschen bestimmten Heile will eben zu dieser Zeit in keinen andern Rahmen und unter keinen andern Ausdruck gebracht werden, als in den durch David und sein Psalmwort dargebotenen Rahmen und Ausdruck. Der Messias, der Erlöser, will zu dieser Zeit in keiner andern Gestalt sich finden und ergreifen lassen, als in der in und mit David gegebenen. Ließ der Erlöser sich einst in den wenigen Worten des Protevangeliums finden; war er sodann in der Person Abrahams und Isaaks zur lebendigen und kräftigen Manifestation seiner selbst gelangt: so will er nunmehr durch David hindurch sich zu seinem Volke neigen mit freundlichen Worten und tröstlichen Worten." Die messianischen Psalmen sind demnach nicht allein der Ausdruck eines in der Nation liegenden Bedürfnisses, z. B. nach einem Könige auf Zion, nach Einem, dem Alles unter die Füße gelegt sein möchte: sondern sie gewähren vor Allem Befriedigung eines solchen Bedürfnisses, indem sie in Davids Person uns denjenigen vor Augen stellen, der nach Gottes Rath Alles erfüllen sollte.

In dieser christologischen Einleitung halten wir den Gedanken, neben der im Worte der Verheißung und Weissagung sich entfaltenden messianischen Heilserwartung zugleich die Vorbereitung durch die dem Worte zur Seite gehenden thatsächlichen Vorausdarstellungen des Heilandes als einen für die Auslegung wichtigen Factor mehr, als bisher geschehen, zur Anerkennung zu bringen, für einen sehr fruchtbaren Gedanken, durch dessen richtige Anwendung uns erst das Verständniß der Psalmenweissagung in seiner ganzen Tiefe sich erschließen wird. Je mehr wir David als persönlichen Träger und Repräsentanten des von Gott seinem Volke für jene Zeit beschiedenen Heiles würdigen lernen, desto klarer werden uns auch in seinen Psalmen die Züge des Messiasbildes, welches der Geist des Herrn in seinem Leben und geistigen Schaffen der Mit- und Nachwelt dargestellt hat, entgegenstrahlen. Nicht minder wahr und wichtig ist der andere vom Verf. entwickelte Gedanke, daß wie alle messianischen Verbalweissagungen, so auch alle realen Vorausdarstellungen des Messias im Protevangelium ihren Quell und Ursprung haben, obgleich wir dieselben nicht als Reproductionen des Protevangeliums bezeichnen möchten. Diese

Bezeichnung hängt mit der Ansicht zusammen, daß der Ueberwinder der Schlange nach der Erkenntniß der Ureltern schon wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen, die der Verf. theils aus dem Ausdrucke: „Same des Weibes“ (nicht Same des Menschen זֶרַע הָאָדָם, theils aus den Worten, welche Eva nach der Geburt Kains sprach: „ich habe erlangt einen Mann אִישׁ אֶת־יְהוָה nach Luthers und des Verf.s Uebersetzung: „den Jehova“ folgert. Allein die Gründe für beide Folgerungen erscheinen nicht stringent. Den Ausdruck: „ihr (des Weibes) Same“ in dem über die Schlange ausgesprochenen Fluche auf ein Individuum zu beschränken, verbietet schon das parallele זַרְעֲךָ „dein d. i. der Schlange Same“, worunter man unmöglich ein Individuum, etwa den Satan, verstehen kann, weil dieser, das Haupt der bösen Geister, durch die Schlange selbst vertreten ist. Wenn hiernach der Schlangensame ein Collectivbegriff ist, alle *τέκνα τοῦ διαβόλου* in sich begreift, so kann auch der Weibessame nur die Nachkommenschaft des Weibes überhaupt bezeichnen. Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß der Same des Weibes auch in einer Person in die Erscheinung treten könne oder treten werde, welche als *γενόμενος ἐκ γυναικός* die ganze Menschheit in sich zusammenfassen und wie des Menschen Sohn, so auch Gottes Sohn sein werde; aber aus dem Worte: des Weibes Same wird der Schlange den Kopf zertreten, konnten die ersten Eltern diese Erkenntniß nicht schöpfen, und noch weniger konnte Eva hierauf die Hoffnung gründen, daß sie in ihrem ersten Sohne, der ihr, nachdem Adam sie erkannt hatte, geboren wurde, den Jehova empfangen habe. Je mehr den Ureltern unseres Geschlechts nach ihrem Falle und ihrer Vertreibung aus dem Paradiese der Abstand ihrer dem Tode anheimgefallenen Natur von Gott, der sich ihnen ebenso sehr als strenger Richter, wie als liebreicher Erhalter und Versorger bezeugte, zum Bewußtsein kommen mußte: desto weniger konnte der Gedanke in ihrer Seele Raum gewinnen, daß der ihnen als schwaches Menschenkindlein geborene erste Sohn (Kain) Jehova, d. i. Gott der Herr, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde, sein möchte. In dem Protevangelium ist allerdings das ganze Geheimniß der Gottseligkeit (1 Tim. 3, 16) schon beschlossen, aber nur wie im Keime schon die volle Frucht des Baumes. Der volle Inhalt dieser Grundverheißung wurde erst allmälig den Frommen des A. Bundes durch die weiteren göttlichen Wort- und Thatoffenbarungen erschlossen und verkündet. Wenn nun die Apostel von dem Lichte nicht nur der gesammten alt-

testamentlichen Prophetie, sondern auch der neutestamentlichen Erfüllung aus in dem Weibessamen, welcher der Schlange den Kopf zertreten sollte, die Erscheinung des Herrn und Christ verkündigt finden, so berechtigt diese Darlegung und Aufschließung des in dem Protevangelium keimartig beschlossenen tiefen Gedankens in keiner Weise dazu, schon den ersten Eltern die ganze Fülle der apostolischen Heilserkenntniß zuzuschreiben. Wir können daher mit vollem Rechte alle von Noahs Zeiten an erfolgten messianischen Verbal- und Realweissagungen als Entfaltungen des im Protevangelium beschlossenen Keimes, aber nimmermehr nur als Reproductionen jenes ersten Evangeliums bezeichnen.

Wenden wir uns zum Commentare selbst, so hat der Verf. die zu erklärenden 12 Psalmen als solche, in welchen David in unmittelbarer Weise von seinen Geschicken zu uns rede, um verschiedene Hauptmomente seines Lebens folgendermaßen gruppirt: 1) um Davids Leiden zur Zeit der Saulischen Verfolgung, Ps. 16. 22. 69. 40; 2) um Davids Stand der Erhöhung, welcher, wenngleich in vorübergehender und vielfach durchbrochener Weise, anhebt mit seiner Einsetzung und Anerkennung als Känig, Ps. 21 und 2; 3) um die feierliche Einholung der Bundeslade nach Jerusalem, Ps. 118 als den κ. ἐξ. messianischen; 5) um Salomo, dessen Person und Schicksale, Ps. 8. 45. 72 und 110; 6) endlich Psalm 41 als auf die allerletzte Leidensperiode Davids, die Adonia auf des Vaters greises Haupt herabbeschwor, sich beziehend. Außerdem hat er 4) als nothwendiges Bindeglied zwischen David betreffenden Psalmen einerseits und den Salomo besingenden Psalmiedern andrerseits die „Verheißung eines königlichen Baumeisters, Salomo's nämlich," in 2 Sam. 7 ins Bereich seiner Auslegung gezogen. Bei der Auswahl dieser Psalmen hat er sich theils durch innere, theils durch äußere Gründe bestimmen lassen, ohne damit gerade alle messianischen Psalmen berücksichtigt zu haben. Die inneren Gründe sind hauptsächlich solchen Zügen dieser Ps. entnommen, welche über Davids und Salomo's nackte Individualität hinausgreifen und nur dann verständlich werden, wenn in David und Salomo zugleich der Messias angeredet wird. Die äußeren Gründe bietet hauptsächlich das N. Testament und daneben auch die bewährteste jüdische Tradition, falls die innern Gründe zur Anerkennung der Messianität nöthigen. — Der Auslegung der einzelnen Ps. sind jedesmal die geschichtlichen Zeugnisse und die innern, d. h. im Inhalte liegenden Gründe für ihren Davidischen Ur-

sprung und ihren messianischen Charakter vorangestellt, worauf die Erklärung folgt, der die Uebersetzung abschnittweise unter dem Texte beigefügt ist. — Die Abfassung anlangend hält der Verf. nicht bloß die Ps., welche Davids Namen in der Ueberschrift tragen, nebst Ps. 2, sondern auch den anonymen Ps. 118 und die mit den Ueberschriften לִבְנֵי קֹרַח und לִשְׁלֹמֹה versehenen Ps. 45 und 72 für Davidisch, jedoch mit Gründen, die viel zu schwach sind, um sowohl bei den letztgenannten die gegenwärtig ziemlich allgemein angenommene Erklärung dieser Namensangaben von den Verfassern zweifelhaft, als auch bei dem anonymen Ps. 118 den Davidischen Ursprung einleuchtend machen zu können. — Die Auslegung selbst ist klar, lebendig und anregend, auch da, wo man die gegebene Auffassung nicht für begründet oder richtig halten kann. In sprachlicher Beziehung geht der Verf. vielfach auf die Grundbedeutung der Worte, die sich im Arabischen erhalten hat, zurück, um die wahre und volle Bedeutung derselben zu ermitteln und in Anwendung zu bringen. Auch in exegetischer Hinsicht beschränkt er sich nicht auf die Berücksichtigung nur des aus einem Commentare in den andern übergegangenen Materials, sondern bringt oft Auslegungen aus wenig gekannten Quellen und sehr entlegenen Commentaren und Uebersetzungen bei. Die exegetischen Begründungen der für richtig erkannten Auffassungen zeugen von Scharfsinn, tüchtiger Schriftkenntniß und ausgebreiteter Belesenheit in der zur Erläuterung der Schrift dienenden Literatur, und bekunden zugleich unverkennbare Begabung für exegetische Studien. — Aber bei allen diesen Vorzügen wird dennoch die vorliegende Psalmenerklärung vielfachen und nicht selten ganz berechtigten Widerspruch erfahren, da sie besonders in den Argumentationen viele Blößen bietet. So kann Ref., um nur einige Beispiele für das Gesagte anzuführen, die Meinung, daß Ps. 8 die Geburt Salomo's besinge, in keiner Weise für begründet erachten, und sich nicht davon überzeugen, daß die Worte Davids V. 7: „Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du eine Macht gegründet ob deiner Widersacher u. s. w.", in Wahrheit nur von Salomo, dem Kindlein, und seinen echten Reichsgenossen gelten sollten. Zu einer solchen Beschränkung der in diesen Worten enthaltenen allgemeinen Wahrheit liegt gar kein Grund vor. Denn die Behauptung, daß Davids Blick auf den Säugling Salomo, Jedidja, uns den Schlüssel zu den räthselhaften Worten liefere, indem das Schreien, diese energischeste Lebensäußerung des Kindes genüge, um alle Feinde, die schon über David sei-

nes Falles halber triumphiren möchten, zu widerlegen, würde doch nur in dem Falle Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn die Beziehung dieses Psalmes auf Salomo durch andere klare und feste Gründe zur Evidenz gebracht wäre oder werden könnte. — Unrichtig ist ferner die Bemerkung, daß die Worte V. 7: „Alles (כֹּל) hast du unter seine Füße gelegt", sich nicht auf die paradiesische Herrschaftsertheilung beziehen könnten, weil da nur die Fische, Vögel und Thiere dem Menschen zur Herrschaft anheim gegeben seien, sondern כל absolut von aller Gewalt im Himmel und auf Erden verstanden werden müsse. Denn es ist hierbei ganz übersehen, daß das כל in V. 8 und 9 näher bestimmt und mit unverkennbarer Anlehnung an Gen. 1, 28 auf die Herrschaft des Menschen über die Thierwelt bezogen ist. — Solcher schwach begründeten Argumentationen kommen viele vor, so daß wir befürchten, die Gegner, welche an dem entschiedenen Bekenntnisse des Verf.s zur Wahrheit und Göttlichkeit der Schrift Aergerniß nehmen, werden dieselben ausbeuten, um über diese Psalmenerklärung den Stab zu brechen. Um so mehr halten wir es für Pflicht, den Verf. auf die Schwächen seiner exegetischen Beweisführung aufmerksam zu machen, da wir die gewisse Ueberzeugung hegen, daß diese größere Erstlingsarbeit trotz der ihr anklebenden Mängel zu der Hoffnung berechtigt, daß ihr Verfasser bei weiterer Forschung noch recht werthvolle Früchte gesunder kirchlicher Schriftauslegung liefern werde. Keil.

Nekrolog.

Der gute und gnädige Gott hat den Verleger dieser Zeitschrift, den Herrn Hofbuchhändler Didier Otto in Schwerin, im Laufe des vergangenen Quartals aus seinem irdischen Berufe zu sich ins ewige Leben gerufen. Die Redaction erfüllt nur eine Pflicht der schuldigsten Dankbarkeit gegen diesen früh dahingeschiedenen Freund, dessen treuem Fleiße auch diese Zeitschrift ihre Entstehung und ihren Fortgang zu großem Theile verdankt, wenn sie diesem Hefte den nachstehenden kurzen Nekrolog mitgiebt.

Didier Otto, zu Berlin den 10. September 1810 geboren und in der französischen Kirche vom Prediger Mollière getauft, besuchte das dortige Gymnasium des grauen Klosters und wurde von dem Bischof Ritschl confirmirt. Im April 1827 trat er bei seinem Oheim, dem Buchhändler Humblot (Firma: Duncker und Humblot), in die Buchhändlerlehre. Die Lehrjahre gingen mit dem Jahre 1831 zu Ende; doch blieb er nach Humblot's plötzlichem Tode noch als Commis bis zum 7. Juni 1833 in dieser Handlung. Von dort ging er nach Prag, wo er bis zum 2. October 1836 in der Buchhandlung von Borrosch und André eine der ersten Stellen bekleidete. Mit Liebe und Hochachtung wird noch jetzt dort seiner gedacht. Der Buchhändler André schrieb nach empfangener Nachricht seines Todes an seine trauernde Wittwe: „Unmöglich kann ich unterlassen, dem tiefempfundenen Schmerze Ausdruck zu geben, mit welchem mich

Ihre Trauerbotschaft erfüllte. Nur wer einen so gediegenen Charakter näher kennen und schätzen gelernt, vermag auch allein die Größe solchen Verlustes zu ermessen und den Schmerz darüber zu theilen. Er lebt unvergänglich in dem Andenken meines Herzens fort; denn noch heute bin ich stolz darauf, daß es mir vergönnt war, eine Spanne Zeit mit ihm verlebt und seinen seltenen Werth erkannt zu haben." Didier Otto verlebte in Prag eine frohe und für seine Ausbildung reiche Zeit, der er sich später immer mit Freude und Dankbarkeit erinnerte. Nur weil er bereits den Plan der eignen Niederlassung gefaßt hatte, vertauschte er im J. 1836 Prag wieder mit der Heimath. Das Stillersche Geschäft in Schwerin und Rostock kam in Verkauf. Didier Otto kaufte es im Mai 1837, einigte sich mit einem Associé und übernahm seinerseits das Schweriner Geschäft.

Das Anfangs unbedeutende, einer Commandite gleiche Geschäft, dessen kleinen Laden er fast ohne Bücherlager vorfand, erblühte rasch unter seiner thätigen und umsichtigen Leitung. Er verwandte zunächst seinen Fleiß auf das Sortimentsgeschäft. Der Ankauf eines Hauses, die Einrichtung eines neuen Depots, die Herstellung eines ansehnlichen Bücherlagers — folgten sich rasch; es ward seiner Gewandtheit leicht, mit dem Publikum zu verkehren. Gott segnete seine Arbeit. In späteren Jahren wendete er einen beträchtlichen Theil seiner Kräfte und Mittel auch dem Verlagsgeschäft zu. Die Früchte davon liegen zum Theil auch in dieser Zeitschrift vor.

Im Februar 1843 verheirathete er sich mit Auguste Holm, Tochter des Geheimen Kammerregistrator Holm in Schwerin. Kindersegen war ihm nicht beschieden; eine angenommene Pflegetochter überlebt ihn. Als die beiden Geschäfte in Schwerin und Rostock sich vor einigen Jahren trennten und er Besitzer der Schweriner Handlung blieb, wurde ihm das Prädicat eines Hofbuchhändlers verliehen. Am 6. Mai 1862 feierte er im stillen Kreise seiner Familie das 25jährige Jubiläum seines Geschäfts. Aber der Lorbeerkranz, den ihm seine Gattin an diesem Tage mit dem Wunsche, daß er sich nun der Ruhe

widmen möge, überreichte, sollte nach Gottes gutem und gnädigem Willen seinen Sarg schmücken. Schon seit dem Herbste 1861 hatte er über Athmungsbeschwerden, Störung des Schlafs, Lungenschwäche geklagt. Von einer Reise in die Schweiz, wo er eine Molkenkur gebrauchte, einen längeren Aufenthalt am Vierwaldstätter See und verschiedene Ausflüge machte, kehrte er Ende des Sommers 1862 nur leidender und schwächer zurück. Er mußte sich entschließen, im Herbst 1862 sein Sortimentsgeschäft zu verkaufen; nur das Verlagsgeschäft behielt er. Aber die mit dem Abstehen des Geschäfts verbundenen Anstrengungen verzehrten den Rest seiner Kräfte; als alle Geschäfte des Verkaufs abgewickelt waren, sank er auf's Krankenlager. Ein schweres Herzleiden hatte sich entwickelt und legte wochenlange schwere Schmerzen und große Angst auf ihn. Aber Gottes Wort und Gebet wichen nicht von seinem Lager und darum auch Geduld und Ergebung nicht. Am 2. November empfing er zum letzten Male das Mahl des Herrn; am 6. November Abends 10 Uhr gab er seine Seele Gott wieder.

Didier Otto hat durch sein Geschick und seinen Fleiß ein ansehnliches Buchhändlergeschäft geschaffen und seine Früchte geerntet. Von Hause aus nicht bloß ein kluger, begabter und geschickter, sondern auch ein charaktervoller Mann, in Gottes Wort erfahren, von Herzen ein Knecht seines Herrn und Heilandes, ein treues Glied der lutherischen Kirche, in politischen Dingen zu einsichtig, um sich sein Urtheil von jeder Tagesmeinung dictiren zu lassen, — hat er seinen Buchhändlerberuf niemals zum bloßen Mittel des Erwerbes herabgewürdigt. Er hat niemals vertrieben und niemals verlegt, was nach seinen Grundsätzen keine Verbreitung verdiente; hinwiederum hat er nie auf Gewinn gesehen, wo er ein Unternehmen fördern konnte, was nach seinem Urtheile Gott zur Ehre und den Menschen zum Frieden diente. Er hatte erkannt und sprach es oft aus, daß der Buchhandel ethische Grundlagen sich bedingt, und wo ihm diese fehlen, nicht ein Segen für die Menschheit ist. Diese Zeitschrift hat an ihm einen Buchhändler verloren, und ihre Redaction hat einen Freund begraben.

I.

Abhandlungen.

Ueber Liturgie und Kirchenmusik

von

Professor Dr. Krüger in Göttingen.

1. Wie ein christlicher Gottesdienst würdig und erbaulich einzurichten, darüber ist seit einigen Jahren viel berathen und die erregte Parteinahme hat schon eine ziemliche Literatur dieses Faches hervorgerufen, vornehmlich auf Seiten der Deutsch-Evangelischen und Römisch-Katholischen, weil diesen beiden vermöge ihrer volksthümlichen Gaben, geschichtlichen Führung und Glaubensinhalt mehr als allen übrigen daran gelegen ist, dem kirchlichen Leben eine völlige Gestalt zu geben, wo Inneres und Aeußeres einander wahrhaft durchdringen erfüllen und deuten. Daß dieses niemals in vollendeter Durchdringung geschieht, ist Signatur des Menschenwerkes. Nur göttliche Schöpfung hält die Gegentheile wirklich vereint, deren Einheit der Mensch erst sucht, und kaum in seinen höchsten Werken scheinbar findet und darstellt. Daraus ergiebt sich Wandelbarkeit und Fortschritt in menschlichen Werken, daher der Streit um die vollkommenste Form, der uns heute auf dem Felde des Liturgischen bewegt.

Liturgie im allgemeinsten oder ursprünglichen Sinne hat jede Kirche, sofern darunter nach dem Grundworte λεϊτουργία, (λέϊτον ἔργον), begriffen wird das äußerlich hervortretende Volks-wirkliche des Gottesdienstes oder die Gesammtheit der Cultus-acte an und in der Gemeinde. In diesem Sinne kann nicht die Rede davon sein „ob wir eine Liturgie haben wollen," so wenig wie ein Volk sagen kann, es habe keine Verfassung, weil es etwa keine geschriebene oder nur eine schlechte hat. — Bescheiden wir uns nun den Begriff nach allen Seiten hin wissenschaftlich zu erwägen, und gehen aus von dem engeren heute üblichen Sinne, wonach unter Liturgie verstanden wird ein bestimmter Ausbau des Gemeindegottesdienstes nach der dogmatischen oder symbolisch-ästhetischen Seite hin: dann erkennen wir, wie die Aeußerungsweisen des liturgischen Wesens nach Zeiten und Kirchen auseinandergehen und Frage und Streit sich erheben mag um Richtigkeit, Vollkommenheit oder Besserung der Liturgie. Denn diese enger so genannten Liturgien sind ja sinnlicher Widerschein des Bekenntnisses der Sonderkirchen. Wird auch in allen Wort und Sacrament dargebracht, so geschieht die Darbringung auf mannigfache Weise, jenachdem sich nicht allein untereinander die Sonderbekenntnisse abscheiden, sondern innerhalb jeder einzelnen Gemeinde bei wachsender Ausbreitung und zunehmender Aufklärung die Gegensätze von Rechtgläubigkeit und Weltvernunft, Dogma und Symbol, Glaube und Werk, Wirklichkeit und Schönheit zu schärfen pflegen.

2. Das Bedürfniß nach Einheit des Gottesdienstes tritt nun überall hervor, wo in demselben Kirchsprengel die Liturgie mannigfach ist, so daß die Einfältigen daran Aergerniß nehmen, während der Leichtsinn zur Gleichgültigkeit, der Widersacher zu böswilliger Störung Anlaß findet (Kliefoth lit. Abh. II. Ausg. 5, 24). Die Kirche aller Zeiten hat dieses Bedürfniß nach Einheit gefühlt, weil die Einheit zugleich Stätigkeit und ohne sie ein gesundes Ganzes von Wahrheit und Schönheit undenkbar ist. Nun ist die vollkommene Uniformität in

keiner Zeit, selbst in den sämmtlichen Provinzen der Einen römischen Kirche nicht erreicht worden, wie sehr sie auch sich dessen rühme und von anderer Seite her thöricht beneidet werde.[1] Ob nun solche Uniformtität etwa als unerreichbares Ziel, dem man sich dennoch nähern möchte, vorzustellen sei, oder welcher andere Weg eher zum Heilsamen führe, fragen wohl besorgte Gemüther. Richtige Antwort ist nicht mit scharfsinnigen Gedanken, sondern auf geschichtlichem Wege zu finden; erst wenn dieser erkannt, ist eine vernünftige kritische Betrachtung möglich; beide zusammen geben das Material zur constructiven Darstellung. Einen anderen heilsamen Weg zu finden, wird allen denen unmöglich scheinen, welche überhaupt Bestand und Dasein der Kirche erhalten wollen; denn die Kirche ist ein gewordenes Seiendes und ihre Geschichte verleugnen heißt zugleich sie selbst auflösen.

Den Umfang des hier Wissenswerthen zu erschöpfen sind berufene Arbeiter thätig gewesen und noch thätig, so daß das historische Material nach der constitutiv dogmatischen Seite hin fast für abgeschlossen gelten mag, weshalb wir uns hier genügen lassen, die gewonnenen Ergebnisse als grundlegende zu benutzen. Weniger abgeschlossen erscheint die Hoffnung im Gebiete der kirchlichen (liturgischen) Kunst, insbesondere der den Evangelischen geliebten und bevorzugten Tonkunst.

3. Man kann fragen: ist Kunst oder Schönheit zum Erbaulichen wesentlich? Diese Frage hat nicht bloß im pietistischen Zeitalter fromme Eiferer bewegt: sie geht durch die ganze Kirche bis ins Alterthum hinauf, und erregt noch heute theils den einzelnen tieferen Forscher, theils ganze Glaubensgenossenschaften. Mit Recht, sofern das Schöne und die Kunst im Christenthum eine andere Stellung hat als bei den Heiden. Die griechische Kunst ist an das Heilige gleichsam wesenseinig gebunden; so durfte Herodot sagen, daß den Griechen ihre ältesten Dichter Schöpfer der Götter geworden; erst am Ziele des ächten Griechenthums stellte sich die Weltweisheit gegen die

mythisch-ästhetische Auffassung der älteren Kunst. Dem Volke des Bundes ist die Kunst ein untergeordnetes zufälliges Bedürfniß des Geistes. Das Christenthum scheint der Kunst von Anfang fremd, da die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit jene sinnliche Aeußerlichkeit der Gestalt und Schöne ausschließt. Christus selbst zeigt das Heilige wesentlich, nicht förmlich: er giebt die göttlichen Gaben kernhaft, nicht blüthenhaft; den Seinen befiehlt er des Kerns zu pflegen, auf daß er dereinst zu Stamm, Blüthe und Frucht erwachse. So wendet sich das apostolische Christenthum gegen den Weltglanz des Alterthums, um aus der morgenländischen Fleischeslust und abendländischen Augenlust zu einfältiger Anbetung in Geist und Wahrheit wiederzukehren. Dieser Kampf wider die falsche Weltlichkeit dauert, bis das Heidenthum gefesselt am Boden lag, und der oströmische Kaiser aus dem Verfolger ein Bekenner ward. Da kam eine Ruhe über die Kirche, welche der Kunst und Schönheit Mutter ist. Eine alte Legende spricht, wie die Erzväter im Todtenreich, da Christus hinabsteigt ihr Gefängniß zu lösen, ihn empfangen mit Lobgesang und rufen: Herr gieb der Welt die Freude wieder, die sie verloren, da du wurdest gemartert. In gleichem Sinne ersteht, nachdem die Kirche aus der Marter genesen, eine neue Schöpfung geistiger Schönheit und bringt die verlorene Freude wieder.

Also ist der Schönheit ihre Stelle nicht geraubt, sondern wiedergewonnen, aber ihre Stellung eine andere als im Heidenthum. Denn während dem Heidenthum auch in seiner höchsten Gestalt das centrale Geistleben mangelt, daher Liebe und Wahrheit Gaben des Ueberflusses, des seltenen Fundes für einzelne Hochbegabte sind, daher man sagen mochte, die hohe Kunst sei Princip des heiligen Lebens: so ist dagegen der neuen Welt der ganze Rathschluß Gottes aufgeschlossen und seine Erkenntniß wird Lebensspeise für alles Volk; aus ihm wird die Welt neu begriffen und gestaltet; und diese Neugestaltung kehrt wieder zu Bildern und Gleichnissen seiner Herr-

lichkeit, damit das Leben völlig werde in Schauen und Thun, Gedanken und Worten; da ist das heilige Leben Princip der Kunst geworden.

In Christi eigenem Vorbilde erkennen wir: seine Worte sind nicht der Schönheit fremd, nicht aller Dichtung ledig, wo er z. B. in Gleichnissen redet, den Lobgesang singt. Zwar ist seine leibliche Erscheinung als die leidende ohne Gestalt und Schöne; aber es scheint auch der Gottesglanz hindurch an dem schönsten aller Menschenkinder, dessen Lippen voll Anmuth, dessen Gnade bei Gott und Menschen zunimmt. Und so fernerhin, gleichwie die Welt schön ist vor Gottes Augen, so ist auch die Verklärung auferstandener Leiber nur als Schönheit begreiflich und alle christliche Kunst erscheint als Vorausnahme der verklärten Leiblichkeit.*) Daher ist z. B. in der christlichen Malerei bei mancher Unzulänglichkeit der Form eine höhere Stufe des Ideals vorhanden, als in der antiken Schönheit an sich. Denn während die Antike mitten in aller Lebens-Freudigkeit einen Zug der Trauer, des Todes durchschimmern läßt; wie in Ahnung des Unterganges der alten Götter: so zeigt die christliche Kunst mitten im tiefsten Schmerze eine Ahnung des Lebens, das über dem Schmerze ist.

Den Inhalt der christlichen Kunst bildet die heilige Geschichte in Liebe, Leid und Wunderthat; die heilige Passion, die heilige Familie, die großen Thaten Gottes in der Gemeinde, Kampf und Sieg, Martyrthum und Seligkeit, sind die Gegenstände der Kunst, deren reichere Blüthe in Bild, Ton und Wort dem Abendlande zufällt, während in der apostolischen Zeit nur erst ihre Keime ersprießen. Am frühesten mag aus griechischer Erbschaft sich Bildhaftes in die ältesten Gemeinden

---

*) Niemals aber werden dem evangelischen Sinne die künstlerischen Dinge als Glaubensstützen erscheinen, wie von römischer Seite her gewagt ist zu sagen: „je bessere Christusbilder desto mehr Glaube an Christus.“ S. Legis Christus-Archäologie. Prag, 1862, Prospectus. — εὖ τῆς βλασφημίας.

verloren haben, wo dann das Ererbte historisch aufgenommen, aber polemisch-symbolisch umgewandelt ward, wenn man z. B. korinthische Becher nach Auslöschung der mythologischen Figuren zu Abendmahlskelchen umwandelte durch neu eingegrabene Bilder des Hirten, der Taube, des Lammes; auch Kreuz, Anker und Schiff sind beliebte Kelchbilder, die bereits zu Theodosius' Zeit aus der Häuslichkeit in die Kirche übergingen. Ungewisse doch liebwerthe Tradition ist, daß die ältesten Christusbilder bis ins zweite Jahrhundert zurückreichen.

Aber den Künsten des äußeren Scheins wird erst spät ein breiter Raum in der Kirche gewährt; ursprünglicher ist ihr verbunden — in klarem Gegensatze zum classischen Heidenthum — die *tönende* Kunst. Wenn auch dieser zuweilen ihr Recht am Heiligthum bestritten ist, so beruht solche Auffassung auf Irrthum und falscher Auslegung. Das freilich ist gewiß: die christliche Erbauung geschieht inwendig und hat mit äußerm Schein an sich nichts zu schaffen. Schöne Stimme und Wohlgestalt sind Gaben Gottes, die mißbraucht werden können und also für sich nicht heilig heißen wie bei manchen Heiden. Eine fromme Gemeinde mit häßlichem Gesange, ein priesterlicher Mensch mit unschöner Stimme sind dem Herrn willkommener als ein wohlgeschulter Künstlerchor reinen Gesanges und ein feiner Redner von hinreißendem Vortrage, denen der Ton nicht von Herzen geht. Gewiß: Erbauung und Kunst sind nicht einerlei. Aber sie sind einander weder feindlich noch gleichgültig: ihre Wechselwirkung ist das Höhere, was der Mensch ersehnt, und wird im geistlichen Leben nicht minder offenbar als ihre Selbstständigkeit es in anderem Sinne ist. Denn die höchste Wirklichkeit — je erfüllter desto höher — ist die ins Ideal hinüberscheinende, und die wahre Idealität ist die an dem Wirklichen erwachsende.

Das *subjective* Aussprechen göttlichen Gehalts, je tiefer es aus dem inneren Leben emporquillt, je mächtiger seine Energie sich steigert: strebt es nicht desto deutlicher aus sich

heraus zu höherer Gestaltung, zu dauernder festbegrenzter Bildhaftigkeit? Dies ist ein unbewußtes Emporringen zur Objectivität, ein Emporheben in das Lichtreich der Schönheit. Ja alle tiefen Empfindungen, die sich in gemeiner Wirklichkeit ereignen: Liebe, Zorn, Schwermuth, Andacht, Freude, Triumph, wo sie in ganzer Lebenskraft erscheinen, rühren an die Schönheitswelt, sind zeugungskräftig zum Reich des scheinenden Lichtes hingewendet. Und umgekehrt: die Objectivität des gemeinsamen Lebens fordert und erzeugt den rhythmischen Typus, dessen Herzschlag die subjective Regung ist und bleibt. Diese Begegnung des Objectiven und Subjectiven geschieht in allen Künsten, am innigsten aber in der tönenden, welche offenbarer als alle übrigen die innere Einheit von Pathos und Ethos, oder von blühendem und wurzelhaftem Leben vor die Seele stellt. — Wie demnach das Gemeindeleben aus sich ein Typisch-Objectives erzeugt, so fesselt es die subjective Regung in dauernde Gestalten; und das eben ist der Beruf der schönen Kunst, das Augenblickliche, das mit dem Einzelleben schwindet, in Dauer zu verklären.

Wenn also asketischer Seits behauptet wird, die Schönheit sei der Andacht zuwider, insofern allem Künstlerischen ein Zug der Eitelkeit anhafte, und die Gemüther im Genusse des Kunstwerks von dem Reinwirklichen oder Tiefgeistigen abgezogen werden: so mag diese Ansicht im Rechte sein bei unvollkommenen Kunstwerken und verkehrter Ausführung. Ein ächtes Kunstwerk, sei es geistlich oder weltlich, schlägt die Eitelkeit nieder und giebt der empfänglichen Seele reicheren Inhalt als die einseitige Askese bieten kann. Eine lange weiße Kirchenwand giebt Langeweile, und Langeweile erzeugt schlimmere Gedanken als dieselbe Wand mit schönen Bildern heiligen Inhalts überkleidet. Ein moralisches Lied kann gleichwie ein politisches, lehrhaftes, philosophisches, an seiner Stelle wirken, aber nicht erbauen und belebend gestalten: so die „hallische Liederey" mit ihrer treuherzig eingestandenen poetischen Armuth. Wer dem Kirchenliede keinen andern Maßstab weiß, als daß

es rechtgläubig sei, möge es übrigens klingen wie es wolle: der entsagt nicht bloß der lieblichen sinnschmeichelnden Schönheit, sondern einem Höheren: der überwaltenden Mystik, welche allem Gottesdienste unentbehrlich ist. — Schon die äußere Ordnung der Kirchenfeier fordert Sauberkeit und Reinheit der Kleider, Farben und Geräthe, nicht als sinnlichen Schmuck, sondern als Abglanz höheren Lichtes; und auch die erhöhete Rede des Priesters neigt zur Schönheit, nicht im Sinne lockender Bezauberung, sondern zum Anklang an den Ursprung aller Rede, die Muttersprache der Völker, welche ein lauteres strömendes Gedicht war.

Sei nun die Frage über Zulässigkeit des Schönen im Heiligthum für uns entschieden, so gehen wir, die weiteren Begründungen der allgemeinen Schönheitslehre überlassend, zur Betrachtung der einzelnen Kirchen über, deren übersichtliche Kenntniß genügen wird, um das Verhältniß der Kunst, und insbesondere der Tonkunst zum Heiligthum nachzuweisen, wobei wir überwiegend die abendländische und weiterhin unsere evangelische Kirche ins Auge fassen.

4. Der **altkirchliche** Gottesdienst ist uns aufbewahrt in den sogenannten apostolischen Constitutionen unter dem Namen des Apostels Jacobus. Diese stellen eine dreitheilige Liturgie dar, der alttestamentlichen nachgebildet (Klief. lit. Abh. 4, 21 — 5, 31), später die zweitheilige, welche in die Messe der Katechumenen und der Gläubigen zerfällt. In der ersten, homiletisch lehrhaften, wird nach einleitendem Gebet die Bibellection gehalten, danach die Ermahnung (*παράκλησις*), worin insbesondere angeredet werden die Katechumenen, die Besessenen (Geisteskranken, *ἐνεργούμενοι*), die Erleuchteten, die Büßenden; den Schluß bildet das allgemeine Kirchengebet. Wenn die Katechumenen entlassen, werden die Gläubigen zum Sacrament geladen, erst mit stillem Gebete, dann laut in recitirender und respondirender Weise. Hierauf folgt die Reihe der heiligen Handlungen, die in den abendländischen Kirchen Grundlage geblieben, aber im

Einzelnen viel geändert, meist verkürzt sind: Opfer, Vorrede, Einsegnung, Bekenntniß, Vater-Unser, Abendmahl, Dankgebet, Segen.

Die **morgenländische** oder griechisch-katholische Kirche hat auf diesen Grundlagen, erweitert durch die Liturgie des Basilius und Chrysostomus, einen durch handelnde Bildlichkeit ausgezeichneten Gottesdienst entwickelt, den man auch wohl als liturgisches Drama bezeichnet, zumal dessen Darstellung in größeren Kirchen auf bühnenhafter Erhöhung geschieht. Die Katechumenen-Messe ist um etwas verkürzt, dagegen die Gläubigen-Messe, λειτουργία τῶν πιστῶν, sehr ausgedehnt und vermannigfacht; vermehrt ist besonders die ἐκτενία, das respondirende Kirchengebet, und die symbolischen Processionen.

Diesem Zeitalter gehören die Anfänge der christlichen Kunst an. Seit das Christenthum Staatsreligion geworden, also ein halbes Jahrhundert vor dem Zeitalter des Basilius, Chrysostomus, Athanasius und Ambrosius, gewährt es den anfangs als heidnisch verschmähten Künsten, der Architektur und Plastik, der Rhetorik, Poesie und Musik einen wiewohl langsamen Eingang in das Heiligthum. Von wem und wie weit die übrigen Künste gefördert sind, ist in archäologischen Abhandlungen zu lesen; von der Tonkunst geben die älteren Zeiträume spärliche Nachricht. Daß sie wesentlich zur Liturgie gehört habe, ist zwar bezeugt, aber ihre Art und Werk für uns so gut wie unbekannt geworden; das Wichtigste für uns ist die Nachricht, daß vom 4. Jahrhundert an in der syrischen Kirche die Psalmen antiphonisch, in zwei Chören zu Strophen und Gegenstrophen eingetheilt, vorgetragen wurden, was sich bald über die ganze Kirche verbreitete. Der Vortrag war einfach recitirend, nach Anathasius Weise „dem Sprechenden näher als dem Singenden" (Kl. 5, 41). Melodische Formen galten für unchristlich und heidnisch. Einzelheiten sind uns nicht bekannt. Was hilft es, die alexandrinische Tradition, deren Zweige ins Abendland hinüberreichen, zu nennen, wo die wirklichen Töne fehlen? Denn die griechischen Liturgien von

damals und bis in die späten Abdrucke der letzten Jahrhunderte (z. B. *Τριῴδιον ψυχωφελέστατον. Ἐν Βονωνίᾳ.* 1724. fol.) enthalten neben den Gebeten und Gesängen weder alypische noch römische noch moderne Tonzeichen, und die heutige russisch-griechische Geistlichkeit soll ein Geheimniß daraus machen. Eine Vermuthung, daß wenigstens die heutige Art ein abgeblaßtes Bild der abendländischen sei, wird bestätigt durch eine Mittheilung, die mir aus Berlin durch die Güte des Prof. Franz Commer geworden ist, deren größerer Theil, 4stimmig gesetzt, durchaus das Gepräge der rationalistischen Sangweise von 1750—1800 trägt; ein einziger Satz nur hat eigentlich morgenländischen Anklang, dem hellenisirt-arabischen des Mittelalters verwandt, und wird unisono vorgetragen von einfältig schöner Wirkung sein. Vielleicht ist die angebliche Geheimnißthuerei nichts Anderes, als eine Scheu vor Veröffentlichung im Drucke, weil dergleichen außer den traditionell geübten geistlichen Sängern wenig Käufer findet; auch scheint es, daß das archäologische Studium entweder über dringenderen Zeitbedürfnissen zurücktritt, oder, wie anderswo auch geschehen, erst nach Erledigung der sichtbaren Künste die Tonkunst anrühren wird.

5. In den Zeitraum der vorrömischen alten Kirche, zwischen Athanasius und Gregor dem Großen, fällt die kurze, aber selbstständige Entwickelung der afrikanischen, mailändischen, spanischen und gallicanischen Kirche. Die **afrikanische**, deren letzter und größter Zeuge Augustinus in Herz und Sinn der evangelischen Kirche näher stand als die übrigen alten Kirchenlehrer, gab dem Psalmen- und Liedgesange eine Stellung, die in Glauben Lehre und Uebung volksthümlicher war als die gregorische Art. Anfänglich ließ es Augustinus bei dem Psalliren bewenden; später trat der respondirende Psalmengesang in Verbindung mit frei gedichteten Liedern, hymni, welche das Lob Gottes auf sonderliche Weise singen, dergleichen in der mailändischen und gällischen Kirche bereits im Schwang wa-

ren, hinzu, wie denn überhaupt schon damals das Abendland schöner und allgemeiner sang als das Morgenland. — Tiefbewegt von der Herrlichkeit heiliger Gesänge erkannte Augustin ihnen eine Kraft zu, die Liebe Gottes zu entzünden, und schwächere Gemüther durch die sinnliche Ergötzung des Ohres zur Empfindung der Frömmigkeit zu erheben; wenngleich nicht ohne Furcht, es möge Mancher wohl mehr auf die Melodie als auf den Inhalt achten. Entschieden stellt er das psallere und canere entgegen; hierin ist freilich ein bewußtes Unterscheiden des morgen- und abendländischen — man möchte sagen antiken und modernen Gesanges enthalten, im Uebrigen aber ein Fortschritt des tonkünstlerischen Wesens nicht sichtbar. Doch sind wir über die Tonübung der afrikanischen Kirche nicht mehr unterrichtet als über alle vorgregorischen, da die Noten fehlen, und Augustins Werk de musica nur metrische und rhythmische Lehren bringt.

Die **mailändische** Liturgie ist das Mittelglied zwischen Morgen- und Abendland[2]. Ambrosius war ein eifriger Förderer des Psalmengesanges, außerdem dichtete er nächst Hilarius zuerst eigene Hymnen für den Kirchengebrauch, wenn auch das Te Deum nicht erweislich von ihm herrührt. Wichtig ist sein Einfluß auf die Gesangsweise, indem er die syrische Antiphonie einführte und diesem auswärts Ueberkommenen ein Eigenes hinzufügte, indem er in beweglichen mehr melodisch tonbildlichen Formen namentlich seine selbstgedichteten Hymnen sang. Das ist der Anfang der abendländischen Tonkunst, der erste Anbruch einer neuen Kunstgestalt, die den christlichen Gemeinden die Seele aufschloß. Leider ist uns die Wirklichkeit auch dieser Töne, deren Schönheit Augustinus so tief bewegte, fast gänzlich unbekannt, da Ambrosius' Schriften selbst keine musikalischen Noten enthalten, und die späteren Traditionen aus nachgregorischer Zeit, mögen sie auch in mündlicher Beglaubigung fortgepflanzt sein, doch unklar und unvollständig sind. Sicher steht nur, daß das ganze Volk,

Männer Weiber und Kinder, sang und zwar einstimmig.

Nicht viel reicher ist die Ausbeute dessen, was aus der **spanischen** Kirche vor Gregor überliefert ist. Zwar die Form des Kirchendienstes und Kirchenjahres ist in reichlich erhaltenen Quellen dargestellt, von der musikalischen Liturgie aber nur die allgemeine Beschreibung gegeben. Wichtig ist jedoch die Kunde, daß die selbstthätige Betheiligung der Gemeinde unverkümmert erscheint: „quando psallitur, psallatur ab omnibus.“ Die Gemeinde betete und sang noch mit eigenem Munde, und die Sängerchöre führten nur die Gemeinde; auch gab man dem Gesange überhaupt schon eine weitere Ausdehnung als zuvor. Der ambrosianische Gesang und mit ihn der antiphonische Psalmenvortrag ward eingeführt; Hymnen von Prudentius und Isidor gedichtet und wahrscheinlich auch in melodischer Weise vorgetragen; das Gloria, Halleluja und Amen von Chor und Gemeinde zusammen gesungen. Die Lectionen scheinen damals noch in reinem Sprechtone gelesen zu sein. Isidor liebt und preist den geistlichen Gesang, weil er traurige Herzen tröste, die Mißmüthigen erfreue, die Trägen wecke, die Sünder zur Reue lade.

Die **gallicanische** Kirche hat Psalmen- und Hymnen-Gesang. — Hilarius v. Poitiers ist der Vater der abendländischen Hymnendichtung; von ihm rührt der Gesang Lucis largitor splendide, und das große Gloria her. (Das kleine Gloria ist: Gloria Patri et filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio et nunc et in omnia saecula saeculorum; es wird nach alter Sitte am Schlusse jedes Psalms gesungen; — das große Gloria: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis, ist ein selbstständiger liturgischer Gesang, der gewöhnlich auf das Kyrie folgt). Die Vortragsweise war vermuthlich die ambrosianische. In Metten und Vespern wurden Psalmen gesungen, bei öffentlichen Processionen Psalmen und Hymnen. — Gregor von Tours errichtete

eine Sängerschule, der Hymnengesang und die Responsorien mehrten sich, auch in die Lection trat der Gesang ein. Cäsarius von Arles verfügte sogar, daß die gemeinen Laien Psalmen und Hymnen modulata voce, d. h. in melodischer Weise, auch Antiphonen, Prosen (Sequenzen), Sanctus und Vaterunser mit sangen.

6. Die **römische Messe** ist von Gregor d. Großen ums J. 600 in stetige Form gebracht, durch Innocenz III. gemehrt, durch das Concil. Tridentinum 1564 typisch befestigt. Die seitdem im Missale Romanum, welches zuerst 1592 auf Clemens VIII. Befehl erschien, verzeichneten Stücke der Messe sind:

I. Introitus. Kyrie. Gloria. Collecta. Epistola. Graduale. Evangelium. Credo.

II. Offertorium. Oratio. (Secreta.) Praefatio. Sanctus.

III. Canon Missae. Consecratio. Elevatio. Conversio. Oratio dominica. Agnus Dei. Communio. Postcommunio. Ite Missa est. Evangel. Joh. 1, 1.

Der **erste** Haupttheil vom Introitus bis zum Credo, auch Hochamt genannt, ist der musikalische Theil der Messe. Wo außer dem Succentor und den Ministranten noch ein Sängerchor vorhanden, da pflegt der Liturg das Gloria in excelsis Deo zu intoniren in tono de tempore, worauf der Chor fortfährt: Et in terra pax. Ebenso wird Credo in unum Deum intonirt, und der Chor singt Patrem omnipotentem. Zuweilen tritt auch der Chor schon in oder neben dem Cantus firmus des Introitus ein.[3] — Jedem Introitus gebührt ein eigener Cantus firmus; dieser ist de tempore — nach der Kirchenzeit — in seiner Kirchentonart im Missale verzeichnet. Nicht alle übrigen Theile haben eben so individuelle Cantus firmi. — Nach der Recitation der Collecte und Epistel folgt das Graduale, der Gesang während der Meßpriester die Altarstufen hinangeht; dieser schließt mit dem Alleluja, außer

in der Fastenzeit, wo an seine Stelle tritt der Tractus, ein ernster langsamer Gesang. Hier ist der Ort, wo die freien Gesänge eintreten, nämlich:

Sequentia oder Prosa, in rhythmischer Betonung meist ohne metrische Form, aus bibelähnlichen, poetischen oder legendenhaften Textworten zusammengesetzt (Stabat mater, Media vita).

Hymnus ein lyrisches Lied in streng metrischer, auch strophischer Form, (Veni Redemtor etc.).

Canticum ein biblisches Lied, z. B. Canticum Moysi, Simeonis, B. Mariae Virginis (Magnificat), Ezechiae, Zachariae; Psalmen und (spätere) Gemeindelieder gehören ebenfalls an diese Stelle.

Wo kein Sängerchor vorhanden, da werden die sangbaren Theile vom Priester allein recitirt, alles Uebrige — Oratio und Lectio — einfach gesprochen. — Das Credo nach dem Symbolum Nicaenum hat nur einen Cantus firmus für das ganze Jahr; dieser ist in verschiedener Gestalt überliefert, es giebt römische, kölnische und münstersche Weise; die wittenbergische schließt sich am nächsten an die römische, ist aber melodisch kraftvoller und kühneren Klanges. Kyrie und Gloria werden intonirt: jenes in drei Hauptformen: Kyrie apostolicum, paschale, dominicale mit einigen weniger wichtigen Nebenformen; dieses in vier Hauptformennach Maßgabe der viererlei Feste: feria s. festum simplex, f. semiduplex, f. duplex I. et II. ordinis.

Diese Fest-Eintheilung richtet sich nach der Anzahl der Nebengottesdienste in den horae canonicae, deren die römische Kirche (statt der morgenländischen sieben oder acht), an gewöhnlichen Feiertagen (feria) dreie hat: Matulina, Ordinaria, Vespera; diesem ist das festum simplex gleich; das festum semiduplex hat zwei Vespergottesdienste und drei Nocturnen oder Vigiliae; das duplex zwei Vespern, vier Nocturnen; duplex I. ordinis ist ein solches, das einem der

großen Kirchenfeste zugehört; II. ordinis, wenn das f. duplex zugleich mit einem Heiligentage zusammenfällt. Die Vespera, von den Nebendiensten am reichsten ausgestattet, enthält: Psalmen, Antiphonen, Evangelium (Capitulum), Versiculus, Responsorium, Canticum, Oratio, Commemoratio, Preces. In der Matutina bilden Laudes et Cantica nebst Epistel und Gebet den Inhalt der Feier.

Der **zweite** Haupttheil der Messe, das Offertorium, ursprünglich eine Darbringung von Brot und Wein als Opfer der Gemeinde, ward in der mittelalterlichen Kirche umgewandelt in die Darstellung des unblutigen Opfers durch Einsegnung und Darbringung von Brot und Kelch: Offerimus tibi, Domine, hunc calicem salutaris Sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Die Praefatio hat nicht für jeden einzelnen Feiertag eigenen C. firmus, sondern nach den Festzeiten, indem es in den Rubriken des Missale heißt: Sequens Praefatio dicitur: (1) a Nativitate Domini usque ad Epiphaniam, (2) de Epiphania, (3) in Quadragesima, (4) de Cruce, (5) a Vigilia Paschae usque ad Vigil. Ascensionis, (6) a die Ascens. usque ad Vigil. Pentecostes, (7) in Pentecoste, (8) de Trinitate, außerdem (9) de Sanctis, (10) communis, ubi propria non habentur d. h. wo kein einzelner C. f. vorhanden ist.

Im **dritten** Theile, dem Canon Missae, von den Einsetzungsworten bis zur Oratio dominica schweigt der Gesang ganz. (Dies ist die Regel, doch klagt Ortlieb in seinem Organ für kirchliche Tonkunst 1852 No. 1., daß hievon willkürliche Abweichungen stattfinden.)

Wie die morgenländische Unterscheidung von Katechumenen und Gläubigen im Abendlande allmälig schwindet (Kliefoth lit. Abh. 6, 13), so ist überhaupt in der römischen Disciplin Vieles vereinfacht, um größere Klarheit und einheitliche Wirkung zu erzielen. Die Perikopen sind auf die morgenländischen gegründet, doch mit manchen Abweichungen.

Die Scheidung des Liturgischen und Dogmatischen be-

ginnt, gleichsam ein Hinüberneigen zum volksthümlich-evangelischen Principe. Dennoch erscheint dem protestantischen Sinne, der auch neuere Katholiken angeweht hat, in der römischen Liturgie seit dem Tridentinum Manches überflüssig. Aber es ist nicht sowohl das Mehr und Minder, als die Idee, um welche der Kampf in der abendländischen Kirche ergangen ist. Denn unsere Väter, die die Mutterkirche nicht um wilder Freiheit willen, sondern Gewissens halber verließen, verfuhren durchaus mit Pietät beim Festhalten und Verwerfen kirchlicher Einrichtungen, da sie strebten reinen Gottesdienst als Abbild reiner Lehre hinzustellen. Es ward daher in beidem, Bekenntniß und Dienst, nichts Altkirchliches abgeworfen*), außer was der heiligen Schrift zuwider und der Erbauung hinderlich schien; im Uebrigen ward der altkatholische Ritus auch im Musikalischen treuer bewahrt, der ächten Tradition gemäßer, als das vortridentinische Rom that. Ein merkwürdiges Zeugniß lutherisch-alterthümlicher Tradition giebt Mendelssohn in seinen Reisebriefen, wo er beim Anhören der Messe in Rom voll Erstaunen sein liebes Credo aus der Seb. Bach wieder zu hören — meint; denn im Wirklichen verhält sich die Sache umgekehrt: Seb. Bach hat zum Grundgesang seines Credo in der Hmoll-Messe eben nichts Anderes genommen, als den uralten römischen Cantus firmus, der auch altlutherisch ist.

7. Luthers **deutsche Messe** vom J. 1526 ist das Grundbuch unseres evangelischen Gottesdienstes, welches die wahre Mitte zwischen Alt und Neu hält, daher sowohl dem Geschichtsforscher als dem praktischen Liturgen maßgebend ist, unbeschadet der evangelischen Freiheit und der vernünftigen Rücksicht auf zeitgemäße Umänderung. Anliegende Tafel giebt eine

*) Vgl. Vorrede Luthers zu: „Christliche Gesang zum Begrebnis." Wittenb. 1542. — L. A. Petri „Licht des Lebens". Hannover 1858. S. 592: „Wo jene zu viel thun, laßt uns nicht zu wenig thun."

vergleichende Zusammenstellung der römischen mit der lutherischen Messe nebst der ältesten calvinischen.

Missa Romana 1564. 1592	Deutsche Messe 1526	Genf 1541
Introitus	Introitus (Lied)	Confessio
Kyrie 9 Mal	Kyrie 3 Mal	Psalmus
Gloria	Gloria	
Oratio		Collecta
Collecta	Collecta	(orat. dom.)
Epistola	Epistel	
Graduale	Lied	
Evangelium	Evangelium	Lectio
Credo	Wir glauben all	
Offertorium	Sermo	Sermo
Oratio	Vaterunser	oratio
Secreta	Lied	
Praefatio	(Praefatio)	
Sanctus		
		(Psalmus)
Canon Missae		
Consecratio	Consecratio	
Einsetzungsworte	Deutsch Sanctus	
Elevatio	(Elevatio)	
Conversio		
Oratio Dominica		
Agnus Dei	O Lamm Gottes	
Communio	Communio	Communio
Postcommunio	Postcommunio	
Ite Missa Est		Credo
(Benedicamus)	Aaronit. Segen	Benedictio
Evangel. Joh. 1, 1.	Amen	Psalmus

Die deutsche Messe von 1526 ließ also die Haupttheile in derselben Folge eintreten, wie die römische. Frühe trat jedoch auch, zuerst durch Luther selbst, dann durch fortgehende Entwicklung der volksthümlichen Kirche, manche Besonderheit in der liturgischen Ausführung hervor. Daß dies nicht eben eine bloß deutsche oder neukirchliche Unart sei, wie uns die neuesten Römlinge nachsagen, erhellt aus den oben angeführten Klagen über liturgische Abweichungen von Gerbert und Wollersheim. Das unterschiedliche Wesen in unserer Kirche ist ja nicht, wie Döllinger meint, lediglich aus welt- und volksthümlichen Gelüsten hervorgekommen. Keineswegs war die evangelische Bewegung darauf gerichtet, Nationalkirchenthum im Sinne eines weltlichen Patriotismus zu gründen — wie das die gallicanische und anglicanische, auch früher die mailändische und venetianische Kirche in Wirklichkeit thaten; sondern die Reformatoren von Prag, Wittenberg, Zürich und Genf achteten nur nothwendig, daß das Volk das verlesene Gotteswort in muttersprachlichem Wortverstande ins Herz fasse, gleichwie die früheren Romanen — in Italien, Frankreich, Spanien — ebenfalls den muttersprachlichen Verstand vernehmen konnten, was jedoch bei weiter auseinander gehenden Sprachen immer unmöglicher ward und dessen Mangel dann zum Verfall der alten Kirche mit beigetragen hat. Luther wollte das Alte nicht verwerfen, woferne es aus göttlichen Quellen geschöpft, von der Kirche gehegt, dem gemeinen Laienvolk nutz und erbaulich, somit heiligen Ursprungs und Wirkens war.

Der oben genannten Messe von 1526 sind in der ersten Ausgabe 27 Seiten Notenbeilagen zugegeben, die in den meisten späteren Ausgaben fehlen; doch hat sie die Erlanger Ausgabe von 1854, Bd. 22 zu S. 226 vollständig wiedergebracht auf 23 Seiten in Quart.

Die Anordnung der Theile in Luthers Messe war diese. Dem Introitus — der dem römischen Missal anfangs wörtlich entsprach, folgte das Kyrie, vom Schülerchor drei Mal gesun-

gen; hierauf Gloria, deutsch = Allein Gott in der Höh sei Ehr, und ein anderes Lied de tempore. Danach kam Lectio, Evangelium, Credo, psalmodisch recitirt. Sermo = Predigt, trat ein als wesentlicher Theil regelmäßig in die Mitte der Gesammtliturgie, während sie im römischen Cultus eine freie unregelmäßige Zugabe der Liturgie war und ist. Auf die Predigt folgte wieder ein Lied, freier gewählt, nicht lediglich die Perikope oder die Predigt umschreibend. Das Vaterunser mit einem Liedvers und dem aaronitischen Segen macht den Schluß. Communion findet nicht jedes Mal als mystisches opus operatum statt, sondern nur wenn Bitte und Bedürfniß der Gemeindeglieder vorhanden ist. In der Vorrede zur deutschen Messe erläutert Luther die einzelnen Stücke und fügt manche nützliche Ermahnung bei, von denen folgende hervorzuheben sind. Epistel und Evangelium werden in lectione chorali verlesen, d. h. im Cantus firmus recitirt, wie die Beisätze zeigen: „Collecta in f fa ut, unisono; Epistul in octavo tono, gelesen mit dem Angesicht gegen das Volk, Evangelium in quinto tono [lydio f. fa ut]. Nach dem Evang. singt die ganze Kirche den Glauben zu deutsch: Wir glauben all an einen Gott.“ Auch die Einsetzungsworte sind zu singen; die römische Weise ist, sie leise über den Elementen zu sprechen. Gegen diese Verheimlichung der Worte des Testaments und gegen die Zusätze zu den Schriftworten erklärte sich Luther entschieden; auf das echte und laut verkündete Wort müsse eben hier sich der Glaube richten, daher der Pastor diese Worte öffentlich, in der Muttersprache, mit deutlicher Stimme und besonderer Tapferkeit singen solle. S. Kliefoth 8, 108—110. Nur nach dem Sacrament hört aller Gesang auf, während der Priester zum Altar gewendet die Schlußcollecte spricht. — In diesem Allen geschah das Verfahren mit liebevoller Rücksicht auf Bewahrung des Typischen. So sollte die lateinische Sprache „nicht gar wegkommen“ aus dem heiligen Officio: und „Wenn ich's vermöchte, und die griechische und hebräische Sprache hätte so viel

feiner Musica und Gesangs als die lateinische hat: so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vier Sprachen Messe halten, singen und lesen." Erhalten blieb daher Kyrie Eleison, Gloria in excelsis, Osanna in excelsis, Te Deum, Benedicite, Gratias, In dulci Jubilo, Quem pastores laudavere (später genannt Quempas) und viele schöne Lieder aus dem Mittelalter. Die Kirchenordnungen des ersten evangelischen Jahrhunderts haben theilweise doppelte Texte, lateinisch und deutsch. Das Kirchenjahr ward dem älteren Perikopencyklus gemäß sorgfältig festgehalten und die Festzeiten in aller Größe und Schönheit gefeiert, auch deren Besonderung gegen die gewöhnlichen Sonntage lehrend und singend ausgezeichnet.

„Summa: Dieser und aller Ordnungen ist so zu gebrauchen, daß wo ein Mißbrauch draus wird man sie flugs abthue ... denn die Ordnungen sollen zur Förderung des Glaubens und der Liebe dienen ... wenn sie das nicht mehr thun, so sind sie schon todt und ab und gelten nichts mehr, gleich als wenn eine gute Münze verfälscht um Mißbrauchs willen aufgehoben und verändert wird .... Ordnung ist ein äußerlich Ding ... darum gilt keine Ordnung von ihr selbst etwas, wie bisher die päpstlichen Ordnungen geachtet sind gewesen. Sondern aller Ordnungen Leben, Würde, Kraft und Tugend ist der rechte Brauch; sonst gilt und taugt sie gar nichts."

8. In den **reformirten** Liturgien ist das allgemein Bindende zu immer kleinerem Maaße eingeschmolzen unter der fortschreitenden Gewalt vereinzelnder Gedanken, die mehr das menschliche Thun und Empfinden zum Inhalt haben, als die göttlichen Gaben und Thaten. Alle einzeln durchzugehen wäre unersprießlich, vielleicht unmöglich: betrachten wir die bekanntesten, weiter verbreiteten, in welchen doch ein Ansatz zu allgemeinerem Typus vorhanden ist.

Zwingli nahm zur ersten Gottesdienstordnung eine formula Missae, die Luthers Messe fast gleich war, nur mit Weglassung des Introitus und Minderung des Gesanges. Cal-

vins Liturgie, welche in Genf 1541 aufgestellt, dann in Frankreich, Holland, Schottland und einem Theile von Deutschland gültig ward, hat folgende Theile: Sündenbekenntniß, Psalm, Gebet und Vaterunser, Vorlesung des Predigtextes, Predigt, Gebet und Vaterunser, Glaubensbekenntniß, Segen, Psalm. Die Abendmahlsfeier ward entweder nur an den Hauptfesten gehalten, oder vier Mal jährlich. Die Predigt und das Gebet, beides nur in der Muttersprache, bilden den Hauptinhalt der Liturgie; Gesang ohne Chor tritt hinzu zur Bekräftigung und Erweckung, nicht als selbstständig werther Theil des Gottesdienstes. Die Perikopen sind aufgehoben, der Predigttext ist dem Geistlichen frei gegeben; der Cyklus des Kirchenjahres schwindet manchen Gemeinden aus dem Gedächtniß, auch die drei Hochfeste sind nur Sonntage ohne auserlesene Festlichkeit. — Dagegen wird desto größeres Gewicht gelegt auf Gebet und Heilighaltung des Sabbaths: jeden Sonntag seien mindestens zwei Stunden der Andacht gewidmet. Die Hausandacht, der alle Hausgenossen zuhören, erfülle die Wochentage, daß in geordneten Stunden Gebet, Lesung, Einübung des Katechismus stattfinde und das Wort Gottes reichlich getrieben werde.

Die calvinische Art ist in ihrer Gegensätzlichkeit zur römischen schärfer als die lutherische. Wie ihre Heimath mitten in romanischer Bevölkerung, ihr Stifter im romanischen Volke erwachsen war, so ist ihr dieser Charakter des schärferen Gegensatzes eingeprägt geblieben in ihrer überwiegend abwehrenden, minder gestaltenden Richtung. Ihre positive Seite ist die nach Innen gewendete Subjectivität, die pietistische Verborgenheit*) — bis zur subjectiven Gestaltlosigkeit, daher es

*) Die dordrechter Bibel hat verborgenheid überall für *μυστήριον*, was die anderen übersetzen: mysterium, sacramentum; mystère; mystery; Geheimniß. — Das kündlich große, offenbare Geheimniß: *ὁμολογουμένως—ἐφανερώθη* 1 Tim. 3, 16 heißt dort: „buiteu

eine beliebte Thesis ist, zu sagen „Niemand kann mich zwingen, meinen Glauben zu offenbaren". — Das thätige Außenleben des Glaubens äußert sich nur darin, dem Herrn ein Opfer des Herzens darzubringen und für die Gaben, die nur dem Gläubigen aufnehmbar sind, Dank zu sagen. Der Heidelberger Katechismus hat in diesem Sinne die Dreitheilung der Lehre in die Hauptstücke von „Sünde, Gnade, Dankbarkeit".

Diesen Grundrichtungen entspricht es, daß auf Hausandacht, Sabbathheiligung, Kirchenzucht und Liebeswerke wenigstens in den echt calvinischen Gemeinden der Hauptton gelegt wird, eine große Objectivität der Gemeinschaft aber nirgend hervortritt, daher von eigentlichem Kirchenthum nicht die Rede sein kann, auch sowohl die Liturgie als die Kunst im heiligen Gebiete wenig Raum gewinnt. Gesang wird in deutschreformirten Gemeinden kirchenpflichtig erachtet, aber nur die Psalmen allgemein bindend, andere Lieder nicht allgemein, liturgische Vorträge und Responsen ganz unbekannt. — Kein großer Dichter oder Tonkünstler ist aus den Reformirten hervorgegangen; der einzige, Goudimel († 1572), war ein tüchtiger Lehrer und wackerer Fortbildner des Psalmengesanges, aber ohne erfindende Schöpferkraft.

Die englischen und amerikanischen Reformirten sind von den schönen Gottesdiensten noch mehr zur bildlosen Innigkeit zurückgegangen und haben entweder gar keinen Gesang, sondern nur gesprochene Lection und chorsprechende Responsen, oder sie haben langgezogenen trübsinnigen Psalmgesang, oder, wie einige amerikanische Secten, leichtfertige Volkslieder. Einen allgemeinen Liedgesang der Gemeinde als wesentlichen Theil der Liturgie erkennt die anglicanische Kirche nicht an, ebenso wie im Mittelalter die englische Kirche weniger sang, als alle

---

allen twyfel de verborgenheid der godzaligheid is groot". So auch 1 Kor. 15, 51. Apokal. 1, 20.

übrigen. Nur der erste Anbruch der Reformation erregte ein rasch erblühendes Tonleben, aber mehr in den oberen Ständen, während der (deutsche) Volkskirchengesang unbekannt blieb.

9. Wir gehen nun von der Voraussetzung aus, daß das Tonwesen zum christlichen Cultus überhaupt eine innige Beziehung hat, insbesondere aber unserer evangelischen Kirche des unverfälschten augsburgischen Bekenntnisses nahe steht, ja nach der Väter Meinung ihr unzertrennlich verbunden ist in ganz anderem Sinne, als in der römischen Kirche. Denn während die römische Art ihrer weithin scheinenden Weltherrlichkeit gemäß die Höhe sichtbarer Kunst erreichte und sich sogar nicht enthielt, sichtlich kostbaren Dingen, Geräthen, Bauten, Kleidern, Reliquien, Bildern — heilige Weihe zuzuschreiben: so hat dagegen die evangelische Kirche, im Kampf um die herzustellende Innerlichkeit jener plastischen Ruhe entfremdet, ihre Kunstseele von Bildern zu Tönen gewendet, von objectiv leiblicher zu subjectiv seelhafter Schönheit; dieses jedoch nicht im Sinne des selbstgesetzten Anfanges, sondern aus dem Borne schöpfend, den Franco der Deutsche vorzeiten in den Tagen der allein waltenden Mutterkirche eröffnete. Hiernach erkannten unsere evangelischen Väter die pädagogisch kirchliche Kraft der Tonkunst, der herrlichen Gabe, das Herz zu heben und zu stillen, wie an dem Bilde Davids sichtlich und an den holden Gesängen der heiligen Weiber in der Schrift. Luthers Worte über Kunst und Gesang: „Auch daß ich nicht der Meinung bin, daß durchs Euangelion sollten alle Künst zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etzliche Abergeistliche fürgeben: Sondern ich wolt alle Künste, sonderlich die Musica, gern sehen im Dienst des der sie geben und geschaffen hat" sind unser rechter Maaßstab für heilige Kunst. Wir machen derhalben keinen Reliquiendienst daraus, wie in schwachen Zeiten ja leider die lutherische Gelahrtheit anhub zu thun, da sie die wunderthätige Wirkung dieses und jenes Liedes in kunstgeistreichen Büchern lobpreiseten, wirklich mit Anklängen an die

Thorheiten der plastischen Abgötterei Derer, die sie bekämpften, doch nicht ganz so schlimm.

Die innerliche Beziehung des Tonwesens zu unserer Kirche zu Grunde legend untersuchen wir nun Inhalt und Lehre der liturgischen Tonübung.

Der sachliche **Inhalt**, Pflichtiges und Freies zusammen genommen, läßt sich theilen in **Recitatio (Cantillatio), Responsum, Psalmodia, Hymnus**, Instrumentale, **Cantata (Oratorium)** ... Liturgische (pflichtige) Theile sind also: der Collecten-Gesang, die Einsetzungsworte, das Gemeindelied; das Chorlied oder der Kunstgesang ist ein Mittelglied vom Pflichtigen zum Freien; frei oder außerhalb der nothwendigen Liturgie steht das Orgelspiel und die Cantate. — Die Recitation der Bibellectionen ist wohl in unseren Kirchen allgemein außer Uebung gekommen und auch nicht wieder aufzunehmen, damit der Kern des Gottesdienstes, Gottes eigene Gabe und Wirkung, ganz einfältig und von Menschenkunst am fernsten in aller Ursprünglichkeit hervorglänze. Ohne über Vorzug oder Ursprünglichkeit des redenden und singenden Wortes zu rechten, sind wir doch gewiß, daß die einfache Wirklichkeit des redenden tiefer dringt und weiter vernommen wird, da nur ein sehr geübter Sänger jedes Wort so deutlich spricht, wie ein Redender.

Cantillatio s. lectio choralis, recitatoria, der liturgische Vortrag am Altar, ist die aus dem Alterthum überkommene Vortragsart der Eingänge, Collecten, Einsetzungsworte. Sie geschehen im gregorianischen Cantus firmus, sind nach Inhalt und Kirchenzeit in der Tonart verschieden und werden in verwandter Tonart durch das Responsum des Chores oder der Gemeinde beantwortet. — Psalmodia, der recitativische Vortrag der Psalmen, wird ausgeführt bald einstimmig, wo dann entweder der Liturg oder Cantor allein oder mit antwortendem Chore, oder der Chor antiphonisch oder die Gemeinde versweise respondirend singt; — bald mehrstimmig, **Psalmodia mo-**

dulata, eine Mittelform zwischen reinem und melodischem (ariosem) Gesange. Diese drei Arten fassen wir zusammen als die recitativische Gattung.

Hymnus, freier Liedgesang, ist der allgemeine Name, den römische Historiker unserem Gemeindelied gaben; so sagt der Jesuit Conzenius: Hymni Lutheri plures occiderunt, quam dogmata haeretica. Auch Luther selbst nannte die Lieder nach der Kirchenzeit hymnos de tempore. — Diese wie die Festlieder im höheren Chorgesange sind in rhythmischer Liedform gedichtet; beide gehören zur melodischen Gattung.

An diese Form schließt sich der aus ihr und der Psalmodia modulata entwickelte Kunstchor des Motetts und der Cantate, deren Wesen die Mehrsatzigkeit oder Mehrliedrigkeit ist; ursprünglich rein vocal, ohne instrumentale Stütze, a capella.

Musica instrumentalis s. organica, seit dem 16. Jahrhunderte aus dem Gesange fortgebildet zu neuen Formen, die den Menschengesang überschreiten, hat besondere Pflege genossen in unserer Kirche. Das große Haupt-Organon, die Orgel, ist der Ausgangspunkt der eigenthümlichsten unter den neueren Künsten geworden. Ihrem ursprünglichen Berufe, den Gesang intonirend zu stützen, fügt sich später bei die erfüllende Art, den ganzen Liedgesang in wortlosen Tönen abzubilden, seit Eingang des 17. Jahrhunderts erweitert in schweifende Verzierungen, gleichwie vordem der Jubilus ein freier Fortklang des Halleluja war. Dieser Form, welche Canzona genannt ward, folgt eine dritte, die überschreitende Art, oder das selbständige Instrumentale, Sonata (Tönung) oder Toccata (Hämmerung) benannt. Von solchen freien Tonsätzen sind durch Sam. Scheidt (lebte in Halle 1584—1654) schon am Ausgange des 16. Jahrhunderts recht schöne geist- und klangvolle geschrieben, als die römischen Orgelmeister noch in den Elementen sich bemühten. Der älteste römische scheint Claudio Merulo († 1620?) gewesen zu sein; was von ihm zu uns

gelangt ist, ist von anmuthiger Einfalt, aber weit entfernt von der edlen tiefen Fülle unseres S. Scheidt; auch Girol. Frescobaldi (1591—164 ... in Rom) steht weit hinter Scheidt zurück.

Es ist geschichtlich erweisbar, wie von der Orgel ausgehend sich das freie Instrumentale aus dem Geistlichen ins Weltliche hinein entwickelt hat, wie es denn auch erst im weltgeistlichen Zeitalter (1660—1770) zu selbstständiger Geltung erwächst. Wie aber die freie Tönung aus dem wortlosen Jubel des Halleluja einst hervorbrach und die Quelle der höchsten — freilich auch gefährlichsten — der neueren Künste geworden, so wehre man ihr auch nicht mit puritanischer Ausschließlichkeit all und jeden Zutritt ins Heiligthum, sondern bewahre ihre Stelle als Ein- und Ausklang. Unaussprechliche Worte, und was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret, vor die Seele zu führen, dachten jene evangelischen Meister von Sam. Scheidt bis Seb. Bach, wo sie in mystischen Tönen die freie kühne Seele ausströmten: wie fern doch von der eitlen Schattirung ohne Körper (favorable aux interêts des virtuoses! sagt ein Franzose), die unsere fahrenden Schüler der concertirenden Langeweile zu Gunsten so theuer verkaufen!

Wie die Orgelpfeife an sich weder heilig noch unheilig ist, sondern gleich der Menschenstimme guten und bösen Gebrauch zuläßt, so ist den übrigen Instrumenten kein fester Charakter voraus eingeprägt; doch freilich geben Geigen und Flöten, Harfen und Posaunen im Heiligthume zu mehreren Bedenken Anlaß. Auch wer sich auf Davids Vorgang berufen wollte, dürfte doch schwerlich läugnen, daß die heutige durch Weltleidenschaft und Virtuosenthum gänzlich verwandelte Instrumentalität in ihrer schrankenlosen Freiheit dem Gottesdienst gefährlich sei, schon darum, weil die Wandelbarkeit ihres Tones zu pathetisch reizenden Klangwirkungen Anlaß giebt, während dem heiligen Gesange ethischer Klang gebührt. Die Kirche hält mit Recht fest an dem steil ergossenen, stehenden und ste-

tigen Orgelklang, der das Ethos in Tönen darstellt. Die Versuche, den Orgelton biegsam schwellen zu lassen, sind bisher selbst mechanisch ungenügend ausgefallen; in dem unerwünschten Falle vollkommenen Gelingens wären sie dennoch aus der Kirche zurückzuweisen, weil die reizvolle Farbenleiter der Gefühle das Gemüth aus der Andacht in die Weltlichkeit hineinzieht. Wohl ist ein Schwellen und Sinken auch in kirchlichen Klängen vorhanden, wie ja aller Tönung wesentliches Leben ein Auf- und Abwogen ist; aber das orgelhafte Schwellen soll, wie es die alten Meister zeigen, von Innen her kommen, objectiv in den Tönen selbst vorhanden sein, indem mit Zutritt und Weggang eintretender Stimmen oder durch enge und weite Accordlage das substantiell Starke oder Milde, nicht das zufällig Gemachte, accidentiell stark oder mild Gefärbte dargestellt wird. Die Orgel neben den übrigen Instrumenten verhält sich wie das feste Himmelsgewölbe zur schwanken bebenden Erde. Will man also in der Kirche Orchester — das Recht dazu läßt sich erst späterhin erwägen — so lasse man dieses gleich wie die Menschenstimmen in der Kirche nach stetigem ethischen Tone streben und den modern pathetischen gänzlich verbannen. (Vgl. auch Proske, Mus. divina 1, 1, XLI.)

Aus dem Liede mit instrumentaler Begleitung, wie es schon zu M. Praetorius und Gabrieli's Zeiten üblich ward, erwächst die mehrliedrige Form der Cantate, worunter wir auch die Motette mit begreifen, da ein wesentlicher Formunterschied beider wissenschaftlich nicht zu finden ist; denn weder die alte Tradition, welche jene Worte promiscue gebraucht, noch die Definitionen, welche Winterfeld E. K.-G. 1, 462 und nach ihm Andere versucht, geben begründete Unterscheidung. Diese Gattung, im Bachischen Zeitalter vorzüglich gepflegt, hat zum Inhalt die Darstellung einer sonn- oder festtägigen Perikope in Recitativ, Chorlied und Kunstlied (fugirtem Chor), gleichsam dialektisch durchgeführt, wo dann die Instrumente mit oder

ohne Zutritt der Orgel die Naturfärbung hinzubringen, und bald stützend, bald selbstständig das Ganze umschließen. Sie gehört der Kirche an, berührt aber die Grenze des Kirchlichen, ein Vorbote des

Oratorium, welches als ein künstlerisch abgeschlossenes Ganzes aus der Kirche herausschreitet. Wie weit es möglich oder erlaubt sei, Oratorien in kirchlichen Räumen aufzuführen, ist nachher zu erwägen; so auch, wie sich das heute sogenannte Oratorium zu der mittelalterlichen, aber in die evangelische Zeit hinüberreichenden psalmodirten Passion verhalte.

10. Die **Lehre** der Kirchenmusik geschieht grundlegend in der Schule, ausführend in der Gemeinde, und kann sich günstigenfalls über diese Gebiete hinaus erstrecken in die freien Kunstgenossenschaften, welche nicht Schule und Gemeinde sind.

Zur richtigen Schulunterweisung — es ist zunächst die evangelische Volkskirchen-Schule gemeint — gehören, wie die alten strengen amtsfreudigen Cantoren und die modernen Kunstmeister einstimmig bezeugen, gar tüchtige Kräfte. Sicherlich ist sie heute erschwert durch unser geistiges Umherschweifen, welches mit der sittlichen auch die künstlerische Zucht auflöst, zumal der Sangunterricht heute nicht, wie in Luthers Schule, einen wesentlichen Zweig der Gesammtlehre ausmacht, sondern zwischen leichter Ergötzlichkeit und mühsamer Pflichtleistung hin und her schwankt. Das allgemeine Erforderniß aller Schullehre, der sittliche Ernst, ist an diesem Orte vielleicht noch unentbehrlicher, als bei anderen Lehrobjecten, die durch ihren Inhalt eher zur Aufmerksamkeit zwingen; denn im Singen liegt wie im Turnen für das leichtblütige Völklein eine Aufforderung zu sinnlichem Muthwillen verborgen. Hier also hilft nur unerbittliche Strenge; nach ihr kann Liebe und Begeisterung folgen, aus ihr erwachsen, nicht umgekehrt aus der Liebe der Ernst.

Wünschenswerth ist, den Lehrgang so einzurichten, daß die 5—6 Jahre der singenden Volksschule in zwei ungleich

Hälften zerfallen, deren kleinere etwa zwei Jahre lang das volksmäßig Genügende allein treibe, die größere aber das überschreitende Chormäßige einübe oder doch vorübe. Die erste elementare Zeit beginne mit einfältigem Gesang üblicher und faßlicher Kirchenweisen ohne Noten, ohne Erklärung und Regel, auch ohne Instrument, außer etwa der Orgel zum Intoniren, sobald man nach Weise der Väter die Schule täglich Metten oder Vespern in der Kirche singen läßt. — Der Anfang der Kunst ist die Notenschrift. Um diese und mit ihr das Tonwesen zum Bewußtsein zu bringen, ist räthlich, vom Dreiklang auszugehen, als dem Naturprincip, nicht von der menschlich ersonnenen Tonleiter. Daß jene erste Weise, die genetische Methode, lange hintangesetzt ist, hat seine logischen und pädagogischen Ursachen; daß sie aber wirklich die vernünftige und praktische ist, kann man auch dem Gegner einleuchtend machen durch den einfachsten Versuch mit schwach begabten Anfängern, die für ganz unmusikalisch gelten. Wer diesen sogleich die Tonleiter zu singen giebt, wird erleben, daß sie kaum zwei Töne richtig oder verständlich herausbringen; ja die Unsicherheit bleibt sogar bei Begabteren lange unbesieglich; während umgekehrt, wer mit dem Dreiklang beginnt, auch von den Schwächeren sogleich richtige Antwort erhält, höchstens zwei, drei vom Hundert ausgenommen, die absolut unmusikalisch sein mögen. So thut der Dreiklang das Gehör auf und weckt die erste Tonfreude und damit die erste freie Nachahmung des Gehörten. Nach dem Dreiklange beginne die Tonleiter, wiederum die aus dem Naturprincip abgeleitete Durscala zuerst, später erst die Mollscala. Diese einleitenden theoretischen Uebungen werden schreibend, lesend, singend und hörend fleißig eingeprägt, doch nicht länger als eine Viertelstunde; das gesungene Lied bleibe immer vorwaltend. Bei beiden, den Scalen- und Liedübungen, ist dann auf Reinheit des Tones, Klanges und Wortes sorgfältig zu achten.

Die musikalische Tonreinheit beruht vor Allem auf der

musikalischen Sicherheit des Lehrers; diese wiederum wird erworben, erhalten und gesteigert durch stetige Rückkehr zum Grundaccord und häufige Zerlegung desselben in Octave, Quinte und Terz. — Besonders zu achten ist auf Reinheit der Quarten und Septimen, der notae sensibiles, die wegen der Lage des Halbtons dem Anfänger unklar sind, auch als Wendepunkte der Modulation leicht das Gehör verwirren. Deutsche singen im Falle der Unsicherheit leicht zu tief, Franzosen zu hoch. — Tonleitern sind immer im Takt zu singen, niemals tactlos, wie das neuerdings empfohlen ist, um perlende Virtuosenläufe zu erzielen.

Schwieriger ist dem, der selbst nicht schön vorsingt, die Klangreinheit zu lehren. Viel thut zwar das Tadeln des Unschönen, das Gebot guter Körperstellung mit vortretender Brust, das Verbot der Verrenkung und Verzerrung bei anstrengenden Tönen; aber dies Verneinende lehrt den schönen Klang noch nicht. Begnüge man sich dann erst mit dem Richtigen und erleichtere die Uebung durch mäßigen Tonumfang innerhalb einer Octave, und zwar der mittleren $\bar{c}$—$\bar{\bar{c}}$ (bei Männerstimmen c—$\bar{c}$). In diesem Umfange bewegen sich die schönsten Kirchen- und Volkslieder.

Alle diese Tonübungen sind gleich mit bestimmten Vocalen und Consonanten vorzunehmen, um die Wortreinheit und Sprachdeutlichkeit zu fördern. Diese schwierige Lehre, seit dem vorigen Jahrhundert von italischen Meistern schulmäßig begründet, ist nun so weit gediehen, daß sie auch der Volksschule nutzbar werden kann. Gewöhnlich singen die Dorfkinder die Worte zwar nicht schöner, aber deutlicher, weil sie Inhalt und Schönheit nicht trennen und eben nichts Besonderes mit dem Singen erreichen und darstellen wollen. Die Lehre der Sprachdeutlichkeit beginnt mit den Vocalen, in der Reihenfolge a, o, e, u, i, welche der steigenden Schwierigkeit entspricht; ihre Richtigkeit ist, daß die gesungenen Vocale nicht anders klingen, als die gesprochenen: ein wesentlicher Grund-

satz, den berühmte Bühnensänger nicht immer befolgen, wenn sie z. B. das i an gefährlichen — hohen oder tiefen — Stellen zum e machen, oder auch umgekehrten Falls immer gedehnt singen, daher auch das kurze i in sind aussprechen sînd (ähnlich: gesund — gesûnd), ferner das u in o, das stumme e in ein dumpfes o verwandeln (sagön statt sagen) u. s. w. Gut ist, die Vocale nicht lange allein zu singen, sondern bald Consonanten mitzugeben: ta, to .... Die Reihenfolge der Consonanten nach der Schwierigkeit ist

1) einfache Anlaute und Auslaute:
   a. stumme ba, da, ga (Lippe, Zunge, Kehle), pa, ta, ka ... ab u. s. w.
   b. flüssige ma, na, la, am, an, al ꝛc.
   (c. Tonleiternamen, deutsch und italienisch.)
2) mehrfache Anlaute: bra, tra, kra, sta, spa, schra, spri...
3) mehrfache Auslaute: and, art.

Bei letzteren ist zu lehren, daß der Vocal voll und lang ausklinge, die Consonanten rasch zusammengerafft nachtönen, also ba———nd, nicht ban—d. Aehnlich werden die Diphthonge gesungen, indem der erste, der Hauptvocal, austönt, der andere nachtönt: bei zu singen ba—ai, nicht bai—i. Alles Dieses erlangt einfacher Sinn oft leichter, als gelehrte Sänger; manche sangfreudige Gemeinde singt ihr Kirchenlied, daß man die Worte wohl verstehen kann. Solche Uebungen systematisch technisch durchzuführen, ist für die Volksschule unmöglich; wer es versuchte, würde nichts ausrichten, daher schaden. Wohl aber ist dem einsichtigen Lehrer möglich, dergleichen in ganz kurzen Fristen zwischendurch eintreten zu lassen, außerdem aber gelegentlich das Unschöne und Unklare zu rügen. Wer den Grundsatz festhält, daß der Sington dem Sprechton im Buchstabenklange gleich sein muß, kann Gesundes erreichen.

Die untere Singklasse bedarf keiner weiteren Uebungen, als der genannten, es sei denn, daß, wer es versteht, auch richtig Athmen lehre, doch nur nach den allgemeinsten Re-

geln: 1. nur nach vollendetem Wort oder Satzglied zu athmen, nicht in der Mitte; 2. lieber vor einer unbetonten Silbe (thesis), nicht mit anhebender Betonung (arsis); 3. nicht mit Athemholen zu warten bis zur Erschöpfung. Diese ganz praktische Fassung, welche des scheinbaren Widerspruchs der 1. und 2. Regel nicht achtet, hilft und genügt dem volksmäßigen Gesange, wie das begabte Natursänger beweisen. — Vorausgesetzt haben wir, daß in dieser Anfangsklasse des Gesanges 7—9jährige Kinder singen; jüngere sind, wo nicht gesetzlich auszuschließen, doch nicht zur eigentlichen Lehre heranzuziehen, weil Leib und Seele dann noch Anderes zu thun haben, als Singen.

11. Die Kinder der **oberen** Singklasse, vom 10.—11. Jahre an, haben nach wiederholter Einprägung des Vorhingelernten den Fortschritt zu machen in die schwereren Lieder, die Psalmodie, die Mehrstimmigkeit. — Schwerere Lieder sind die umfangreichen, die in selteneren Tonarten gehenden, die in Rhythmus und Harmonie minder volksthümlich gestalteten. Hier wird die Notenübung wichtig, das sogenannte Treffen oder vom Blatt singen. Dies kann ohne theoretischen Umweg durch unablässige Einübung geschehen; bei günstigen Verhältnissen ist es wohl erlaubt, sich an die 12 Notentafeln von Layriz zu wagen, die billigen Preises sind, und in löblicher Vollständigkeit dasjenige enthalten, was überhaupt ein guter Kirchenchor üben und wissen muß: die Kirchentonarten, die Accorde und die Intervallenübungen; auch darin löblich, daß sie nicht in einem Jahre auszusingen sind, sondern lange vorhalten, als stetige Tabulatur. — So bereitet werden die Schüler der Oberklasse im Stande sein, innerhalb zwei Jahren ohne Ueberstrengung der Kräfte alle gängigen Lieder und Weisen auswendig zu lernen. Gängige Lieder sind in jeder Gemeinde höchstens 150; wären es nur statt unserer bauchigen Gesangbücher die 150 des Eisenacher Entwurfs! Sie gehen auf 74 Melodien, davon nach Ausscheidung einiger selten gebrauchten

70 bleiben, die in 2—3 Jahren sehr bequem einzuprägen sind. — Daß wir die historisch beglaubte (von Gelehrten rhythmisch benannte) ältere Form zu Grunde legen und überall eingeführt wünschen, sind wir freilich gedrungen, gegen Anderer wissenschaftliche Einsprache festzuhalten.[4]) Aber unsere Forderung rührt für sich genommen die Schule nicht an: diese singt, was ihr geboten wird, sei es rhythmisch oder nicht, und schreitet zu Neuem nur fort, sobald es gültig geworden. Auch ist die Schule trotz ihres typischen Charakters zu zeitgemäßen Fortschritten befähigter, als die Gemeinde.

Auf dieser Stufe kann auch ein bescheidenes Hinwirken auf die Dynamik oder Vortragsreife des Gesanges geschehen, und zwar so, daß den wilden Buben das Brüllen untersagt und ein Achtgeben auf schöne Betonung geboten wird: nur ja einfältiglich! nicht mit technischen Kunststücken, mit affectirtem forte, piano, crescendo, sforzato u. dgl. Dies soll der Volksschule immer fremd bleiben; wollte Gott, wir könnten es manchem Virtuosen auch ablehren! Mit Wahrheit soll gesungen werden, nach Wort und Klang; das wichtige Gedankenwort ein wenig herausheben, die höheren Töne nicht überschreien, die tieferen nicht summen und lispeln. Im Uebrigen walte immer vor der helle Schulton aus voller Brust, in stetigem, steifem Tone, wie Orgelklang voll stolzer Sangesfreude. Das ziemt der Kirche und schadet der Brust nicht. Es ist eine kränkliche Erfindung der Welschen, diese Tradition von Ueberspannung der Kräfte und Erschöpfung der Brust bei ehrlichem, höchstens halbstündigem Gesange; gut genug für Pariser Virtuosen, die uns den nervösen Gesang gebracht haben, wo man den Sänger bewundern soll, statt die Seele mit lebendigem Inhalt zu füllen. Das Wahre ist, daß, wie der Geist durch Denken, der Arm durch Schwung und Kampf gestärkt wird, so die Brust durch Sprechen und Singen — es sei denn, daß Einer an der Schwindsucht niederliege; beginnende Brustleiden sind dagegen durch tapferes Singen, Trompeten und Bergsteigen oft

gründlich geheilt. Das leise, rasch und „artlich“-Singen, was die Hauptparagraphen der welschen Sanglehre ausmacht, giebt schwache Lungen und Herzen, weshalb die modernen Kunstsänger so gar leicht heiser und elend werden. Eine saubere Kunst, die den Meister elendet, statt ihn zu erhöhen! Das leise und rasche Singen in den Winkelmessen war Luthern verhaßt wie die Diebessprache. Dagegen voller deutscher Brustton, wie erherziget er, dringt vor, dringt ein und füllt die Kirche!

12. Die Herstellung der **Psalmodie** gehört ganz besonders zu den Aufgaben der Volksschule, worüber **Armknecht** (Haupt- und Nebengottesdienste, Göttingen 1853, S. 69) schöne Belehrung giebt. Hier ist die Stelle, wo Schule und Kirche am innigsten einander geben und nehmen, wie denn von Alters und auch jetzt noch in einzelnen Landgemeinden die Frühmetten von den Schülern regelmäßig in der Kirche gehalten werden. — In der Psalmodie wiegt noch mehr als im freien Kirchenliede der göttliche Inhalt, die Gabe des Herrn vor. Die declamatorische Weise des Vortrages läßt den Wortinhalt von Lehre und Geschichte aufs Deutlichste zum Verständniß kommen; die äußere Technik beschränkt sich auf Festhaltung der Tonhöhe und zusammenstimmende Syllabirung. — Noch fehlt es an einem genügenden Schulbuche, das dem Lehrer helfe für alle Fälle: Material aus Lossius, Keuchenthal und Prätorius ist reichlich vorhanden, aber erst zum geringen Theile verwerthet. Ueber das Maaß der Ausführung, wie viel und wie oft Psalmen zu singen, getrauen wir uns, eigener Erfahrung mangelnd, kein Urtheil; Uebermaaß würden wir fürchten, wenn es als Aufgabe gölte, in gegebenen Zeiträumen den Psalter durchzusingen.

Die Psalmodie ist **einstimmig** zu singen. **Mehrstimmigkeit** ist in der Volksschule überhaupt nicht nothwendig, und auch bei günstiger Lehrkraft mit Bescheidenheit einzuführen. Mehrstimmiges kann gebraucht werden zu **technischer**

Bildung, Tonsicherheit, Harmonieübung; liturgischen Werth für die eigentliche Volksschule hat es nicht, weil diese höchstens zweistimmig singen kann. Wie sehr auch begabte Lehrer sich bemühen um Erhöhung der künstlerischen Sanglehre durch harmonische Tonübung: der Stimmumfang der Kinder kann die Zweistimmigkeit nicht überschreiten, ohne unklar zu werden. Zweistimmige Lieder oder Psalmodien klingen aber gar dünn und sind deshalb der Kirche kaum würdig. Zudem ist, wie jeder Musiker weiß, der zweistimmige Satz neben dem dreistimmigen der schwierigste, daher wenige classische Tonsätze dieser Gattungen vorhanden sind, aus dem kirchlichen Gebiete gar wenige, außer den Oratorien-Duetten und Terzetten. Es mag also der zweistimmige Satz zur Ergötzung der Kinder zwischenein gebracht werden, eher an Volksliedern, als an den immer nur dürftig gelungenen Chorälen, deren beste eben leidlich sind, z. B. die 2stimmigen „Geistlichen Melodien" von Layriz. — Dreistimmig singen ist, vom Vorigen abgesehen, auch deshalb abzurathen, weil die tiefe Stimme durchgängig für Kinderstimmen zu tief ist. — Natürlich sind hier gemeint solche Gesänge, deren Zwei- oder Dreistimmigkeit ein Vollständiges bedeuten soll, nicht unvollständige oder gehälftete Chöre. Dahingegen die aus einem Triplum von Sopran, Tenor und Baß naiver Weise in drei hohe Stimmen ad aequales unverändert übertragenen in die Kinderschule zu bringen — solche harmonische Barbarei ist einfach zu verbieten. — Die aus der großen Vierstimmigkeit abgelösten Halbchöre können und müssen allerdings zeitweilig geübt werden, wo Kräfte dazu vorhanden sind; denn sie sollen dem eigentlichen Chore dienen, dem ganzen Chor — (so sollte man lieber sagen, als gemischten Chor), zu welchem die außer der Volksschule stehenden Sänger die tiefen Stimmen geben. Die Uebung dieser halben Zweistimmigkeit darf jedoch, um Zeit und Kräfte zu sparen, keinen breiten Raum einnehmen, und es sind aus demselben Grunde nur die besten tonbegabtesten Kinder dazu auszulesen.

13. Die Betheiligung der höheren Schulen und freien Genossenschaften ist nun zu erwägen. Zunächst sind Lehrer und Lehrerseminare in Pflicht zu nehmen, nächst ihnen die Gymnasialchöre, denen auch für sich allein schon volle Vierstimmigkeit gewährt ist, nur daß ihre Männerstimmen allezeit zu dünn sein werden. Von diesen beiden mit dem Volksschulchor zusammen kann jedoch nur in einzelnen Städten die Rede sein. Wo beide nicht vorhanden, da muß der volle vierstimmige Chor unterbleiben, wenn nicht freie Genossenschaften, Singvereine und Liedertafeln eintreten. Da diese letzteren jetzt in Deutschland weit verbreitet sind, so wäre Hoffnung auf sie zu setzen, falls das leichte Dilettantenvolk für den Ernst der Sache zu gewinnen wäre. Dies aber durchzuführen, fordert sittliche Kraft des leitenden Cantors und sittliche Theilnahme der Gemeinde. Solche günstige Voraussetzung ist für heute selten anzunehmen; doch ist die Hoffnung nicht ganz grundlos, daß das Liedertafelwesen in der heutigen unkünstlerischen und unwahren Weise sich bald wird todtgesungen haben, und daß mit fortschreitender Entwicklung evangelischer Gottesdienste Pflicht und Neigung viele bisher Kirchenflüchtige in die schönen Gottesdienste heimführen wird, die ihnen wie allem Volk zu Gute kommen sollen. Die Möglichkeit dazu sehen wir schon jetzt, da selbst auf norddeutschen Dörfern, die früher wenig sanglustig waren, mit dem alten Liedgesang und der lutherischen Liturgie die Lust erwacht ist, kirchliche Singvereine zu bilden von 30 und mehreren Männern, Weibern und Kindern.

Davon, daß alle Gemeinden und geistlichen Behörden, wie zur Zeit der Väter, in der Lehre vom Kirchengesange einen der wesentlichsten Unterrichtsgegenstände erkennen, sind wir allerdings noch weit entfernt. Die sämmtlichen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts folgen Luthers liebreicher Sorgfalt für Aufrichtung gemeiner Schulen und geben dazu auch über Einzelnes treffliche Lehranweisungen, dergleichen manchem spekula

tiven Systematiker der späteren Pädagogie schwer fallen würde, so schlagend und faßlich zu geben. Da ist dann zu sehen, wie die singende Kirche Herz und Haus eroberte und die Liederfreude aufs Neue ein Vorzug der Deutschen ward, gleich wie schon in Zeiten der Kreuzzüge die Deutschen sich in Sanglust und Kunst von den Romanen unterschieden. So wird begreiflich, daß auch in kleinen Dörfern geübte Kirchenchöre oder mindestens ein Ansatz dazu vorhanden war. Die Schuljugend sollte Alles, was zum Kirchendienst gehört, auswendig wissen und singen; das stärkt die Memorie und giebt fröhliche Sangleute. Ein Gesangbuch von 1000 Nummern hatten sie nicht zu lernen; ein gedrucktes Gesangbuch zu führen, galt bis tief ins 17. Jahrhundert hinein als Vorrecht des Clerus major et minor; wer sonst damit in die Kirche trat, ward berufen wegen Hochmuths, als wolle er ein Meister scheinen. Mit 60 Liedern und kaum so viel liturgischen Sätzen war dem Dienst genügt, und dieses fleißig geübt nur während dreier Schuljahre gab einen stetigen nutzbaren Hausschatz fürs Gedächtniß und Herz. Kirchenlieder wurden nicht bunt gewechselt, sondern wenige, der Kirchenzeit folgende, immer wiederholt; den liturgischen Stücken, die die Jugend auswendig sang: Introitus, Collecte, Kyrie, Gloria, Litanei, folgten die Alten desto andächtiger nach, weil sie auch ihnen festes Eigenthnm waren. (Vgl. Kliefoth 7, 299—301.)

Das haben unsere Väter ausführen können und wir vermögen es nicht trotz unserer vorgeschrittenen Kunstfertigkeit? — Ganz richtig erwiedert einer von unseren kunsterfahrenen Widersachern: „Nein! die Kirche kann sich nicht von Außen her neu bauen.“ Gewiß! Es *können* die unzähligen freien Genossenschaften, die Turner, Handwerker, Schüler, Studenten, Soldaten — alle herangezogen werden mit Auswahl ihrer besten Kräfte; aber solches Können hängt ab von *Glauben* und *Wollen* in der Gemeinde. Wird da von Innen her die Regung laut, ist die Gemeinde im Herzen zugerichtet und be=

reit und demgemäß die Schule eine recht evangelisch singende geworden: dann werden die Kunstgenossenschaften nicht nur ohne Schaden eintreten, nein, selbst gezogen und getrieben, ihre Technik, die ja ursprünglich der Kirche entsprossen, zur Heimath wieder zu bringen, auf daß das Niedere dem Höheren diene. Denn der vollklingende Gesang der Männer und Weiber, der sogenannte reine vierstimmige Satz, ist ja ein Erbgut der evangelischen Kirche, von ihr vornehmlich gehegt und in die Höhe gebracht; danach erst sind in den Zeiten des kirchlichen Verfalles die Anderen darüber hergefallen, haben das Beste sich angeeignet und sich mit dem Raube als Eigenthum geschmückt. Träten sie dereinst mit der mannigfaltigen Schönheit unserer aus der Kirche erwachsenen, ob auch abgefallenen Kunst wieder in die Heimath ein mit vollklingenden evangelischen Stimmen und Herzen: das würde ein Lied in höherem Chore sein, wie es selbst glücklicheren Zeiten selten erklungen, wo königliche Bässe, kühne Tenore, Altstimmen von mystischer Innigkeit und Soprane im Glanze der Herrlichkeit zusammen tönten, ein ewiges Halleluja zu singen. Die ursprüngliche Wahrheit der schönen Kunst ist ja, das verklärte Leben der Auferstehung ahnungsvoll vorzubilden. Sei es für heute ein Traum, daß uns solche Herstellung widerfahre: die besten Künstler haben diesen Traum auch geträumt, aber uns hinterlassen, was die Wirklichkeit ihrer Träume war.

14. Damit aber die Herstellung wirklich werde, welche ja nicht bloß zur Gemüthsergötzung führen soll, sondern zu Wiederaufbau der Gottesdienste in thätiger und empfangender Weise, zu Lehre und Opfer, zu menschlicher und göttlichrr Bezeugung: dazu ist nun aller Fleiß zu thun von Geistlichen und Lehrern.

Die Geistlichen sollen lernen selbst singen, den rechten heiligen Gesang üben, erkennen und lieben, so daß sie dem Lehrer das Richtige zeigen und mit ihm zusammen wirken. Wie bald das möglich sei, ist nicht ungeduldig zu erfragen. Von Geist Getriebene erreichen die neue Stufe wie ein wunderbares

Geschenk zu rechter Stunde, die Langsameren folgen nach, wenn ihre Stunde kommt. Ist nicht Alles eitel, was wir erhoffen und darstellen, so kann in einem Menschenalter die lutherische Liturgie in Blüthe stehen; dazu aber bedarf es nächst Gottes Hülfe der vereinigten Arbeit von Priester, Lehrer und Gemeinde.

Daß der Geistliche singen könne, ist bei den Lutherischen von Alters her Erforderniß gewesen. Luther sprach: „Ein Pfarrer muß singen können, sonst sehe ich ihn gar nicht an.“ Und noch in unseren Tagen konnte ein Vater sagen: „Mein Sohn soll nicht Theolog werden; er kann nicht singen!“ Dagegen von den westlichen Gemeinden viele des liturgischen Gesanges ganz abgewöhnt sind und auf gut puritanisch solche Forderung katholisirend nennen. Hoffen wir, daß sich das Vorurtheil zu Gunsten der historischen Wahrheit umwende. Fordert man doch am Schulmeister eine Stimme, der Schule und der Gemeinde vorzusingen, in der sicheren Voraussetzung, daß unter deutschem Blut gar Wenige sind ohne alle Sangfähigkeit. Und es soll ja nicht glänzen und virtuosisch flimmern, was wir in der Kirche nöthig haben. Einen Ton hat Jeder, der eine Sprachstimme hat; daß der eine sich entfalte in Accord und Tonleiter, dazu mag die genetische Sanglehre mit helfen, die wir vorhin darstellten. Auch haben wir auffallende Beispiele aus Schullehrerseminarien, wie die scheinbar Sanglosen durch unablässige Uebung und strenge Schule in Jahresfrist dahin gebracht werden, ihren Kirchengesang richtig zu intoniren und Ton zu halten. Dem richtig singenden Cantor folgt die Gemeinde; an wenigen Stellen ist der Einfluß des Führers auf die Gefährten so offenkundig, wie im Gesange, daher die Cantoren, die ihre Gemeinden um schlechten Gesang berufen, meist nur sich selbst anklagen.

Wir würden nicht so zuversichtlich sprechen, wenn nicht wirkliche Beispiele des Gelingens vor Augen ständen, wo sich dann am Gesang der geistliche Sinn gestärkt und das Ge-

meindeleben in Vielem erhöhet hat. Dabei dürfen wir freilich nicht vergessen: Einführen ist schwerer als abschaffen. „Gar leichtlich verlieren sich die Künst, aber gar schwerlich bringet ihr die verlornen wieder auf.“

Auch die beste Lehre und Schule wird nicht sicher stellen, daß überall dem Bösen gewehrt, das Gute gemehrt werde. Nicht nur, daß bösere Zeiten wiederkommen können: auch in heilsbegierigen sangfreudigen Gemeinden finden sich Widersacher und sterben in keiner Kirche jemals aus; solche Abtrünnige dürfen wir nicht auf donatistische Weise verläugnen oder verweisen. Vielmehr, wo bei irrenden Versuchen Kraft und Vertrauen erlahmt, dürfen wir die Hoffnung festhalten, daß dem Bejahenden, was einmal in Glauben und Wollen eingedrungen, eine Kraft inne wohnt, das Verneinende nach einzelnen vorübergehenden Niederlagen endlich zu überwinden, und daß die Verneiner nur siegen, sofern sie eine mächtigere Bejahung erfinden. — In irdischen Dingen ists so bewandt, daß ein schwarzer Gifttropfen das klarste Wasser verdunkelt; im Reiche der Gnaden ereignet sich das Umgekehrte, daß ein Tropfen helleren Lichtes auch das Dunkle erleuchtet.

Der Gefahr gegenüber, die dem noch nicht gefestigten oder von außen her erschütterten geistlichen Urtheil droht, ist Hülfe in der Schrift. Wir müssen außer den Kirchenordnungen, Agenden ꝛc. noch einige neue Bücher haben: ein Kirchenbuch, welches die Gottesdienste nach Inhalt und Form vollständig beschreibe und erläutere, den Gemeinden zu Nutz und Erbauung, den Lehrern zu Lehre und Uebung. Zweitens ein Singebuch in drei Theilen, deren erster die Liedweisen, etwa mit leicht ausführbarer Begleitung versehen, in beglaubter Grundgestalt enthielte; der zweite die Psalmodie, der dritte die übrigen liturgischen Stücke, Collecten und Responsorien. Letztere beide Theile würden passend in 4stimmigem Satz mit gegenüberstehenden Stimmen, wie in alten Cantionalen geschieht, so auszuführen sein, daß man daraus nach Belieben einstimmig,

also den Sopran allein, oder mehrstimmig singen könnte. (Vgl. Kliefoth 8, 355. 388.)

15. Von mehrstimmigen Kunstchören ist in den öffentlichen Chorgesang nur nach sorgfältiger Auswahl und gründlicher technischer Vorübung aufzunehmen, was heiliger Schönheit angehört. Es ist gut, wenn die Leitenden Macht und Vertrauen genug besitzen, daß ihnen strenge Ausschließlichkeit wenigstens für den Anfang erlaubt sei. Als kirchliche Tonmeister, denen das Heilige und Schöne in höchst erreichbarer Einheit darzustellen gelungen ist, sind zu nennen:

1. aus dem kirchlichen Zeitalter (1550—1650):
   Von Evangelischen: Osiander, Haßler, Vulpius, M. Prätorius, Eccard, Stobäus.
   Von Römisch-Katholischen: Palestrina, Orl. Lasso, Vittoria, Morales, Gabrieli, Allegri.
2. aus dem folgenden Zeitalter: Crüger, Schütz, Händel, Seb. Bach.

Neben ihnen, besser nach ihrer gründlichen Bekanntwerdung, mögen hinzutreten einzelne Sätze von Calvisius, Gesius, H. Prätorius.

Vorzüglich herauszuheben sind die figurirten Choräle, welche einmal selbständig gesungen werden können an den angegebenen Chorgesangstellen, andere Male bei besonderer Festlichkeit und gut geführter und rhythmisch gewöhnter Gemeinde umschichtig mit unfigurirten; so singt der Chor den ersten Vers, die Gemeinde antwortet mit dem zweiten und so fort; in dieser Weise soll M. Prätorius öfter die festlichen Lieder vorgebracht haben. Vorübung in den Nebengottesdiensten ist dabei allerdings vorauszusetzen, überhaupt aber ist solche Umschichtigkeit, wo einmal der liturgische Grund gelegt ist, nicht schwer durchzuführen.

Bei psalmodischen Gesängen ist solche Weise der Ausführung schon öfter gelungen, z. B. beim Te Deum und kleineren Antiphonen. Von ergreifender Wirkung wird es sein, das Te Deum so zu gliedern:

I.	II.
Herr Gott dich loben wir	Herr Gott wir danken dir
Chor 4stimmig.	Gemeinde einstimmig (mit Orgel).

. . . .

. . . .

I. II.

Heilig ist unser Gott :,:

Chor und Gemeinde mit Orgel und Glockengeläut.

16. Nach Feststellung des Liturgischen bleibt endlich zu erwägen, ob und wie weit freie, d. h. dem Liturgischen nicht nothwendig verbundene Kunstwerke in die Kirche treten dürfen. Alle Verwendung der Kirche zu anderen als gottesdienstlichen Zwecken ist grundsätzlich abzuwehren. Denn nach evangelischem Begriffe ist die Kirche als concrete res quae tangitur weder ein zaubrischer Reliquienschrein mit Asylrecht und magnetischen Heilkräften, noch ein gleichgültiger Steinhaufen, von Menschenhand geschichtet, gleich anderen Steinhaufen: beide Verkehrtheiten, die ja leider noch innerhalb der christlichen Secten ihr übel erworbenes Recht behaupten, überwindet die lutherische Lehre weit, als das centrale Leben zwischen schreienden Gegensätzen. Uns ist die Kirche das Haus des Herrn, der Gnadengaben Schatzhaus, der Menschen Lehrhalle und Gnadenort. Darum herrscht nirgend so wie in rechten evangelischen Kirchen andächtige Sitte ohne äußeren Zwang. Wir nennen hier nicht jene andere Kirche, in welcher bei hohen Festen Altar und Würdenträger durch polizeiliche Gewalt vor ungebührlichem Drange geschützt wurden, wie wir einst selbst mit Erstaunen ansehen mußten. Wer ein rechter Lutheraner ist, bezeugt seine Ehrfurcht so wie er eintritt, durch Entblößen des Hauptes, durch leises Gehen und Sprechen, und duldet nicht Verkauf, Verpachtung, Wahlhandlung, Geschwätz und Rauchen, worüber Andere oft sehr liberal hinweg sehen; selbst den Freund zu grüßen während des Gottesdienstes gilt uns mit Recht für unziemlich. Ebenso wird lutheri-

scher Sinn ein sentimentales Volkslied, wenn auch geistlichen Anklanges, wie z. B. „Es ist bestimmt in Gottes Rath" mit Mendelssohns Melodie, in der Kirche nicht dulden, und eine Beethovensche Phantasie nebst anderen arrangirten Weltlichkeiten, auf der Orgel vorgetragen, lästerlich finden.

Schwer aber ist ein richtiges Maaß aufzustellen, das dem Fremdartigen gründlich wehrte, um dem Guten und Sachgemäßen desto breiteren Raum zu geben. Zeitliche und künstlerische Gewohnheiten und Ansichten werden immer in das Urtheil einfließen, auch wo erleuchtete Behörden zu Hütern des kirchlichen Schatzes bestellt sind. Hinderte doch im tüchtigen Bürgerthum der alten Reichsstädte weder Gesetz noch Sitte, daß an Sonntagnachmittagen die Meistersänger ihr Schul- und Wettsingen vor weltlichen Richtern abhielten, allerdings mit dem Beding, nichts vorzubringen, was wider die heilige Schrift sei; ja der geweihete Ort, selbst in evangelischer Zeit noch unverboten, half mit zu der ernsten Haltung der festlichen Liederfreunde, und schwerlich wird dort, wie bei P. Lacordaire's hinreißenden Sermonen in Pariser Kirchen, öffentlich Beifall geklatscht sein. — Nun haben auch wir noch ohne Anstoß in die heiligen Räume hineingebracht, was nicht eigentlich gottesdienstlich ist: Uebungen des Schülerchors, Uebungen der theologischen Seminare, liturgische Andachten. Diese drei stehen als Schulübungen jenen meistersängerischen mindestens gleich, wo nicht etwas höher, indem sie gliedhafte Vorbereitungen auf den heiligen Dienst sind. Wie aber steht es nun mit den Oratorien und Cantaten, die keine liturgische Stellung behaupten?

Sie in den ordentlichen Gottesdienst einzulegen, würden wir selbst mit dem Vorgange des frommen Meisters Seb. Bach nicht entschuldigen, wenn er wirklich dergleichen gethan, was aus Winterf. E. K.-G. 3, 342 doch nicht ersichtlich ist. Mit Oratorien ists ohnehin unmöglich; kürzere Motetten, die nur Perikopen oder Bibelwort umschreiben, möchten jedoch ihre Stelle finden,

wie in der alten Kirche beim Hochamt: nach dem Kyrie oder vor dem Evangelium als Graduale. Sollen aber alle größeren Werke unvergänglicher Schönheit, an denen fromme Väter ihre geistliche Freude hatten, auch außer dem Gottesdienste nicht im kirchlichen Raume ertönen und so der Chor seiner besten Kraft nie inne werden, ein singendes Zion abzubilden in höherem Chor? Ist doch der Chor nicht bloß Helfer der Gemeinde, sondern auch Führer und Lehrer, um sie zu erhöhen und ihr das Vollkommene zu zeigen.[5]) So sei ihm denn gewährt, außer dem Hauptgottesdienst selbständiger aufzutreten, in Vespern oder nach der Vesper, gleichsam in den Vorhöfen stehend, wie es Winterfeld in seiner „Herstellung des Ev. Kirchengesanges" S. 162. 178 bezeichnet. Stellen wir die herrlichen Werke zur Schau und Empfängniß, wie die aller übrigen Künste, die niemals gleichwie das Wort den eigentlichen Gottesdienst ausmachen, und doch mehr sind als ein werther Schmuck, vielmehr offene Zeugen eines vom Geist durchwehten Lebens. Auch das Wort, wiewohl heiligen Ursprungs, wird im Menschenmunde irdisches Sinnenbild: so die kirchlichen Gemälde, Bauten, Geräthe, je weiter sie sich vom Wort entfernen, desto (logisch) unbestimmter, aber nicht feindseliger sind sie. Die schöne Kunst hat es in der Art, ungleich dem Handwerk, auch die Gesinnung des Meisters zu bezeugen; daher wird verwandte Gesinnung von ihr erregt und lernt bei geistlich begründetem Leben auch urtheilen, was Aergerniß gebe oder was dem Heiligthum entsprechend sei.

Solches Urtheil bildet sich aus durch häufiges Hören und Singen, auch bei gemeinem Laienvolk: denn ehrliches kühnes Urtheil der Einfalt ist in nichts vom geübten wissenschaftlichen unterschieden, als in der Langsamkeit der Erkenntniß, weil es die Erfahrungen erst durchmachen muß, die der gelehrte Künstler bereits hinter sich hat. Wir erwähnen dieses nur, um dem sehr unevangelischen Hochmuthe zu wehren, der zwischen gelehrtem und naivem Urtheil einen unversöhnlichen Zwiespalt auf-

richtet, während sich beide, sofern sie ehrlich sind, gar wohl verstehen und begegnen, und im Falle dauernder Unversöhnlichkeit die Schuld öfter bei den Gelehrten liegt. Daher ist bei fortschreitender ächtkirchlicher Tonübung nicht zu besorgen, daß den Gemeinden die vollkommenen Tonwerke unverständlich erscheinen werden.

17. Aber das Was und Wie macht Sorge. Welche Oratorien sind den Vorhöfen des Heiligthums angemessen? Zuvörderst die aus rein biblischen oder aus biblischen und kirchlichen Worten erbauten. Allerdings giebt es solche, die ungeachtet ihres Textes weltliche Anklänge bieten; da indeß die Entscheidung über kirchlichen oder unkirchlichen Ton dem subjectiven Kunsturtheil mit unterliegt, so ist es besser, hier sich zu bescheiden und wachsender besserer Erkenntniß nicht durch Machtgebote vorzugreifen. Mendelssohns Paulus und Elias z. B. sind dem Wortinhalt nach tadellos, während in ihren Tönen viel Unkirchliches unterläuft und ihr künstlerischer Kern ins Weltlich-Sentimentale überneigt. Auch Grauns Passion, die vielbeliebte Charfreitagsmusik, hat große Neigung zu flacher Rührung und ein Uebergewicht von rationalistischer Rhetorik, namentlich in den Soli. Ist aber überhaupt dem Oratorium der Eingang in die Kirche erlaubt, dann sind auch diese nicht auszuschließen, weil ein äußerlich zwingender Grund gegen sie ebenso wenig aufzufinden ist, als gegen manche Kirchenlieder aus der Zeit des Verfalles, die, sofern sie im Gedächtniß der Gemeinde festsitzen, nicht durch äußeres Gebot wegzuräumen sind.

Weniger zweifelhaft sind die rein biblischen Oratorien Israel und Messias von Händel, voll heiliger Hoheit und tieferbaulicher Wirkung, gleich den kühnen Bildern Michel Angelo's, — wohl in mancher Einzelheit die Kirche überwachsend, doch nicht in dem Sinne, als zögen sie weltliche Bahnen, sondern als solche, die eine jenseitige unsichtbare Kirche öffneten. Von den übrigen Händelschen Werken ist zu sagen, daß sie

trotz ihrer Hoheit und Wahrheit doch das Kirchliche öfter verlassen, indem wie im Maccabäus, Samson, Josua, Saul ganz weltliche Tonbilder von Liebe, Zorn, Schmerz und Triumph hineinklingen. Seb. Bachs Matthäus-Passion, dieses vollkommenste Werk evangelischer Dramatik, ist als kirchliches ebenfalls beanstandet worden, weil es die dämonischen Ausbrüche der Widersacher gar zu realistisch dramatisch abmale. Aber diese Dramatik verläßt das Gebiet des Heiligen nicht; es ist bei der höchsten künstlerischen Sicherheit der Tonschöpfung nirgend ein sinnenschmeichlerisches berückendes Wesen, man kann sagen, keine Melodie ihr selbst willen so gestaltet, wie der Meister sie giebt, sondern durchaus dem Inhalt der Handlung untergeordnet. Dramatisch aber ist diese Passion in vollem ursprünglichen Sinne, d. h. Handlung entwickelnd durch innere Steigerung im Gange von Exposition, Aufgabe, Erfüllung (ἐξήγησις, πλοκή, καταστροφή); denn das Drama benennt ja nicht den Inhalt, sondern die Form des Kunstwerks. Auch ist nicht mangelhaft oder undramatisch, was die vorgeschrittene Kritik so nennen möchte, die Einfügung der erzählenden Glieder „Und er sprach" — „Da Jesus diese Rede vollendet hatte" — „Sie schrieen alle" ꝛc., sondern ein Ersatz der bühnenhaften Personbildlichkeit; und es ist schon von Plato als gar kindlich getadelt worden, das Dramatische in nichts Anderem zu suchen, als in der bloßen Weglassung des „Er sprach".[6]) — In England bleibt die Kirche allen Oratorien verschlossen, wie zu Händels Zeit; deutsche Art ist nicht so ausschließlich; wir wollen uns nicht die Entscheidung anmaßen, glauben jedoch, daß mit dem Vorhingesagten mindestens der Vorwurf der Unkirchlichkeit ächter Oratorien abgewiesen ist.

18. Das Wie an den Aufführungen giebt aber noch zu zwei Bedenken Anlaß: wie verträgt sich mit der Kirche die Instrumentalpracht des Orchesters, und der Eintritt von mancherlei Volk unter Wirkenden und Hörenden, die sonst entschieden zum Orden von der Kirchenflucht gehören?

Wegen der Instrumente ist schon vorhin bemerkt, daß sie, gleichwie die Dichtarten, an sich weder kirchlich noch unkirchlich sind; und wenn die Flöte von Menschenathem beseelt wird, so möchte ihr das eher einen Vorzug geben vor der mechanisch eingehauchten Orgelpfeife.[7]) Beim Geigenstrich an lustige Tänze zu denken, ist nicht nothwendig, da auch die weltliche Tonkunst außer den Tänzen noch manches Andere in lieblichem und rührendem Ernst durch den Geigenton darzustellen versteht. Freilich kommt es auf die richtige Leitung an, daß kein Uebergewicht des Pathetischen, Virtuosischen sich geltend mache; aber schon die kirchliche Wölbung nöthigt zu starker, fester, gleichmäßiger Handhabung der Instrumente, weil ohne diese der Ton unklar verschwimmt. Neuerdings hat man auch die Bach-Händelsche Art wieder aufgenommen, mit dem Orchester die Orgel zu verbinden, was dem Ausdrucke eine wunderbare Fülle und Ganzheit giebt von beseelter Menschenstimme, strengem Orgelklang und blühender Mannichfaltigkeit des leichteren Tonzeuges.

Die andere Frage nach dem Eintritt unkirchlicher Wirker und Hörer bei Oratorien dürfte ebenfalls milder beantwortet werden, wenn man demüthig ansieht, wie mancherlei Volk auch die regelmäßige Kirchfahrt in sich schließt und wie mancherlei Leute z. B. am Bau und Einrichtung einer Kirche thätig sein müssen. Wollte Gott, alle Maurer und Zimmerleute, die in der Kirche zu thun haben, wären kirchliche Leute! Aber selbst wenn Kirchlichgesinnte bei solcher Arbeit bevorzugt werden — (was die radicalen Läugner, obwohl sie ein Gleiches thun bei ihren Sachen, doch den Kirchenvorständen sehr übel nehmen) — dennoch haben wir auch hier nicht Gewähr einheitlicher Gesinnung. Doch soll dieses Argument a deteriori nicht unser endgültiges sein, denn „daß Mancher Böses thut, macht nicht das Böse gut!“ sondern wir halten uns an das Umgekehrte, daß die wirklich von heiliger Gesinnung getragene Kunst auch manchen Kirchenflüchtigen innerlich bewegt und durch die

außerordentlichen Kirchenfeiern zu den ordentlichen heimgeführt haben. — Man verdamme nicht solche scheinbar nur poetische Bekehrung; ist doch, wie die Sage spricht, einstmals eine wilde Schaar Gothen bei Anhörung des ambrosianischen Lobgesanges in die Kirche getreten, sich taufen zu lassen und in der Taufe verblieben; was nicht dahin zu verstehen, als hätte der Gesang den Glauben gemacht, sondern: er hat den verborgenen ans Licht gebracht. Die Kirche thut nicht Unrecht, wenn sie Fremde herbeizieht oder zuläßt, mit ihren besten Gaben dem Heiligen zu dienen.

Der Eitelkeit zu wehren, die sich bei öffentlichen Aufführungen leicht herzufindet, hat man vorgeschlagen, die Wirkenden unsichtbar stehen zu lassen, wie in der päpstlichen Capelle. Sehr löblich, in sofern die wahrhafte Wirkung aller Tonkunst eine unsichtbare sein soll. Aufheben aber läßt sich die Welteitelkeit durch kein äußeres Gitter, und böse Gedanken und Gespräche geschehen in verschlossenen Räumen so gut, wie im Schiff der Kirche, wo Gottlose beisammen sind. Eher möchte man behaupten, daß der geweihete Raum auf andere Weise der Eitelkeit zuwider wäre, indem — wenigstens in evangelischen Kirchen — das Beifallklatschen unmöglich ist, während Solches in gewissen Concertsälen selbst beim Messias nicht unterbleibt, wo zu dem „Er ward verschmähet" Bravo geklatscht, und das „Sieh das ist Gottes Lamm" mit nicht enden wollendem Jubel da Capo verlangt ist.

Daß allem Mißbrauche, jeder möglichen Zerstreuung und Unheiligkeit ein Riegel vorgeworfen werde, ist unmöglich; steuern kann man, wo in der Gemeinde irgend Boden vorhanden ist, und das Böse zurückhalten durch Seltenheit und Ganzheit der Aufführungen. Je seltener, desto mehr Kräfte und genügende Vorbereitung ist zu erwarten; je mehr nur große Ganze vorgeführt werden, desto gewisser ist objective und allgemeine Wirkung. — Unter solchem Ganzen ist nicht zu verstehen, daß jedes vorzuführende Oratorium unzerstückt sei

und niemals ein Stück daraus wegbleibe: solche Forderung kann, wie löblich auch das Streben dahin sei, doch in einseitige Gesetztreiberei ausarten. Doch lasse man aus den classischen Werken nur aus Noth und mit Vorsicht weg; fehlt z. B. im Messias ein einziger Satz gänzlich, so ist das Band der Tonarten zerrissen, welches mit so tiefer Weisheit geknüpft ist und in seiner Wirkung auch vom ungelehrten Hörer empfunden wird. Fällt also durch zufällige Erkrankung eines Solisten eine Arie aus, so gebe man deren Anfangs- und Schluß-Ritornell. — Gleiche Beachtung der Tonarten gebührt dem anderen Falle, wo nicht große Ganze, sondern verschiedene Sätze gegeben werden sollen. Wir würden von solchen nie über sechs zulässig finden, und in wohlerwogenem Verhältniß der Tonarten. Barbarisch ist, sie ohne Wahl und Beziehung zu stellen, wie das nach Lißts Vorgang moderne Virtuosen thun und hiedurch zu der Flachheit und abspannenden Langeweile, die unsere Musik-Amusements durchzieht, ihr dickes Scherflein beitragen. Richtig ist, die Tonarten in solche Folge zu stellen, wie es die Meister, namentlich Händel, Bach, Mozart, in allen größeren Werken thun, nämlich nach den organischen Tongesetzen, welche gebieten, die gewöhnliche Modulation von der Tonica zu beiden Dominanten hin zu führen; eine gesteigerte Modulation geht etwa zur Mediante (Terz) weiter; die schärfste, zur Wechseldominante (großen Secunde), wird schon seltener anwendbar sein. Andere Tonartverbindung der Einzelsätze als diese drei würden in das krankhaft Weltliche hinüberreichen und eben so oft zerreißend wie ermüdend wirken.

Den Leitenden ist große Verantwortung gegeben, daß nur Kirchengemäßes, Erbauliches zur Aufführung komme. Von lebenden Componisten, zumal gegenwärtigen und selbst dirigirenden, würden wir rathen, nicht kirchliche Aufführung zu veranlassen, weil wir uns noch im Nothstande des Ueberganges befinden und selbst die Besten noch zu lernen haben, was kirchlich sei. Auf das Was aber kommt es immer zuerst und zu-

legt an, nicht auf das Wie der Ausführung. Wird nur das Dargebrachte mit Ehrlichkeit — nicht bloß des Herzens, sondern der Technik! — ausgeführt, so daß jeder Ton unverkümmert rein und voll ausklinge ohne virtuose Ausführung: dann bleibt die ächte Wirkung nicht aus, zumal die Kirchengewölbe an sich selbst schon den Schall in runde allseitige Fülle verschönern und veredeln.

Für solche Kirchenconcerte oder „geistreiche Ergötzungen" Eintrittsgeld zu nehmen, hat etwas Gehässiges, Unkirchliches und doch ist, wenn überhaupt ihre Möglichkeit zugestanden wird, auf die erheblichen Kosten der Aufführung Rücksicht zu nehmen. Ist kein anderer Ausweg, so gestatte man Eintrittsgeld mit dem Beding, allen Reinertrag der Kirche oder den Armen zu geben. Sonst empfiehlt es sich, bei reichen Gemeinden das Kirchenvermögen oder freie Beiträge der Wohlhabenden in Anspruch zu nehmen. Anderswo ist versucht, an den Kirchthüren in ausgestellten Becken freie Gaben in Empfang zu nehmen; Winterfeld schlägt vor (Herstellung des Gemeindegesangs 178), den Wohlhabenden Plätze zu verkaufen in beschränktem Maaße, den übrigen Raum Jedermann unentgeltlich zu öffnen. In keinem Falle dürften an den Kirchthüren käufliche Billets zu haben sein, mit Rücksicht auf Joh. 2, 14. 15: diese Warnung wäre entbehrlich, wenn nicht leider Beispiele des Gegentheils bekannt wären. — Ein Theil unserer Besorgnisse ist wohl überflüssig, weil die wenigsten Kirchen zu den genannten Aufführungen Räume bieten; die modernen Versuche, den Orgelboden ausdrücklich für solche Fälle zuzurichten, sind der kirchlichen Bauart zuwider und von kirchlichem Sinne verworfen.

19. Wenn wir nach menschlichen Kräften Alles aufs Beste eingerichtet hätten, so bliebe es doch eine zeitliche Gestalt, ein wandelbares Werdendes, was selbst im günstigsten Gelingen dem Urtheil Angriffspunkte darböte und dem Fortschritt Raum ließe. Auch von den hier gewagten Vorschlägen muß sich Man-

ches, sei es restaurirt oder neu eintretend, erst durch Erlebniß bewähren und dem langsamen allmähligen Gedeihen Raum gegeben werden. Fest steht uns die Kirchengültigkeit der altlutherischen Gottesdienste in ihrer Fülle von Gaben, in dem richtigen Maaße des Lehrhaften und Erbaulichen, in ihrer gemeindebildenden Kraft; fraglich ist, wie weit und wie rasch dies Alles zum Ziel gedeihe, und wiefern uns nützlich sei, nach römischer Weise disciplinarische Einheit zu erstreben. Streben wir zunächst durch Belehrung der Leiter und Lehrer — auf Schulen, Seminarien und Universitäten — nach Klarheit, und suchen der Gemeinde das Gesundene faßlich darzubringen. So füllen sich die Kirchen, wie sie denn schon jetzt regelmäßiger gefüllt sind, als vor 30—40 Jahren. Um die Theilnahme innig zu erhalten, ist Kürze nothwendig, wozu schon Luther ermahnt hat. Der gesammte Hauptgottesdienst kann in anderthalb Stunden abgeschlossen werden, wenn man angemessene Verkürzungen eintreten läßt bei solchen Theilen, die entweder durch Entartung der Liturgie gedehnt oder durch veränderte Zeitumstände in andere Stellung gekommen sind. Stille Gebete und Kanzellieder gehören der Entartung an, da sie dem Gemeindedienst an sich fremd und auch von Alters her nicht bekannt sind. Diese nebst dem sogenannten allgemeinen Kirchengebet, welches in manchen Kirchen einen leidig weltlichen Ursprung verräth, sind bei fortschreitender Besserung der Liturgie ganz aufzugeben und dafür die Litanei, welche mit einigen Aenderungen und Verkürzungen Alles enthält, was eine Gemeinde sammt ihrem Hirten auf dem Herzen hat, wieder einzuführen als Altargebet, wo dann die Fürbitten und Danksagungen eine passende Stelle erhalten, damit die Gemeinde ihr Amen entgegen singe.

So würde der Hauptgottesdienst ohne Communion anderthalb, mit starker Communion höchstens zwei und die Nebengottesdienste eine halbe Stunde erfordern. (Ausführlich hat diese Besserungen dargelegt Kliefoth, lith. Abh. 8, 350. 369.

379.) — Auch würde die lebendige Wechselwirkung zwischen Pastor und Gemeinde da, wo noch calvinische Vorliebe für lange Predigten und Gebete im Schwange ist, von selbst zur concentrirten Kürze hindrängen, und nicht wie zuweilen bei Kirchweihen, Missionsfesten 2c. geschieht, an Einem Tage drei volle einstündige Predigten stattfinden lassen. Diese Ueberladung mit gelehrtem Worte hat mitgewirkt, die fromm erzogene Königin Christine aus der väterlichen Kirche in die römische zu jagen. — Besserer Erwägung überlassen wir die Frage, wie unser unmäßiges Verlangen nach geistreichen selbstschöpferischen Predigern zu dämpfen sei, zum Besten der Gemeinde und der erbaulichen Gottesdienste. Luther verlangte nicht lauter Genies zu Predigern und ließ die Postille ausgehen zum Vorlesen und Memoriren für die, denen nicht so viel Eigenes gegeben war, um sonntäglich eine selbsterfundene gehaltvolle Predigt zu liefern. Die Aufgabe des Cantors und Organisten ist heutzutage nicht mehr mit der Forderung selbstschöpferischer musikalischer Wissenschaft verknüpft. Ganz richtig ist vorgeschlagen, die Präludien und Postludien nicht mehr als selbsteigne Productionen der Organisten zuzulassen, sondern ihnen vorhandene Meisterwerke zur Einübung anzubefehlen; denn zum freien Phantasiren, welches gehaltvoll und kirchlich sei, gehören Meister, die aller Zeiten selten gewesen sind. Schon in den Tagen der alten strengen Uebung suchte man nicht lauter schöpferische Meister für den Cantordienst; die sächsische Kirchenordnung von 1580 gebietet, daß selbst, wo sie etwa Componisten sind, nicht ihre, sondern bewährter Meister Gesänge vorgebracht werden (s. Kliefoth 7, 287); ein Gebot der Bescheidenheit, welches Joh. Rist sich selbst gab, und niemals eines seiner zahlreichen Kirchenlieder in seiner eigenen Kirche singen ließ. Gleiche Bescheidenheit ist auch für uns musterhaft, daß wir uns schöpferischer Neuerung möglichst enthalten und des fortschreitenden Gelingens in der Zukunft getrösten — da wir in diesen Dingen ja meist Anfänger sind und gar oft von

Dingen reden müssen, deren volles Lebensbild uns nur aus der Ferne schimmert in Denkmälern der Väterzeit.

E. Krüger.

Anmerkungen.

1. Daß die römische Kirche aller Zeit und vornehmlich im früheren Mittelalter verschiedene Gewohnheiten innerhalb ihres Umkreises ertrug, ist von Bischöfen und Päpsten längst eingestanden. Dem Erzbischof von Canterbury, der über die mancherlei Abweichungen vom römischen Ritus Scrupel empfand, antwortete Gregor der Große: „Was du in der römischen gallicanischen oder anderen Kirche Gottgefälliges findest, das wähle aus und verleibe es deiner jungen anglicanischen ein. Denn es ziemt nicht, um des Ortes willen die Sache zu ehren, sondern um die Sache den Ort." (Kliefoth 5, 22 aus Gregorii M. Ep. 9, 64.) Und schon Augustinus theilt den liturgischen Stoff in drei Theile: das schriftgemäß Feststehende, das traditionell Ueberkommene was die allgemeine Kirche üblich halte, das provinciell Verschiedene. Die beiden ersten dürfen nicht geändert werden, die Gebräuche der dritten Art richten sich nach dem Orte. Eben so urtheilte Ambrosius (Kliefoth ebd.). Die Feststellung der römischen Liturgie geschieht nachweisbar erst in Karls des Großen Zeitalter und hat seitdem alle abendländischen überwogen, aber doch nicht völlig erdrückt. — Gerbert, Mus. Sacra 1, 357 sagt unverholen: „Licet enim magno conatu Pontifices romani id egerint ut romana liturgia undique adoptaretur, nihilominus non solum Hispania Galliaque, verum etiam in Italia Romae viciniore mediolanensis praesertim Ecclesia proprium conservavit ritum et cantum unicum etc." — Mit ungewöhnlicher Schärfe kritisirt den heutigen römischen Gesang, dessen Ungleichmäßigkeit und Entartung der Priester Th. Wollersheim in seinem Büchlein: „Die Reform des gregorianischen Gesanges" (Paderborn 1860, 130 S., 8.), und scheut sich nicht, sowohl die Abweichungen und Verschlechterungen aufzuführen, als auch die alleinige Berechtigung Roms zur Reform — durch Decr. Trid. 24, 12 — zu bekämpfen, ja sogar den Laien („Privaten") für künftige Berathungen Theilnahme zu gestatten, um so mehr, da sogar die römischen Druckausgaben weder zuverlässig noch in Rom selbst maßgebend seien (S. 11). Woher aber die Reform? Da weder Manuscripte noch autorisirte Drucke die Autorität der Tradition unverkümmert bewahren? Kritik und vernünftige Grundsätze müssen es eben thun — (S. 25). Das ist so ziemlich nach protestantischem Princip geantwortet. — Noch weiter geht Joseph Antony, der in s. „Archäolog-

liturgischen Lehrbuch" (Münster 1829. 4.) offenherzig die deutsche Quelle angeht, des lüneburger Lutheraners Lucas Lossius' Psalmodia sacra für die wichtigsten Herstellungsfragen zu Rathe ziehend (S. 56. 202), wie dasselbe auch Mettenleiter thut in s. „Enchiridion chorale" (Regensburg 1853. 8. p. IX.).

Hiemit ist auch von unserer Gegner Seite bezeugt, was, wie wir längst wissen, Luther und seine Genossen strebten und thaten: sie gingen von der unverfälschten Tradition der älteren Kirche aus und hegten sie mit größerer Pietät, als Rom selbst, außer wo ihr Gewissen sie anders lehrte. Lossius gilt noch heute als Hauptquelle für die Forscher beider Kirchen, und es ist sehr wahrscheinlich, daß seine Psalmodia, welche 1553 zuerst erschien, dem durch Palestrina und Guidetti auf päpstlichen Befehl veranstalteten Directorium Chori von 1589 mit zu Grunde lag. Ungeachtet dieser Thatsachen und Zeugnisse wird dennoch von einigen Ultramontanen noch heute festgehalten, daß die heutige römische Liturgie unverfälscht und unverändert von Petrus dem Apostel und ersten römischen Bischof herstamme, wofür Barthol. Gavanti (lebte 1569—1638) in s. „Thesaurus sacrorum rituum" (Repetita Editio, Aug. Vindelic. 1763. fol. Tom. 1 p. 19b) folgenden Beweis beibringt:

„Petrus Apostolorum primus omnium liturgiam et ordinem et ritus quibus missa celebratur instituit. Acerrime sustinemus romanam missam s. liturgiam Divo Petro tanquam primo suo conditori et institutori referendam esse. Quae quidem veritas auctoritatibus luculentis et validis rationibus manifesta reddi potest. S. enim Innocentius I. [um 416] in Epist. ad Decentium Episcopum Eugubinum scribit": „Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a Principe Apostolorum Petro romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari, nec superinduci aliquid quod aut auctoritatem non habeat aut aliunde accipere videatur exemplum?" — „Ex quibus verbis liquet, romanam ecclesiam a S. Petro suam liturgiam seu ordinem et ritum, quibus Missa celebratur, accepisse."

Gavanti ist eine Fundgrube historischer und traditioneller Notizen, und gilt auf römischer Seite noch heute als Autorität. Ob von ihm auch die Notiz herrührt, daß die Kirchensprache gleich anfangs die römische gewesen sei und u. a. das Symbolum Nicaenum ursprünglich latein gesprochen — wie uns ein scheinbar wohlunterrichteter Katholik ernstlich versicherte, haben wir nicht in Erfahrung bringen können. Gerbert mindestens in s. Mus sacra 1, 80 giebt sogar den gegentheiligen Bericht, daß ursprünglich die Kirchensprache auch in Rom griechisch gewesen: Primis temporibus etiam Romae graeca lingua in monumentis ecclesiae fere apparet.

Ueber die Streitfrage nach der absoluten Uniformität äußern sich deutsche Katholiken gewöhnlich in milderer Weise, als Italiener und Spanier, jene an der innerlichen Einheit mit national gefärbter Abwechselung

sich begnügend, diese mehr dahin neigend, daß die Einheit auch äußerlich und sinnlich zu verwirklichen sei.

2. Wie so oft in dieser Abhandlung, so haben wir vorzüglich an dieser Stelle die wichtigsten Belehrungen dem viel erwähnten Werke von Kliefoth zu danken, welches uns leider erst während der Abfassung in allen Theilen zugänglich geworden; so fügen wir hier nachträglich bei, was über die vierfache Vortragsweise der Psalmen erzählt wird 4, 469. 5, 41, und wohl selbst Kennern dieses Gebietes nicht allgemein bekannt ist:

Hypophonisch ist die Weise, wo der Vorsänger — ψαλτής — den Psalm vorsingt und die Gemeinde die Schlußworte der Zeilen oder Satzglieder wiederholt.

Antiphonisch, wo der Vorsänger ein Versglied (Hemistichion) oder Vers intonirt, die Gemeinde das andere respondirt.

Epiphonisch, wo die Gemeinde nach dem ganzen vorgesungenen Psalm das Amen oder eine Doxologie singt.

Symphonisch, so wie wir unsere Kirchenlieder singen, indem von Gemeinde und Chor das Ganze zusammen unisono gesungen wird.

Diese geschichtlichen Thatsachen, mit anderen zusammengehalten, belehren uns auch, daß eine künstliche Zurichtung des Psalters zum Respondiren gar nicht vonnöthen ist, indem die Responsion Vers um Vers, wie ihn die ältere lutherische Kirche zu halten pflegte, nicht nur genügend, sondern die sinngemäßeste ist (8, 359).

3. Für Diejenigen, denen dies Gebiet weniger bekannt oder die Quellen minder zugänglich sind, wird es erwünscht sein, hier Einiges aus der älteren liturgischen Terminologie zusammengestellt zu sehen:

1) a. Cantus firmus, der feste Grundgesang, die psalmodische oder melodische Grundgestalt eines Tonsatzes, kann also ebensowohl den traditionellen gregorianischen Gesang an sich, wie ihn Lossius u. A. geben, als das liturgisch oder frei künstlerisch variirte Thema einer Motette, Fuge ꝛc. bedeuten. Ihm steht gegenüber

b. Cantus figuratus das heißt melodisch oder melismatisch gewebte, bald aus dem C. firmus variirt abgeleitete, bald selbständig erfundene Melodie — letztere hieß im Mittelalter auch wohl Contrapunctus floridus.

2) Die allgemeinen Vortragsarten des Gesanges heißen:

a. Accentus, der grammatisch distinguirte Leseton des Liturgen, auch choraliter legere oder psallere genannt. Hiezu gehört der Tonus Collectarum s. Orationum, Epistolarum, Evangelii, Prophetiarum, Martyrologii, Versus s. Versiculi (französisch versette, verset), Praefationum, Pater Noster, Ite Missa.

b. Concentus, Chorgesang — harmonisch oder unison — als:

Responsorium, Antiphona, Psalmodia (zuweilen auch im Accentus durch den Liturgen allein vorgetragen), Hymnodia, Cantica, Kyrie, Graduale, Symbolum, Sanctus, Agnus etc. — Es wird auch wohl entgegengestellt: Psallere und Canere, oder Cantillare und figuraliter canere.

c. Intonatio ist der vom Liturgen recitirte Anfang, dem der Chor nachfolgt, als

V. Gloria in excelsis Deo
R. et in terra pax.

(Das V. verstehen Einige Versus, Andere Verbum.)

3) Zur Bezeichnung der merkenswerthen Musikregeln dienen die Worte:

a. Ambitus, Tonumfang der Melodie, nach den Grenzen ihres höchsten und tiefsten Tones, mit behülflich bei der Erkenntniß der Tonart.

b. Tonus s. modus, z. B. dorius, lydius, phrygius etc. Deren Hauptkennzeichen ist:

c. (Nota) finalis, welche die cadentia oder den Schlußfall bildet; doch unterscheidet man auch wohl Haupt- und Neben-Cadenzen.

d. Dominans ist nicht wie im heutigen Sprachgebrauch immer die Quinte, sondern überhaupt der herrschende Ton, auf welchem die Melodie sich am meisten bewegt, oder auch an mittleren Stellen, Zeilenschlüssen rc. ausruht, so z. B. ist im Phrygischen E die Sexte, C Dominante.

e. Variantes oder Differentiae sind die gültigen Abweichungen von den in c und d bezeichneten Tonstellen.

f. Repercussio bedeutet die bestimmten Intervalle, die einer jeden Tonart eigen sind und sich öfter darin wiederholen. (Vgl. Wollersheim, Anleitung S. 67) — also etwas Anderes, als die Repercussion der späteren Fugenlehre.

4) Die vorzutragenden Texte und Lieder werden genannt:

a. Graduale, Stufengesang, während der Priester die Altarstufen hinansteigt, mannichfachen Inhalts.

b. Sequentia, ursprünglich: quod sequitur jubilum, was dem Ausklange des Halleluja nachfolgt, ein freier, oft prosaischer Text (daher auch Prosa genannt), aus biblischen oder traditionellen Worten; später auch für jedes freie, d. h. nicht liturgische Kirchenlied gesagt, z. B. die Ostersequenz, Stabat Mater.

c. Cantica sind die 7 biblischen Lobgesänge, Dan. 3, Exod. 15, Hab. 3, Jes. 38, Luc. 1 (Zachariae), Luc. 1 (B. M. V), Luc. 2 (Simeonis).

d. Hymni sind strophische, z. B. in antiken 4zeiligen Jamben, oder in mittelalterlichen 6—8zeiligen Trochäen, oft auch in Reimen ausgeführte Lieder der heiligen Dichter, z. B. die ambrosianischen: Alterne rerum conditor, Veni redemtor gentium, Splendor paternae gloriae, O lux beata Trinitas, Te Deum laudamus; ferner: Lauda Sion Salvatorem, Pange lingua gloriosi corporis mysterium. — Hymni und Sequentiae werden im Sprachgebrauche zuweilen verwechselt, da ein begrifflicher Unterschied nicht stattfindet.

5) Die liturgischen Bücher heißen:

a. Sacramentarium zum Gebrauch des Priesters am Altar.

b. Lectionarium, die Bibellectionen (Perikopen ꝛc.) enthaltend.

c. Comes s. Breviarium, ein nützliches Vademecum, darin der Priester das täglich Nöthige findet, zuweilen mit Lectionarium oder Homiliarium verwechselt.

d. Antiphonarium enthält alles Gesungene. Das kanonisch gültige Manuscript des Antiphonarium S. Gregorii ist verbrannt; in St. Gallen befindet sich eine Copie, die für gleichlautend gilt, aber bisher noch nicht entziffert ist. S. Wollersheim, Reform d. Greg. Gesangs S. 13.

e. Missale, das Buch der Meßgebete.

f. Ordo Missae, zu deutsch Ordnung des Gottesdienstes, — enthält in sich als (zweiten) Haupttheil den Canon Missae.

6) Liturgie und Messe ist gleichbedeutend in den griechischen Handbüchern mit lateinischer Uebersetzung; Missa wird von Luther bald Messe, bald Gottesdienst übersetzt; also *Λειτουργία* = Missa = Gottesdienst.

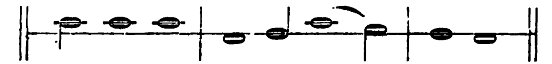
Officium = einzelne Abhaltung oder Ausrichtung des Gottesdienstes — z. B. Officium S. Missae, Off. B.-M.-V. — auch wohl die geschriebene Anweisung zur Verrichtung derselben, heißt griechisch *Ἀκολουθία*. So: Officium, B.-M.-V. = *Ἀκολουθία τῆς Θεοτόκου*. *Ἀκόλουθοι* = Celebrantes, Ministri.

Die Messen sind entweder ordinariae, regelmäßige, tägliche — oder extraordinariae, privatae, votivae, für besondere Fälle, nach Anordnung der kirchlichen Behörde oder nach Wunsch und Bedürfniß eines Einzelnen.

4. In diesen Blättern 1861 S. 497. Damals war mir noch nicht bekannt, was Kliefoth, lit. Abhdlg. 7, 289 gegen den rhythmischen Gesang einwendet. Mir scheint, daß die Beweisführung aus Osianders Vorrede (zu den 50 geistl. Liedern, Nürnberg 1586) eher für als gegen die rhythmische Weise spricht, obwohl Einzelnes darin verschieden gedeutet werden kann. Denn

1) es sollen, sagt Osiander, die Schulen „sich nach der Gemein richten und in keiner Noten schneller oder langsamer singen, dann eine christl. Gemein selbigen Orts zu singen pflegt", das heißt offenbar: sie sollen im tempo dem örtlichen Brauche nachfolgen, dagegen soll

2) „Choral und figurata musica fein bei einander bleiben und alles einen lieblichen Concentum geben." Das ist unmöglich, wenn die Gemeinde unsere gleichtonige (pallisadenhafte) sogenannte Choralweise beobachtet, wie ein Blick auf die wirklichen Beispiele lehrt. Denn Osiander giebt z. B. zu Ein feste Burg in demselben Buche eine Figuration (abgedruckt in Winterfelds: „Luthers geistl. Lieder" S. 121) der Unterstimmen, welche mit gleichtonigem Choral zusammen gedacht, vollkommene Verwirrung der Harmonien ergeben würde; singt dagegen die Gemeinde, wie Osiander schreibt, ungleichtonig,



dann giebt es wirklich einen schönen lieblichen Concentum, sei das tempo langsamer oder geschwinder. — Undeutlich ist bei Os. das „Mensur im Tact" (nicht: Mensur oder Tact), was jedoch, wenn es nicht reine Tautologie sein soll, nur heißen kann: Tempo in der rhythmischen Tactirung; und diese Deutung stimmt wohl zu der älteren Mehrdeutigkeit des Wortes Mensura (vgl. auch Kl. 7, 291: „eine langsame Mensur"). — Daß eine Gemeinde von 1200 Menschen, wenn nur 10 tüchtige Vorsänger tapfer vorsingen, die feste Burg, so wie Osiander schreibt, altrhythmisch singen kann und schön singt, habe ich im J. 1854 selbst erlebt; so auch, daß andere — ländliche — Gemeinden das ganze Kirchenjahr durch in jenen alten Formen singen.

3) Dasselbe was Osiander, bezeugt Haßler in der Vorrede zu s. „Kirchengesang" (1608) noch deutlicher; es sollen die geistlichen Gesänge „von dem gemeinen Mann neben dem Figural mit gesungen werden können", wozu die Belege in Winterfelds E. K.-G. 1, 373, Beisp. 75 sich ganz verhalten, wie Osianders.

Wir sehen, daß die Sache, obwohl historisch unzweideutig, doch der Mißdeutung unterliegt, weil unsere ganze Denk- und Sangweise anders geworden als unserer Väter, und das in heutigen Gesängen erzogene Ohr seine Sympathien zum Urtheil mit bringt. Die Einen halten jene alten Sangweisen des triplirten und des wechselnden Rhythmus für leichtfertig tanzhaft, unkirchlich; darauf ist die Antwort, daß das richtige Tempo zu wählen ist (vgl. meine Abhdlg. 1861, S. 528), welches allerdings nach Landschaft und Tonbegabung verschieden sein kann, da die Norddeutschen

in jedem Falle rhythmisch oder choralisch nochmal so langsam singen, als die Thüringer und Franken, die Reformirten langsamer, als die Lutherischen rc. Aber es giebt eine Grenze, die den kirchlichen und weltlich tanzhaften Gesang deutlich scheidet; die Grenze ist das objective oder allgemeine Gefühlsurtheil der Gemeinde; ist dieses kirchlich gesund, so wird es das Weltliche auch im Tempo abweisen; ist es krank und verdorben, so wird auch die langsame Choralweise verweltlicht. — Wie nun erst in Rists Zeitalter (Kl. 7, 290) die Verderbniß begonnen, davon sind Spuren und Zeugnisse genug vorhanden (vgl. m. Abh. S. 509, 512, 521). Recht hat aber Rist, wenn er (Kl. 7, 291) den im Kriege verwilderten Gemeinden langsames **Tempo** empfiehlt.

Gefährlicher erscheint der Einspruch der Musiker: Wie ist es denkbar, sagen sie, daß neben der musica figurata eine choraliter singende Gemeinde in solcher Präcision singe, daß nirgend ein Viertel überhange? und solcher Ueberhang verwirrt die ganze Harmonie. Hierauf ist zu erwidern: Die orchestrale Präcision heutiger Symphonien ist jener Zeit überhaupt unbekannt; dennoch giebt es bei langsamem Tempo keine Störung, wenn etwa in der fermata der Verszeile eine Stimme um Weniges länger austönt, als die anderen. Das Tempo thut hier viel zur Sache, und es ist bekannt, wie dieses seit 200 Jahren stetig beschleunigt ist, besonders zwischen 1790—1840. — Wohl zu merken ist aber, daß bei einfältiger Gemeinde die stetige Kirchfahrt auch ein stetiges Tempo gewinnt, welches dem Schülerchor nachgeht, wie dieser ihm. In solche Einheit zusammen zu wachsen, ist das Ziel, wohin erneutes Gemeindeleben unwillkürlich strebt und meist auch gelangt. (Nebenbei sei bemerkt, daß von ungleichtoniger Rhythmik noch heute in allgemeinem Gebrauche ist der trochaische Ausgang bei weiblichem Schlußreim, wie in der zweiten Zeile von Nun danket alle Gott ... Händen ⏑́ ⏑, wo schwerlich eine Gemeinde einen Spondeus oder Pyrrhichius singt. Auch triplirter Tact ist ziemlich allgemein in „Allein Gott in der Höh sei Ehr".)

Bei dem Allen aber, so gewiß wir von dem historischen Bestande des sogenannten rhythmischen Chorals und seiner einst gewesenen Gemeindegeltung überzeugt sind, bescheiden wir uns des Endurtheils sowohl über die Einführung, als über die Allgemeingültigkeit in den heutigen Gemeinden. Denn wie sicher auch die liturgische und künstlerische Bedeutung jener historisch bewiesenen älteren Gestalt feststehe, und wie unzweifelhaft ihre Abnahme erst in der Zeit des Verfalls, nach 1660, beginne: es steht eben so gewiß jeder gewaltsam allgemeinen Einführung entgegen, was Klief., lith. Abh. 8, 355 hervorgehoben wird, einerseits: die zu Anfang drohende Verwirrung zwischen zweierlei Gemeinden, den rhythmischen und choralischen, womit ja eben die ersehnte einheitliche Herstellung gefährdet würde; anderseits die Möglichkeit einer Ausartung des rhythmischen Gesanges, welche schlimmere Folgen haben möchte, als die des choralischen. Helfe nur der Herr der Kirche, daß der Aufschwung der Herzen, der in

manchen Gemeinden den Zug zur ächten evangelischen Liturgie erweckt hat, Dauer und Verbreitung gewinne: dann wird die Entscheidung über unsere gelehrten Fragen unvermerkt herbeikommen und damit die kritische Gelehrsamkeit ihr Gottesurtheil empfangen.

5. Soll die heilige Kunst in ihrer ganzen Hoheit einmal für sich erklingen, um ihrer selbst gewiß zu sein und die Hörer gewiß zu machen: dann gebe man ihr auch Freiheit, so viel sie tragen kann, ohne unheilig zu werden. Aeußerr Gebote und Verbote von unkünstlerischer Seite her dürfen für sich allein nicht maßgebend sein, z. B. das Verbot der Fugen, der Silbendehnung und ähnliche. Beide sind der hohen Tonkunst unentbehrlich, und alle kirchliche Einrede, komme sie von römischer oder evangelischer Seite her, hat nie etwas Anderes getroffen, als schlechte Fugen und Silbendehnungen oder schlechte unklare Ausführung. Die einfachste Psalmodie, sowohl gregorianische als lutherische, hat Silbendehnung, d. h. musikalische Mehrtonigkeit Einer Sprachsilbe; fast jedes Amen, ja viele schöne Kirchenliedweisen sind ohne Silbendehnung ihres besten Schmuckes beraubt, ihres eigenthümlich melodischen Lebens ledig. Nur die Sprechsilbe betonen und weiter nichts, führt zu kalter rhetorischer Declamation, wie sie R. Wagners Anhänger einführen möchten.

Daß Maaß zu halten sei, versteht sich; ins Endlose ausgedehnt, um nur reine Künstlichkeit zu zeigen, widerspricht freilich das Fugenwerk und die Mehrtonigkeit dem kirchlichen Sinne. Merkwürdig ist, daß alle Synoden, welche den Ausschreitungen der alten Contrapunctisten entgegentraten, das specifisch Musikalische nicht ausrotteten, wohl aber heilsame Erinnerung gaben für übermüthige Künstler. Als der Papst Pius IV. im Jahre 1565 die auf Kirchenmusik zielenden Beschlüsse der 22. und 24. Sitzung des Tridentinum zur Ausführung bringen wollte, widerstanden die päpstlichen Capellensänger aufs Lebhafteste; um die Sache zum friedlichen Austrag zu bringen, beschloß man, Palestrina zur Ausarbeitung einer Messe zu beauftragen, in welcher die oftgerügten Fehler vermieden würden, und die wahrhaft erbaulich wäre. Palestrina schrieb 3 sechsstimmige Messen, deren dritte im 8. Kirchentone (hypomixolydius) als die beste ausgewählt und bei einer kirchlichen Friedensfeier vor dem Papste aufgeführt ward. Der rief voll entzückter Begeisterung: „Hier giebt ein Johannes im irdischen Jerusalem uns einen Vorschmack jenes neuen Liedes, das der heilige Apostel Johannes einst im himmlischen vernahm." — Diese Messe nun, später genannt Missa Papae Marcelli, die heute wie damals für eins der herrlichsten Werke heiliger Tonkunst erkannt ist, entsagt sie etwa jenen rein musikalischen Formen, um derentwillen die Concilien Jahrhunderte lang geeifert hatten? Keineswegs; aber sie wandte sie richtig an. Ganz erfüllt mit kanonischer Fugenarbeit und oft genug in langen Melismen das Wort überwachsend, bewahrt sie doch die höchste Klarheit mitten in der staunenswürdigen Kunst so sehr, daß ein Nichtkünstler vom Kanon u. s. w. nichts merkt, sondern von der Sache selbst ergriffen wird.

6. Daß unter Seb. Bachs Leitung die Gemeinde in die Choräle mit eingestimmt, ist neuerdings behauptet, aber nicht bewiesen, auch nicht wahrscheinlich. Ganz unmöglich ist zwar solches Einstimmen bei sangfertigen Gemeinden nicht, wie ja ein Gleiches — wenigstens nach unserer Auffassung — schon Osiander und Haßler wünschten und durchführen konnten. Aber die Bachsche Passion ist dazu zu complicirt und kunstreich, zudem vermöge ihrer dramatischen Natur in solcher Weise wirksam, daß die Spannung der Hörer eher eine empfangende, als thätige sein muß, nach ächt dramatischer Weise; und „das Drama erfordert Zuschauer".

7. Daß auch die Orgel einzelnen Hörern weltliche Gedanken errege, ist bekannt. Zwingli schalt die „päpstliche Lyre" und wollte sie gänzlich aus dem Gottesdienst verbannen, während er sich zu Hause an seiner Leier innig ergötzte und gern dazu sang. Gesteht man zu, daß Manches im Hause geschehen muß, was in der Kirche nicht stattfindet: so soll doch die höchste Gemüthsergötzung eines evangelischen Menschen nicht zweierlei sein, sondern das Weltliche geheiligt, das Kirchliche volksthümlich werden, wie an Luther und David zu lernen. — Nach Zwingli's Vorgang wurden von reformirten Eiferern Bilder und Orgeln für unheilig erklärt. Als zu den damals unmusikalischen Friesen die erste Kirchenorgel gelangte, meinte ein altes Weib, das wäre doch gar lustig, und rief: waar bint min klumpen? ik moot danzen" (wo sind meine Holzschuhe? ich muß tanzen).

Also nicht das Werkzeug ist heilig, sondern die Handhabung kann heilig oder unheilig werden. Wer aber nach puritanischer Weise alle Kunstschönheit verbannt, darf auch nicht Psalmen singen. Neuere Reformirte fühlen die Kahlheit der bildlosen Wände und suchen sie zu verschönern durch mannichfaltige Glanzfarben und Goldschmuck an dem Getäfel und Gestühle: ein schlimmerer Sinnenreiz, als der künstlerische, weil er rein-sinnlich = geistlos ist.

Zu bedenken ist übrigens wohl, daß mit den Orgelfragen aufs Engste zusammenhängt die wegen der rhythmischen Chorale. Je mehr die Interludien (wie auch wir wünschen) verstummen, desto mehr tritt der freie frische Gesang hervor und wird wollend oder nicht zu schärferer Rhythmik übergehen, weil er sein selbst als melodischen Lebens sich freut; — je mehr aber choraliter gesungen wird, desto mehr finden sich Interludien herzu, um dem müden Athem Ruhepunkte zu gewähren. Der melodische Gesang trägt keine typischen Zwischenspiele, der (recitirende) choralische führt sie herbei. Vgl. diese Bl. 1861, S. 513.

Der Auszug der Israeliten aus Aegypten,

kritisch dargestellt

von

O. Wolff,
Superintendent zu Grünberg in Schlesien.

Viel ist über den Hergang des Auszuges der Israeliten aus Aegypten geschrieben, gestritten und doch nicht einmal der Ort, von dem er ausging, noch der Weg zum Golf von Sues, noch die Stelle fest bestimmt worden, an welchem derselbe durchzogen wurde. Dieses kam hauptsächlich daher, daß man weniger den mosaischen Berichten und Angaben, als vorgefaßten Meinungen folgte und sich in Hypothesen und Fictionen erging. Wenigstens von 5 verschiedenen Orten, die man mit Raemses identificiren wollte, ließ man den Aufbruch geschehen, auf achterlei Wegrichtungen das Meer erreichen und an 4 verschiedenen Stellen es passiren, so daß es wohl nöthig erscheinen möchte, gründlich zu untersuchen, ob sich über dies wichtige Ereigniß nicht etwas Bestimmteres ermitteln lasse, wobei zuvörderst das, was in den bisher aufgestellten Meinungen Unrichtiges liegt, nachgewiesen werden muß.

So viel mir bekannt, haben sich besonders Thierbach und G. Unruh*) bei Behandlung dieses Gegenstandes die wunderlichsten Hypothesen und Fictionen erlaubt.

Der Erstere macht das Mittelmeer zum Schilfmeer, יַם־סוּף, und den Menzaleh-See zu einem damaligen Busen

*) Thierbach, Osterprogramm des Gymnasiums zu Erfurt 1830. 4. — G. Unruh, der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan. Ein Beitrag zur bibl. Länder- und Völkerkunde, mit 1 Karte, Langensalza 1860. 8. — Tischendorf, Aus dem h. Lande, Leipzig 1862, S. 24, Note 1, hat sich über Unruh's Darstellung des hier in Rede stehenden Ereignisses schon abweisend und bedenklich, wenn auch sehr schonend, geäußert.

desselben*) läßt die Israeliten von On oder Heliopolis, welches ihm für Raemses gilt, aufbrechen, über Pithom, welches ihm Etham ist, fortziehen, obwohl Etham nach 2 Mos. 13, 20; 4 Mos. 33, 6, im Eingange der Wüste, wenigstens 9 Meilen östlich von Pithom entfernt lag. Den dritten Lagerort setzt er zwischen Migdol, 2 1/2 südl. von Pelusium, und Daphnä, welches letztere er Daphnon nennt, um es mit Baal Zephon identificiren zu können, obwohl dieses wenigstens 14 Meilen südwärts auf der Ostseite des Golfes von Sues lag. Dann sollen die Israeliten mit einer Abbiegung von dem ostwärts nach Gerrha führenden, aber rein fingirten Hohlwege, welcher Pihachiroth vorstellen soll, mitten durch den Menzaleh-See gegangen seien. Dabei sollen Naturphänomene, als Phosphoresciren des Meeres, Luftspiegelungen (des Nachts!!), besonders eine stark elektrische, säulenartig herabhängende Wolke, welche zuerst den Israeliten voranging, dann durch Umsetzen des Windes hinter sie getrieben wurde, diesen zum Schutz gedient, die verfolgenden Aegypter aber aufgehalten und dann vernichtet haben —.

Wenn man, weiterer Sonderbarkeiten in dieser Darstellung nicht zu gedenken, erwägen will: 1) daß Moses, 2 Mos. 5, 3; 8, 23. 24, vom Pharao forderte, er solle Israel 3 Tagreisen weit in die Wüste ziehen lassen, dieser eine weitere Entfernung auch nicht zugestehen wollte; daß 2) das Volk nicht auf der Nordstraße durch das Land der Philister graden

*) Daß das Mittelmeer nie und nirgends als Schilfmeer bezeichnet wurde, darf Sachkundigen nicht erst bewiesen werden. Jam Suph ist hebräische Uebersetzung des altägyptischen Namens des rothen Meeres Piman-sar, d. i. das Meer des Schilfes. Noch heißt eine 3 Meilen südl. vom Vorgebirge Atakah gelege Bucht Gubbet el bus, d. i. Schilfbai. Uebrigens wird mit סוּף nicht bloß Rohr, Schilf, 2 Mos. 2, 3. 5, sondern auch Tang, Seegras, Fucus, Jon. 2, 6, bezeichnet und möchte also wohl überhaupt Strand- oder Wasserpflanzen bedeuten, wie das altägyptische Sar, Schär, Schari.

Weges nach Kanaan ziehen sollte, 2 Mos. 13, 17. 18, sondern durch Umwege auf der Straße durch die Wüste am Schilfmeere, und 3) daß das Volk schon, 2 Mos. 13, 20, mit der zweiten Tagreise Etham, im Eingange der Wüste, erreichte: so wird man nicht begreifen, wie vernünftiger Weise angenommen werden könne, Moses habe dennoch das Volk von On oder Heliopolis aus drei Tagreisen weit durch die fruchtbarste Gegend Aegyptens grade auf der Nordstraße zum Lande der Philister bis Migdol ziehen lassen, um nach einem solchen weiten, unnöthigen Umwege es wieder südwärts, 2 Mos. 15, 22, zur Wüste Sur, auf der Ostseite des Schilfmeeres, zu führen, womit er ja offenbar seiner klar vorliegenden Absicht, dasselbe möglichst bald aus dem Bereiche ägyptischer Verfolgung zu bringen, gradezu entgegen gehandelt hätte. Professor Dr. J. G. Stickel zu Jena hat in einer Abhandlung in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1850, S. 331, andere wunderliche Hypothesen Thierbach's hinreichend abgefertigt.

G. Unruh übertrifft aber Thierbach noch durch sonderbare, mit großer Bestimmtheit vorgetragene Behauptungen und Fictionen. Die neueren Aegyptologen setzen den Auszug schon weit genug herab, z. B. Lepsius und Brugsch auf 1321, Bunsen auf 1320, Knötel auf 1314 v. Chr.; alle aber unter Menephthes I., dem Sohne Ramses II. des Großen*); doch Unruh läßt ihn gar erst um 1300 v. Chr. unter Sethos Menephthes II. (1321—1300) erfolgen, läßt diesen Pharao zu Zoan oder Tanis, etwa 7 Meilen südwestl. von Pelusium, im Delta residiren, führt dafür sogar, S. 25, 2 Mos. 4, 19. 21 an, wo darüber auch nicht die leiseste Andeutung vorhanden

*) Brugsch, Histoire d'Egypte I., 175 fg. und dessen Geographie des alten Aegypten S. 265 ff.; Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. V., 390 —; Knötel, System d. ägyptischen Chronologie S. 101. Daß alle diese Angaben mit der biblischen Geschichte unvereinbar sind, wird weiter unten, so weit es hinsichtlich des Auszuges nöthig erscheint, nachgewiesen werden.

ist, sonst auch nicht der geringste Beweis dafür aufgebracht werden kann, daß dieser Sethos II. in Unterägypten geweilt hat, vielmehr die wenigen von ihm vorhandenen Denkmalreste zu Karnak, Biban el moluk, Silsilis und Abusimbel, also allein im südlichen Oberägypten gefunden werden, Brugsch (Hist. d'Egypte I, 179). Noch unbegreiflicher ist es, wie Unruh aus 1 Mos. 45, 10 herauslesen konnte, daß Joseph bald in On und bald in Zoan gewohnt habe, wie er dazu kommt, Gosen*) und Land Raemses für gleichbedeutend zu erklären, darunter das ganze nordöstliche Aegypten zu begreifen, S. 20, wenigstens bis zum Kanal Ramses II., so daß nicht nur Heroonpolis dazu gehörte, sondern auch Zoan oder Tanis inmitten desselben gelegen habe; ja was noch mehr, Unruh weiß sogar, was bisher noch kein Mensch wußte, daß zerstreut liegende Hütten oder ganze Ortschaften um diese letztere, von ihm zur Residenz von Aegypten erhobene Stadt von Israeliten bewohnt waren, daß Amram und also auch sein nächster Erbe Aaron bei derselben wohnte — —! will dieses mit 2 Mos. 5, 1, namentlich mit dem Worte בָּאוּ „sie, nämlich Moses und Aaron, gingen hinein" zu Pharao, beweisen — —! Wenn er meint Psalm 78, 43 nöthige, bei dem Hineingehen an Zoan zu denken, so hat er nicht bedacht oder gewußt, daß 400 Jahre nach Moses, zu den Zeiten Davids, als der Sänger Asaph den 78. Psalm dichtete, allerdings eine tanitische Dynastie, die 21. des Manetho, über Unterägypten herrschte und in Zoan wenigstens zeitweilig residirte, dieses aber zur Zeit der 18. und

*) Unruh leitet גֹּשֶׁן vom hebr. גרשׁ chald. גּוּשָׁה, Staub, Erdscholle ab und soll es nach seiner Meinung Vor- oder Marschland bedeuten, — es ist der Name sicher nicht semitisch, sondern aus den altägyptischen kaa, ka, Boden, Land und sem, Gras, Kraut, Heu, gebildet, bedeutet also Weideland, darauf führt auch die Form der LXX Γεσὲμ entsprechend dem koptischen Gesem, Nuesem. Daß Gosen nicht gleichbedeutend mit Land Raemses war, sondern dieses nur ein Theil von jenem, wird weiter unten erwiesen werden.

19. Dynastie, unter welchen Moses lebte oder doch gelebt haben soll, nicht der Fall war, denn beide waren diospolitische und residirten in Theben oder Memphis. Zoan oder Tanis lag innerhalb des Delta, im eigentlichen Aegypten, gehörte nie zu Gosen, weil diese Landschaft, deren Hauptörter Raemses und Pithom waren, nur die ostwärts des pelusischen Nilarmes gelegenen Landstriche umfaßte, welche, nach einem Gemälde in dem großen Saale des Ammontempels zu Karnak, aus dem 1. Jahre Sethos' I., 1442 v. Chr. — wahrscheinlich seit den Zeiten der Hyksos (auf den Denkmälern Sâsu genannt), 2054 v. Chr. noch von diesen arabischen Hirtenstämmen bis Pithom (auf den Denkmälern Zalu oder Zaru genannt) bewohnt wurden (Brugsch, Hist. d'Egypte p. 129), daher sie nicht allein von den LXX, 1 Mos. 45, 10; 46, 34, sondern auch von Herodot II, 15. 19 und Strabo XVII, 1, ed. ster. Tauchnitz III, p. 441. 443. 447 zu Arabien gerechnet wurden; Strabo sogar in letzterer Stelle auch den heliopolitischen Nomos oder Gau noch zu Arabien zählt. Von allen bisherigen Meinungen und der Wahrheit abweichend behauptet Unruh S. 24, Ramses II. habe an der Stelle des jetzigen Salihijeh oder Salihija, welches etwa 1¾ M. von dem alten Daphnä oder Tachpanches südwestl. und von Tanis 3 M. südsüdöstl. liegt, die Stadt Raemses erbaut oder sie vergrößert und nach seinem Namen benannt, denn eigentlich habe an der Stelle Avaris, die alte Stadt der Hyksos, gelegen — —! *) Ich erlaube mir, dagegen bescheidentlich einzuwenden.

*) Unruh weiß S. 7 sogar, daß das Plateau von Heroonpolis, die heutige Schwelle el Guisr, eine vollkommene Insel gewesen (welches in vorhistorischer Zeit wohl möglich) und daß dieses die vielgesuchte Insel Caphthor war, von der einst die Philister auswanderten, Jer. 47, 4; Amos 9, 7 —!! Es ist hier nicht Raum, diese prächtige Entdeckung zu würdigen, weise indessen auf Ritter, Asien XVI, 174 ff. hin. Bewundernswürdig hat Unruh's Phantasie auf seiner Karte die Küste Aegyptens zwischen Pelusium und Tanis zugestutzt und mit einem Meerbusen gesegnet, welcher bis

1) Wie konnte Ramses II. die Stadt Raemses erst erbauen und benennen, da sie nach 1 Mos. 46, 28. 29; 47, 11 mehrere Jahrhunderte früher, zu Josephs Zeiten, schon existirte? Denn was die neueren Aegyptologen, welche unter sich, wie weiter unten gezeigt werden soll, sehr uneinig sind, auch sagen mögen, es gab zu Josephs Zeiten eine Landschaft Raemses, die, wie alle übrigen Nomen oder Gaue Aegyptens, den Namen von ihrem Hauptorte erhielt.*)

2) Wenn die LXX, 1 Mos. 46, 28. 29, Gosen durch *ἡρώων πόλις εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ* oder bloß durch *ἡρώων πόλις* geben und, wie deutlich aus 1 Mos. 47, 11, verglichen mit V. 4. 6 und Kap. 46, 34, erhellet, das Land Ramesse oder Raemses als einen Theil von Gosen bezeichnen, so wollen sie offenbar damit sagen, daß Heroonpolis die Stadt sei, die sonst Raemses heiße, und diesen Zeugen, die um 2000 Jahre der hier in Rede stehenden Zeit näher und in Aegypten lebten, möchte doch wohl etwas mehr zu glauben sein, als dem Herrn Unruh, der Raemses in Salihijeh wiederfinden will, ohne dafür auch nur eine Spur von Beweis beizubringen.

---

auf eine halbe Meile Zwischenraum dem Schilfmeere seiner Phantasie sich nähert.

*) Brugsch, Hist. d'Egypte p. 129 nennt nach einem Tableau im Tempel zu Karnak, welches die siegreiche Rückkehr Sethos I., des Vaters von Ramses II., von einem Feldzuge in Asien darstellt, zwischen den Städten der Wüste Wazi, Migdol, welches ich für Bir Makdal, etwa 3 Meilen ostnordöstl. vom Nordostende des Temsah-See, nicht für Magdolum halte, und Pithom, Pa-chtum en-Zalu, welches als Grenzstadt des eigentlichen Aegyptens erscheint, eine Stadt der Löwen, welche ich für Raemses halte, und deren Name eigentlich aus Ra, Pforte, Thor, und maause oder maase, Löwen, zusammengesetzt war, woraus die Hebräer רַעְמְסֵס bildeten und das die Griechen durch Heroonpolis übersetzten, weil die Helden im Orient und sonst auch Löwen genannt werden. Ist diese meine Vermuthung richtig, so liegt hierin ein neuer Beweis vor, daß Raemses lange vor Ramses II. bereits existirte, welches weiter unten sich entschieden bestätigen wird.

3) Avaris der Hyksos lag nach Manetho, bei Josephus, Contra Apion. I. 14 ed. Oberthür III, 1158, ostwärts vom, nicht am bubastitischen Nilarme im sethroitischen Nomos an der Ostgrenze Aegyptens, welche in dieser Richtung nach Kanaan zu, nach 4 Mos. 34, 5; Jos. 15, 4. 17; Jes. 27, 12; 1 Kön. 8, 65, durch den „Bach Aegyptens", den heutigen Wadi el Arisch bezeichnet wurde, während Salihijeh im pharbätitischen Nomos gelegen haben müßte, wenn an seiner Stelle in jener Zeit ein Ort existirte, welches zu beweisen wir Herrn Unruh überlassen. Ueber Avaris sehe man Bunsen, Aegyptens Stelle ꝛc. IV. 132 ff. Unruh läßt S. 25 die Israeliten sich aus ganz Gosen, also nach seiner eigenen südlichen Begrenzung aus Entfernungen von 12—13 Stunden Weges an einem Tage bei seinem Raemses, d. h. bei Salihijeh, zusammen ziehen und dann noch an demselben Tage das ganze Heer derselben bis Sukkoth wandern, welches nach seiner imaginären Karte am Südostende des an die Stelle des Menzaleh-Sees gesetzten großen Meerbusens 4 M. südöstl. von Salihijeh und zwar schon außerhalb der ägyptischen Reichsgrenze gelegen haben soll, aber wenigstens noch 1 Meile weiter davon gelegen haben müßte.

Wie aber eine millionenstarke, undisciplinirte Volksmasse, welche eine große Menge Kinder, Weiber, Greise, Kranke und dergl. in sich begriff, Heerden großen und kleinen Viehes, viel Geräthe, Habe und Vorräthe mit sich führte, an einem einzigen Tage sich versammeln, ordnen und auf großen, theils beschwerlichen, sandigen oder steinichten Wegen 10—11 deutsche Meilen oder 20—22 Stunden Weges zurückzulegen vermochte, das begreife, wer es vermag.*) Unruh findet dies, S. 27,

*) Allerdings heißt es 2 Mos. 12, 41 und 51: „Der Herr habe an einem Tage das ganze Heer der Israeliten aus Aegypten geführet", aber der Ton muß hier ohne Zweifel auf das Wort ganze gelegt werden, weil alle Israeliten zugleich an einem Tage zum Auszuge auf-

nicht allein möglich, sondern sogar nicht einmal beschwerlich —. — läßt das Volk sogar am folgenden Tage von Sukkoth in Amalekäa*) in einer, wie er sagt, fruchtbaren Gegend, nach seiner Karte 2 deutsche Meilen, in Wirklichkeit 5½ M. = 11 Stunden bis Etham weiter ziehen, welchen Ort er, S. 18, an das östliche Ufer des Schilfmeeres, dem Kanale des Ramses gegenüber setzt —, dessen Namen in dem des Temsah-See erkennen will —, ja sogar behauptet, Herodot II, 158, nenne den Ort Patumos, und diese Identität mit Wegwerfung des ägyptischen Artikels (P) und der griechischen Endung (ος) heraus etymologisiren will —. Es ist dies jedoch Alles durchaus unrichtig, weil es unmöglich, daß das israelitische Volksheer am ersten Tage wenigstens 20 und am folgenden sofort wieder 11 Stunden Weges zurücklegen konnte und zwar letztere Strecke durch eine Gegend, von der er selber, S. 15, aus Plinius, Hist. natur. V, 33, 4, beibringt, daß alle von Pelusium her durch dieselbe führenden Straßen unwirthlich und wasserleer sind; weil Herodot II, 158 und 159 ausdrücklich bezeugt, daß Neko II. nach Lepsius bis 19. Januar 594, fast 750 Jahre nach Ramses II., den Kanal noch nicht bis in's rothe Meer geführt hatte, sondern dieses erst von Darius I., um 500 v. Chr., geschah; Etham konnte also, wenn auch der Auszug wirklich unter Sethos II. erfolgt wäre, dem Kanal nicht gegenüber liegen. Ferner hat Unruh durch die Uebersetzung von Schöll sich verleiten lassen, anzunehmen, Herodot habe, II, 158, Patumos (Pithom), welches mit Etham nicht einerlei

brachen, aber nicht an demselben Tage die ägyptischen Reichsgrenzen erreichten, welches nicht möglich war.

*) Unruh fingirt nämlich ein mächtiges Reich der Amalekiter, das sich bis über Sukkoth zum jetzigen Menzaleh-See und Schilfmeere seiner Karte westwärts erstreckt haben soll, da doch alle Denkmäler, namentlich die zu Sarbut el Chadem bezeugen, daß die Herrschaft der Ramessiden der 19. Dynastie sich weit nach Syrien und in die peträischen Wüsten hinein erstreckte.

Ort ist, ans rothe Meer und an die Mündung des Kanals in dasselbe gesetzt, da ihn doch jede gute Ausgabe dieses Autors, z. B. die von Stallbaum, Leipzig 1824, eines Bessern belehrt haben würde.*) Etham lag ohne Zweifel auf dem Isthmus, der schon zu Moses Zeiten den Birket Temsah oder Krokodilsee und die damals noch mit dem Golf von Sues vollständig zusammenhängenden Bitterseen schied, und zwar an der Nordostspitze der letzteren, auch deutet sein Name, der aus dem altägyptischen at, Feld, Ebene, und ima, hebr. jam, Gewässer, Meer, zusammengesetzt ist, also Feld der Gewässer bedeutet, seine Lage zwischen den beiden Wasserbecken an, während Patumos, auf den Denkmälern Pa-chtum-en-Zalu oder Zaru, im Itinerar. Antonini ed. Parthey et Pinder 170 Thou oder Thoum, im Dorfe Abbasieh oder Tell el kebir, 5 Stunden nordöstl. von Belbeis, wieder erkannt wird, also wenigstens 9 Meilen westl. von Etham entfernt lag.

Von Etham läßt Unruh, S. 28, die die Israeliten am 3. Tage wieder einen Parforcemarsch von ca. 8 Meilen = 16 Kameelstunden südwärts an der Ostseite des Schilfmeeres bis zu einer fingirten Landzunge, auf der Westseite eines gleichfalls fingirten Meerbusens von Baal Zephon, machen, läßt sogar

*) Herodot sagt, daß der von Neko II. begonnene Kanal sein Wasser aus dem Nil erhalte und fährt dann fort: „*ἦκται δὲ κατύπερθε ὀλίγον Βουβάστιος πόλιος παρὰ Πάτουμος, τὴν Ἀραβίην πόλιν. ἐσέχει δὲ ἐς τὴν ἐρυθρὴν θαλάσσαν*“, d. h. er beginnt ein Wenig oberhalb der Stadt Bubastis, neben der arabischen Stadt Patumos; er mündet aber in das rothe Meer.“ Damit wird also deutlich ausgesagt, daß Patumos nicht weit ostwärts vom Nil, südostwärts von Bubastis und nahe am Anfange des Kanals lag. P. H. Larcher strich in seinem Commentar zu seiner sonst guten französischen Uebersetzung, Paris 1786 und 1802, den Punkt hinter *πόλιος* und das *δὲ* hinter *ἐσέχει*, brachte so fälschlich Patumos an das rothe Meer; ihm folgten in ihren Uebersetzungen Lange, Berlin 1824, und Schöll, Stuttgart 1829—32. Auf Vorgang der Textrevisionen von Schäfer, 3. Aufl. 1822, und Stallbaum erklärte sich schon Bähr in seiner Ausgabe, Leipzig 1835, mit Recht gegen Larcher's Verfahren.

in diesen Busen einen von Ost her auf seiner Karte mit einem Lauf von mehr als 8 Meilen markirten, fingirten Fluß Korys münden*). Hier soll das Volk sich dem östlich jenseit des fingirten Meerbusens liegenden Baal Zephon gegenüber gelagert haben, während ihm Migdol nördlich, also auch in seinem Amalekäa, weiter ab, als das westlich vom Schilfmeer befindliche Pihachiroth gelegen haben soll, da doch ersterer Ort nordwärts des letzteren auch auf der Westseite des Meeres zu suchen ist. Nun führt Unruh die verfolgenden Aegypter heran, welche nach seiner Darstellung von Zoan aus wenigstens 20 Meilen in einem Tage (wahrscheinlich per Eisenbahn!!) zurückgelegt haben müßten; die Israeliten fliehen durch eine von der Ebbe und einem Ostwinde trocken gelegte Furth des fingirten Golfs von Baal Zephon, welches er fälschlich, S. 18, mit Arsinoe identificirt**), die ihnen zur Nachtzeit nachsetzenden Aegypter ersaufen in der sie ereilenden Fluth oder weil sie die Furth verfehlen —. Das aller Gefahr entronnene Volk feiert nun auf der Ostseite des fingirten Meerbusens mit Lobgesängen und Reigen seine Errettung, denn Unruh hat sie in eine anmuthvolle Gegend, in den Palmenhain versetzt, von welchem Diodor, Bibl. Hist. III, 41, 42, und Strabo, l. c. p. 398 fg., nach Artemidor melden,

---

*) Den Fluß Korys hat Unruh aus Herodot III., 9, wo derselbe aber offenbar von dem alten Halikarnasser als ein Fabelgewässer bezeichnet wird, wie denn auch vor Unruh noch kein Mensch so glücklich war, in diesen Wüstenstrecken einen solchen Wadi oder Fluß zu entdecken. Vielleicht könnte man den Korys des Herodot im Wadi el Arisch, der bei dem Orte Rhinokolura ins Mittelmeer ging, erkennen.

**) Zephon ist die aramäische Form von Typhon, Name des von den Aegyptern Set, Seti genannten Kakodämon. Movers, die Phönizier I, 522 ff. Der Ort Baal Zephon lag auf der Ostseite des Meerbusens von Sues, gegenüber von Arsinoe, das da, wo der Kanal der Ptolemäer mündete, lag, wie Strabo XVII, 1 ed. Tauchn. III, 443 und Plinius VI, 33, 4 bezeugen, so auch die Ruinenhügel und die Spuren des Kanals, etwa 1/4 Meile nördl. von Sues, noch erkennen lassen. Vielleicht lag Kleopatris der Ptolemäer, welches Strabo l. c. p. 444 nahe bei Arsinoe setzt, an der Stelle des alten Baal Zephon.

daß Ariston, welcher von Ptolemäus Euergetes (247—221 v. Chr.) zur Untersuchung des rothen Meeres ausgesendet worden, daselbst dem Poseidon einen Altar errichtet habe ———. Aber Strabo sagt l. c. ausdrücklich, dieses Poseidion sei diesseits, d. h. westlich vom ailanitischen Golf gelegen und haben alle Gelehrte, z. B. Gosselin, Letrone, d'Anville, Mannert, Ritter, XII, 172; XIII, 773 u. a. m. es nur in dem jetzigen Ras Mohammed, dem südlichsten Vorgebirge der Sinaihalbinsel und den ihm benachbarten Palmenhain nur in dem bei Tor befindlichen erkennen können, der also wenigstens 30 Meilen südl. von Baal Zephon entfernt lag — —. Unruh weiß sogar recht gut, daß es in der kahlen Sandwüste, Sues nordöstl. gegenüber gelegen, keinen Palmenhain giebt; aber er weiß sich auch zu helfen, nimmt S. 30 Not. flugs die wenigen, meist verkrüppelten Palmen von den Mosisquellen (Ayun Musa), die doch nach seiner eigenen Karte 2½ Meilen südlicher sich befinden, herbei und läßt daraus einen solchen Hain werden, daß alle die Hunderttausende, auch ohne die Wolkensäule, von der er gar nichts erwähnt, erquicklichen Schatten finden — —. Es würde zu weit führen, alle wunderlichen, fictionsreichen Behauptungen des Herrn Unruh zu beurtheilen, und wir überlassen es der Entscheidung Sachverständiger, ob derselbe zu der anmaßlichen Aeußerung (Vorrede IV) irgend berechtigt war, daß er im Stande gewesen, seine Ansichten im Gegensatze zu den Hypothesen eines Burckhardt, E. de Laborde, Niebuhr, Seetzen, K. v. Raumer, E. Robertson, G. H. Schubert, K. Ritter u. a. m. durchweg positiv zu begründen. Ich meine bescheidentlich schon etwas vom Gegentheil nachgewiesen zu haben.*)

---

*) Gründlichkeit kann schon darum von Unruh kaum erwartet werden, weil er in der Vorrede selber gesteht, seine Quellenschriften, selbst den

Pater Sicard, K. v. Raumer, v. Lengerke*) u. A. haben hauptsächlich auf Grund der Angaben des Josephus, Antiqq. II, 7, 6 und 15, 1, der Traditionen der Araber und alter Pilger eine andere, aber nicht glücklichere Hypothese aufgestellt und begründen wollen. Sie behaupten, Pharao habe Jakob und dessen Söhnen On oder Heliopolis, dessen Ruinen sich 1 Meile nordnordöstl. von Kairo bei dem Dorfe Matarieh befinden, zum Wohnort angewiesen, woraus natürlich folgt, daß der heliopolitische Nomos und, nach Sicard, sogar auch der memphitische zu Gosen gehört haben müßte, welchem doch die ältesten Zeugnisse, außer dem hierin unzuverlässigen Josephus, widersprechen, denn Herodot II, 59 führt Heliopolis, das Anun der alten Aegypter, als eine der 6 Hauptcultusstätten und Priesterorte derselben auf und Memphis war die Hauptstadt von ganz Unterägypten, wie würde der Pharao den Israeliten mit ihren Heerden hier Wohnsitze angewiesen haben, wo eine dichte ägyptische Bevölkerung war, der nach 1 Mos. 46, 33. 34 die Viehheerden ein Gräuel waren? Darum wollte auch Joseph, wie klar aus dieser und anderen Stellen hervorgeht, daß seine Angehörigen mit den Aegyptern in möglichst wenige Berührung kommen möchten, welches in den heliopolitischen und memphitischen Distrikten nicht zu erzielen war, weshalb er ihnen eben nicht in diesen Distrikten, sondern in dem weiter nördlich gelegenen Gosen Wohnsitze anwies.

Nach Raumer, welchem Heliopolis für Raemses gilt, was, wie sich schon ergab, ganz unzulässig, sollen die Israeliten sich

---

biblischen Text, über den er doch so anmaaßlich aburtheilt, nur in Uebersetzungen benutzt zu haben, wodurch er, wie ich schon nachgewiesen, in bedeutende Irrthümer gerieth. Keckes Auftreten thuts in solchen Dingen nicht, kann höchstens den Unkundigen imponiren.

*) P. Sicard, über den Weg der Israeliten durch das rothe Meer, in Paulus Samml. V. S. 211 ff. — K. v. Raumer, der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan. Ein Versuch ꝛc. mit 1 Karte, Leipzig 1837. — v. Lengerke, Kanaan I. S. 196 f.

am Birket el Hadsch, d. h. Pilgersee, etwa 1 Stunde nordöstl. von Heliopolis gesammelt haben, nach Sicard aber bei Bezatin, welches er für Raemses hält, und das 2 Stunden südl. von Kairo liegt.*) Beide lassen sie am ersten Auszugtage bis zur Quelle Gendely, richtiger Bir Djendal, im Wadi el Tih, d. i. Thal der Verirrung, in welcher sie Sukkoth erkennen wollen, gelangen. Da vom Birket el Hadsch bei Babylon, jetzt Alt-Kairo, vorbei nach Bezatin, welchen Weg Raumer, nach Josephus, die Israeliten einschlägen läßt, etwa 7 Stunden, und von da bis zum Bir Djendal gegen 11 Stunden zurückzulegen waren, so wird man schon erkennen, daß ein solcher Tagmarsch von 18 Stunden für ein Volksheer, wie das israelitische war, völlig undenkbar ist. Von dem Bir Djendal aus dem Wadi el Tih, welcher sich zwischen dem nördlichen Gebirge Mokattem und Amuneh und dem südlichen Dschebel Torrah hinzieht, soll nun das Volk, am 2. Tage, 9 Stunden weiter bis in den südöstlich an jenes Thal sich anschließenden Wadi Ramlijeh, wo Etham gefunden werden soll, weiter gezogen sein. Statt nun von da aus sich durch den zwischen dem Dschebel Amuneh und Dschebel Garbün hinüberziehenden Wadi Djendal nordöstlich zu der gewöhnlichen Straße nach Sues zuzuwenden**), soll es sich auf des Herrn Befehl, 2 Mos. 14, 2, östlich gewendet ha-

*) Daß weder Heliopolis noch weniger Bezatin, welches nur 2 Stunden nordöstl. von Memphis lag, nicht für Raemses gelten können, hat Brugsch, Geographie des alten Aegyptens S. 265 f. unwiderleglich erwiesen, wie es auch schon aus dem, was ich oben beigebracht habe, deutlich erhellt und weiterhin noch deutlicher erhellen wird.

**) Brachen die Israeliten, wie Sicard will, von Bezatin auf, so konnten sie zur Suesstraße kaum einen andern Weg wählen, als den zum Bir Djendal und durch den Wadi Djendal; brachen sie aber von Birket el Hadsch auf, so ist es unbegreiflich, warum Moses nicht von da die gerade Straße zum Meer eingeschlagen haben sollte, die in etwa 30 Stunden dahin geführt hätte, sondern einen Umweg über Babylon, Bezatin, Bir Djendal und Wadi Djendal gewählt haben sollte, der grade so weit war, wie jene Route überhaupt.

dem und durch einen 2 Stunden langen Paß zur Ebene Bede gelangt sein, welche am Golf von Sues, vom Südabhange des Dschebel Atakah bis zum Dschebel Bede und Goabe oder Kuaibe sich ausbreitet und eigentlich aus den am Golf zusammenlaufenden Wadis Tawarik und Musa besteht, so daß die Israeliten eigentlich im ersteren gelagert haben müßten. Wirft man einen Blick auf die Karte dieses Theiles von Aegypten*), so wird man sogleich erkennen, daß die Wendung zur Suesstraße durch den Wadi Djendal nur vom Bir Djendal aus dem Wadi el Tih, wo Sukkoth gelegen haben soll, möglich war, also schon am 2. Tage hätte erfolgen müssen; aber von Etham, das im Wadi Ramlijeh gefunden werden soll, am 3. Tage des Zuges nicht ausführbar war, denn das Heer der Israeliten hätte erst aus dem Wadi Ramlijeh einen unwegsamen Felsenrücken übersteigen müssen, um nordwärts in den Wadi Amsubün zu gelangen, welcher durchaus wasserlos ist und aus welchem kein, am wenigsten für ein solches Heer, gangbarer Weg über die steilen Felsenkämme des Dschebel Ataka und Garbün nordwärts führt. Erhellt aus dem Vorgesagten schon die Unhaltbarkeit dieser Auszugshypothese, so wohl noch mehr daraus, daß der dem in der Ebene Bede gelagerten Volke nördlich gelegene Dschebel Ataka für Baal Zephon, der südliche Dschebel Goabe für Migdol und 3 oder 4 bittere Quellen am Südfuße des Ataka, Thuarek, d. h. kleine Löcher, genannt, für Pihachiroth gelten sollen!! — Ist die ganze Hypothese falsch, so können die Israeliten auch nicht vom Südfuße des Dschebel Atakah gerade durch den Golf nach Ayun Musa gegangen sein. Professor Stickel hat in seiner oben erwähnten Abhandlung in den theol. Studien und Kritiken 1850 S. 333 diese Hypothese schon als unhaltbar nachgewiesen, aber, außer anderen unzutreffenden Angaben, die

*) Karte von Aegypten von Petermann und Hassenstein in Petermann's Geograph. Mittheilungen, Ergänzungsheft 8. 1862. Blatt 2.

Breite des Meerbusens vom Südfuße des Ataka auf Ayun Musa zu mit 6 Stunden zu groß, die größte Tiefe mit 84 Fuß zu klein angegeben, denn nach den neuesten Untersuchungen beträgt die erstere nur 3¼ Kameelstunden oder 1¾ Meil., jene aber 120 Fuß, nirgends unter 10 bis 20 Fuß.*)

Wenn alle übrigen neueren Gelehrten, welche den Auszug besprechen, den Durchgang durch das rothe Meer auch nördlich von Sues erfolgen lassen, so sind sie doch über den Ort des Aufbruches und über die Wegrichtung von demselben bis zum Durchgangspunkte uneins. Alle lassen den Aufbruch von Raemses ausgehen, wie alle vorgenannten, aber einige, K. Niebuhr an der Spitze, identificiren diesen Ort mit Heliopolis oder On, andere, E. Robinson folgend, mit Heroonpolis, jetzt Ruinenort Abu Keischeib oder Keischeid und endlich Stickel mit Belbeis. Da nun aber, wie schon oben erwähnt worden, durch die Forschungen der Aegyptologen Lepsius und Brugsch, namentlich in des Letzteren Geographie des alten Aegyptens, festgestellt worden ist, daß Heliopolis nicht mit Raemses zusammenfallen könne: so hat schon Tischendorf, der früher die Niebuhr'sche Ansicht am entschiedensten verfocht**), dieselbe in seiner neuesten Schrift „Aus dem heiligen Lande", Leipzig 1862, S. 24, Note 1, aufgegeben, nachdem Stickel a. a. O. S. 348—353 die Unzulässigkeit derselben aus anderen Gründen nachgewiesen hatte, ich also nicht nöthig habe, darauf weiter einzugehen.

Stickel aber unternimmt — a. a. O. S. 353—363 —

*) Karte des Busens von Sues nach der Aufnahme des engl. Commodore Mansell 1856, von A. Petermann in dessen geograph. Mittheilungen 1861, Taf. 14. Am schmalsten ist der Busen hier etwa 2½ Stunde nördlicher zwischen Ras Ataka oder Edebia und der nordöstl. ihm gegenüber liegenden Landzunge Gad el Murkub, nämlich nur 1⅛ M. breit, die größte Tiefe 60 Fuß.

**) Zuerst in der Reisebeschreibung von 1845, dann in der Monographie De Israelitarum per mare rubrum transitu, Lips. 1847.

die von E. Robinson, Kiepert, Hengstenberg, Ewald, Ritter u. A. m. vertretene Ansicht, daß Heroonpolis mit Raemses identisch sei, zu bestreiten und zu beweisen, daß Belbeis mit letzterem Orte zusammenfalle, welches ihm aber nicht gelingen konnte, wenn er auch jenen Gelehrten manche Unrichtigkeiten hinsichtlich der Wegrichtung von Heroonpolis bis zum Durchgangspunkte am Meere nachgewiesen hat. Schon daß er seine Hypothese auf die meist grundlosen Traditionen der Araber stützen will, muß um so mehr auffallen, als er a. a. O. S. 334 den völligen historischen Unwerth derselben gegen K. von Raumer so schlagend nachzuweisen wußte. Es kann gar nicht erwiesen werden, daß Belbeis ein Ort hohen Alters und vor der arabischen Occupation Aegyptens unter dem Kalifen Omar durch Amru, 640 v. Chr., vorhanden und von Bedeutung gewesen ist. Daß es ein wichtiger Stationsort vor dieser Zeit nicht war, geht wohl aus dem zwischen 161 bis 217 n. Chr. entstandenen Itinerarium Antonini ed. Parthey et Pinder, Berol. 1848 p. 73. 75 zweifellos hervor, denn an beiden Stellen wird es nicht erwähnt, sondern statt desselben der 3/4 M. südl. davon gelegene Vicus Judaeorum, als der 3. Stationsort von Babylon oder Alt-Kairo und von diesem 36 römische Meilen = 7 bis 8 deutsche entfernt.*) Wäre Belbeis**) schon damals vorhanden und von einiger Wichtigkeit gewesen, so würde es sicher statt des unwichtigen Vicus Judaeorum, jetzt Tell Judieh el Ghetteh oder Tell ul Jahud, angeführt worden sein. Der erste Zeuge, welcher Belbeis nennt, ist Ebn Haukal, um

*) Zwar ist die Entfernung von Helu, d. i. Heliopolis p. 75 bis Scenas Veteranorum zu XXIImpm angegeben, aber wie p. 73 zu ersehen, eine X zu viel geschrieben und muß XII stehen.

**) Der Name Belbeis, gewöhnlich Belbes, ist nicht altägyptisch, sondern ohne Zweifel arabisch, aus Bel oder Baal, welches in Ortsnamen so oft vorkommt, und Bas, Bes, Spaltung, Scheidung zusammengesetzt, würde also Scheideort, Scheidingen bedeuten, weil von da viele Straßen besonders nach Ost und Nord sich trennten.

950 n. Chr.; er aber, so wie Jakuti, gest. 1229, Ebn Batuta, um 1240, Ebu Said, welcher Statthalter zu Belbeis war, gest. 1274, und Nuwairi, um 1331 n. Chr., wissen von einem hohen Alter der Stadt nichts, sondern melden nur, daß sie einer der bedeutendsten Stationsorte auf der Straße nach Syrien und Arabien sei, bei welchem sich die Karavanen, welche aus Aegypten nach jenen Ländern zogen, zu sammeln pflegten. Erst Makrizi, gest. 1441 n. Chr., berichtet, daß der Ort alt sei, schon vor der moslemischen Eroberung bestanden habe und das Jashan (Gosen) sei, wohin Jakob gegangen, um dort seine Heerden zu weiden, vgl. Ritter, Asien XIV, 59. 146. Dies Zeugniß, welches nichts weiter als eine grundlose arabische Tradition ist, Jashan oder Gosen für eine Stadt hält, wird kein Besonnener für einen gültigen Beweis anerkennen, daß Belbeis an der Stelle von Raemses zu suchen sei.

Es giebt aber ein bestimmtes Zeugniß dafür, daß in der moslemitischen Zeit, lange vor Makrizi, namentlich unter den am meisten dabei interessirten Juden, Niemand daran dachte, hier Raemses wiederfinden zu wollen; es ist dasjenige des vielgereisten Rabbi Benjamin von Tudela, um 1173 n. Chr., welches Itinerarium ed. Const. Lempereur, Lugd. Batav. 1633, p. 212 fg. folgendermaßen lautet: „Von Mizraim, d. i. Kairo, „bis zur Landschaft Gosen sind 8 Parasangen*); in derselben „befindet sich Bolzir Salbis**), d. i. Belbeis, wo fast 3000 „Judenfamilien vorhanden; es ist das eine große Stadt. Von „da gelangte ich in einem halben Tage (muß 1½ Tag heißen, „denn die Entfernung beträgt über 7 Meilen) nach Iskaal

---

*) Nach Herodot II, 6 betrug eine Parasange 30 Stadien, gleich ¾ d. Meilen, doch auch bis 40 Stadien = 1 d. M. Von Kairo bis Belbeis sind 7 d. M., folglich begann Gosen etwa 1 M. südlich von diesem, weil 8 Parasengen gewöhnlicher Länge 6 d. M. ausmachen.

**) In der franz. Uebersetzung aus der lat. des B. Adrian Montan bei Bergeron steht Bulzzir Zzelbizz.

„Beni Alschemes*), welches auch Rameses heißt, schon ver„wüstet ist; aber es sind daselbst Ueberreste der Bauwerke vor„handen, welche unsere seligen Väter errichteten und wie aus Ziegeln erbaute Thürme erscheinen.“ Da somit die Septuaginta und Benjamin von Tudela, zwei in dieser Sache gewiß gewichtige Autoritäten, bezeugen, daß Raemses ganz wo anders als in Belbeis zu suchen sei, und kein einziger beachtenswerther Zeuge für das Gegentheil angeführt werden kann: so muß die von Stickel aufgestellte Hypothese als völlig unbegründet erscheinen. Derselbe irrt auch darin, wenn er S. 380 behauptet, Al Sadir, wodurch Rabbi Saadia Gaon, gest. 942 n. Chr., in seiner arabischen Uebersetzung des Pentateuch aus dem Hebräischen und Abu Said, um 1100 n. Chr., in der seinen aus dem samaritanischen Texte, das biblische Gosen wiedergeben, sei eine Feste bei Belbeis oder dieses selber, denn aus Nuwairi's Bericht über die Reise des Sultans Beibars nach Petra in Idumäa und Karak in Moabitis, um 1264 n. Chr., erhellet, daß Al Sadir das Thal war, in welchem dieser Fürst zwischen Al Chasby und Al Abasia (fast an der Stelle des alten Pithom) bis nach Ras Alma, das noch in demselben Thale lag, fortreiste. Eben so bestimmt sagt Jakuti in seinem Elmoschterek, Al Sadir sei eine cultivirte Gegend Aegyptens, welche den aus Syrien Kommenden (d. h. Denen, welche die Hauptstraße über Gerrha, Daphnä, Salihijeh, Kuraim und Belbeis einschlugen) zur Linken, d. h. südöstlich und östlich liege, mit Teichen versehen sei, die während der Ueberschwemmung mit Nilwasser angefüllt würden, welches an manchen Stellen das ganze Jahr hindurch nicht austrocknet. Es ist klar, daß Nuwairi und Jakuti von dem Thale reden, das jetzt

*) Bei Bergeron steht offenbar noch mehr corrumpirt Ghizkal le Ghein al Zzemezz, wahrscheinlich muß es eigentlich heißen El Kaa Beni el Schems, d. i. Feld der Sonnensöhne, und ist Beni el Schems nur die arabische Uebersetzung von Ra-messe der alten Aegypter.

westwärts von einem darin hausenden Arabertribus Wadi Tumilat und ostwärts Wadi Schoaib heißt, damals aber Wadi el Sadir, d. h. Thal des Tributes, hieß und allerdings der Hauptstrich von Gosen war, welches, nach Benjamin von Tudela und aus anderen Gründen zu schließen, 8 Parasangen = 6 d. Meilen nördlich von Alt-Kairo, also bei dem Vicus Judaeorum, jetzt Tell el Jahud, welchen das Itinerarium Antonini in dieselbe Distanz setzt, seine Südgrenze haben mußte. Aus all dem Vorerörterten wird schon hervorgehen, daß die ältesten, gewichtigsten und meisten Autoritäten dafür sprechen, der von den Griechen Heroonpolis genannte Ort, dessen Ruinen jetzt Abu Keischeib oder Keischeid heißen, sei das alte mosaische Raemses. Es müssen jedoch noch manche Einwürfe besprochen werden, welche, so gewichtig sie auch erscheinen, dennoch wohl zu beseitigen sein werden.

Von Denen, welche den Pentateuch erst lange nach Moses, frühestens zu Davids Zeiten, entstehen lassen*), wird behauptet: es sei lediglich als eine Anticipation anzusehen, wenn schon zu Josephs Zeiten, 1 Mos. 47, 11, die Landschaft Gosen auch als Land Raemses bezeichnet werde, da die Stadt, von welcher das Land den Namen erhielt, nach 2 Mos. 1, 11 zugleich mit Pithom von den frohnenden Israeliten erst unter Ramses II. d. Großen, der nach Brugsch von 1407 bis 1341, nach Anderen noch später, bis 1322 herab, regierte, erbaut und nach diesem Könige benannt worden sei, es somit auch als eine ungerechtfertigte Textänderung der LXX erscheine, 1 Mos. 46, 28. 29, wo der Grundtext nur גֹּשֶׁן habe, dafür

*) Wie viel Schlagendes sich gegen die von der neologischen Hyperkritik geborne späte Abfassung des Pentateuch sagen läßt, hier beizubringen, gestattet der Raum nicht, ich muß mich hier auf meinen nächsten Gegenstand beschränken.

ἡρώων πόλις εἰς γῆν Ραμεσσῆ oder *ἡρώων πόλις* zu setzen.

Darauf muß ich entgegnen: Wurde der Pentateuch wirklich erst lange nach Moses verfaßt, was ich durchaus nicht zugebe, so mußte doch der Verfasser, wenn man nicht annehmen will, er habe einen Roman schreiben wollen, Urkunden vor sich haben, welche aus der Zeit, deren Ereignisse er darstellte, herstammten. Wäre der Verfasser, wie jene Kritiker annehmen müssen, ein viel später in Palästina lebender Israelit gewesen, so ist geradehin undenkbar, wie er, ohne solche Urkunden vor sich zu haben, eine Darstellung so früher und fremdländischer Ereignisse hätte liefern können, die, wie die hier besonders in Betracht kommenden Kapitel 39—50 der Genesis, 1—15 des Exodus, so unverkennbar das Gepräge der unmittelbarsten Anschauung, der speciellsten Kenntniß des betreffenden Landes und Volkes, der inneren staatlichen und socialen Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten an sich trägt; man wird, um dies erklärlich zu finden, sogar zugeben müssen, daß er die von Moses oder doch aus seiner Zeit herstammenden Quellschriften treu und meist wörtlich wiedergegeben hat. Wie hätte nun derselbe, wenn dieses zugestanden werden muß, darauf kommen sollen, von einem Lande Raemses im Lande Gosen zu reden, wenn er es nicht in seiner Urkunde vorgefunden hätte? Fand er es vor, wie kann man dann bei 1 Mos. 47, 11 von einer Anticipation reden? Oder will man sich etwa, um eine solche annehmen zu können, die weit unzulässigere erlauben, sich einen Israeliten aus Davids oder noch späterer Zeit als einen gewiegten Aegyptologen à la Lepsius, Brugsch u. s. w. vorzustellen? — Kurz, das Land Raemses ward in dem ursprünglichsten Texte von 1 Mos. 47, 11 genannt, ist keine Anticipation, oder die ganze Erzählung, in welcher es genannt wird, ist Fiction, welches so gewiß nicht der Fall, als die LXX mit Einfügung des Namens Heroonpolis auf den rechten Fleck hinweisen, wo Raemses zu finden.

Es ist auch eine durchaus unrichtige Annahme, Gosen und Land Raemses sei völlig gleichbedeutend. Denn in den, 1 Mos. 47, 11, vorangehenden Stellen, 1 Mos. 45, 10; 46, 28. 29. 34 und 47, 4. 6, ist nur im Allgemeinen die Rede von einer durch Joseph verheißenen und vom Pharao zu erbittenden Anweisung eines Wohnsitzes für die Familie Jakobs im Lande Gosen, zu welchem schwerlich mehr, als die Nomen Bubastis, Pharbäthus, Heroonpolis und etwa noch der südliche Theil des Sethroitischen gehörten, und erscheint es widersinnig, die Sache so darzustellen, als habe Joseph versprechen und Jakob fordern wollen, es solle den 70 Seelen der Familie dieses ganze Gebiet überwiesen werden, so daß auf jede mehr als eine Quadratmeile gekommen wäre. Vielmehr verhielt sich die Sache offenbar so, daß, als die Söhne Jakobs, auf Josephs Rath, 1 Mos. 46, 33. 34, von dem Pharao, 1 Mos. 47, 3. 4, einen Wohnsitz im Lande Gosen erbeten hatten, dieser denselben, V. 5. 6, zugestand und es Joseph überließ, wo er ihn in dem Lande anweisen wolle. Darauf heißt es V. 11: „Aber „Joseph verschaffte seinem Vater und seinen Brüdern Wohnung „und gab ihnen einen Landbesitz in Aegypten am besten Ort „des Landes (Gosen), nämlich im Lande Raemses (Heroonpo„lis), wie Pharao geboten hatte." Wenn die Israeliten späterhin, in Folge ihrer großen Vermehrung, sich auch weiterhin über Gosen ausbreiteten, so daß dieses Land, 2 Mos. 8, 28; 9, 26, ohne Erwähnung des Landes Raemses, als ihr Wohnsitz bezeichnet wird, so blieb doch der ursprünglich von Joseph angewiesene Grundbesitz in dem letzteren, der eigentliche Mittel- und leitende Sammelpunkt der israelitischen Colonisation, die sich schwerlich südwärts bis On, dem Heliopolis der Griechen, ausbreitete.*) Es ist für das richtige Urtheil

*) Wenn man aus 1 Mos. 45, 10, wo Joseph sagt, Jakob und seine Söhne sollten nahe bei ihm wohnen, mit Josephus, Antiqq. II, 6, folgerte, er habe ihnen On oder Heliopolis zum Wohnorte angewiesen, weil

über den Hergang des Auszuges von Wichtigkeit, diesen Umstand, daß der Nomos Raemses oder Heroonpolis der Mittel- und Sammelpunkt der Israeliten war, im Auge zu behalten.

Daß Raemses nebst Pithom von den frohnenden Israeliten und zwar erst unter Ramses II. ganz neu erbaut worden, kann weder sonst, noch am wenigsten aus 2 Mos. 1, 11 erwiesen werden, denn das Zeitwort בָּנָה bedeutet keineswegs bloß bauen, erbauen, sondern auch ausbauen, 1 Kön. 6, 15 u. a. O., und wiederaufbauen (etwas Zerstörtes), Joh. 6, 26; Psalm 122, 3; Amos 9, 14. Daß aber gerade hier an einen Aus- oder Wiederaufbau gedacht werden muß, ergiebt sich nicht nur aus dem, was vorstehend über 1 Mos. 47, 11 beigebracht worden, sondern wird unabweislich einleuchten, wenn man erwägt, daß Ramses und Pithom nach Ost und West die Schlüsselfesten zum Wadi Tumilat waren, in welchem alle Straßen von Syrien und Arabien her zusammen- und hindurchliefen, sie daher sicher zu den wohlgelegenen Orten gehörten, in welche nach Manetho, bei Josephus, c. Apion. I. 14, schon der erste König der Hyksos, Salatis, Besatzungen legte, um das Land in Unterwürfigkeit zu erhalten und es gegen äußere Feinde (Assyrer) zu sichern; daß folglich auch in den späteren langen Kämpfen der Hyksos mit den einheimischen thebaischen Pharaonen, welche hauptsächlich in diesen nordöstlichen Gegenden Aegyptens ausgefochten wurden, diese Orte nothwendig erobert und hart mitgenommen werden mußten und es undenkbar, daß nicht schon die Könige der 18. Dynastie, deren erster, Amosis oder Aah-mes,

er nach 1 Mos. 41, 45 dort gewohnt zu haben scheint, so hat man dabei 1 Mos. 46, 34 u. a. O. Herodot II, 59 fg., wie schon oben bemerkt worden, außer Acht gelassen. Die Israeliten sollten und wollten nicht unter den Aegyptern wohnen, denen sie als Viehhirten ein Gräuel waren, d. h. von denen sie für unrein geachtet wurden.

schon in Memphis wieder residirte, sofort darauf bedacht gewesen sein sollten, diese an der gefährdetsten Stelle der Reichsgrenze gelegenen Schlüsselfesten durch das ihnen verhaßte und verdächtige Volk der Israeliten zu wohlverproviantirten Besatzungsorten wieder auf- oder fester ausbauen zu lassen, vielmehr erst fast 300 Jahre später Ramses II. dazu sollte Hand angelegt haben.

Die Aegyptologen, welche dies Letztere behaupten und damit die Wahrheit der mosaischen Angaben verdächtigen, müssen sie, wenn auch nur durch Selbstwiderspruch, bestätigen. Dies gilt namentlich von Dr. Brugsch. Derselbe behauptet (Hist. d'Egypte p. 155) zuvörderst: Diodor habe Ramses II. Sesoosis genannt und ihm die Errichtung von Festungen an der Ostgrenze Aegyptens und Ausgrabung des Kanales im Wadi Tumilât zugeschrieben, welche nach den Papyrusnachrichten seinem Vater, Sethos I., beigelegt werden müßten. Diodor meldet aber (Bibl. Hist. I. 57) dieses Alles von Sethos, den er allerdings Sesoosis nennt, den Namen Ramses dagegen gar nicht anführt. Brugsch sagt dann: Die beiden wichtigen, von den Papyrus bemerklich gemachten Städte am Kanale von Wadi Tumilât wären Pithom und Raemses, welche ohne Zweifel von Ramses II. befestigt worden, und doch äußert er sich auf der folgenden Seite also: „Die Frage über „die Identität des Pharao des Exodus mit Ramses II. ist „durch den Befehl, welchen dieser den Kindern Israel gab, „die beiden Städte Pithom und Raemses zu erbauen, außer allen Zweifel gesetzt". Unmittelbar darauf aber gesteht er wieder zu, die Städte Pa-chtum en Zâru, d. i. die Stadt des Fremdvolkes der Zâru (Tyrier?), und Pe-Ramessu, d. i. Stadt der Sonnensöhne, hätten schon unter Sethos I. bestanden, Ramses II. hätte sie nur befestigt, vergrößert und verschönert. Wahrhaft komisch ist, wenn er gleich darauf sagt: „Die Stadt Raemses muß schon in den ersten „Regierungsjahren ihres Gründers bestanden haben, da

„derselbe sie in dem 5. besucht hat!“ —*) Ramses II. ist sonach Gründer einer Stadt, von der Brugsch kurz vorher und p. 129 ausdrücklich nach den Denkmälern und Papyrusandeutungen bezeugt, daß Sethos I. sie in seinem 1. Regierungsjahre, also 56 Jahre früher, den Såsu entrissen habe, welche sie damals, wie alles Land bis Kanaan, bewohnten! — Sogar daß Ramses II. Raemses und Pithom befestigt, vergrößert und verschönert habe, ist bloß eine Vermuthung des Dr. Brugsch, der nicht ein einziges bestimmtes Zeugniß aus dem Alterthume zum Grunde liegt; und lassen wir sie auch gelten, ist darum eine Stadt befestigen, vergrößern und verschönern so viel, als sie gründen und erbauen? Was würde Hr. Dr. B. sagen, wenn Jemand, so apodiktisch und ernstlich wie er, von Berlin und Potsdam behauptete, Friedrich II. d. Große habe sie gegründet und erbaut, weil er sie vergrößerte und verschönerte? — Er scheint auch vergessen zu haben, daß er p. 94 nach Bildwerken auf einer Mauer im Ammontempel zu Karnak berichtet hat: Tothmosis oder Tåuud-mes III. habe in seinem 22. Jahre, 1604 v. Chr., seinen ersten Kriegszug nach Syrien von Zåru, dem Pithom der Bibel, angetreten, um zunächst nach Såruhån, an der Südgrenze Kanaans, zu gehen, und dieses mit den Worten der Denkmalinschrift, p. 95, wiederholt, indem er die Namen der Städte Zalu und Sårhån schreibt. Bezeugen so die Denkmäler, daß Pithom, neben welchem 2 Mos. 1, 11, und sonst sogar noch viel früher Raemses genannt wird, wenigstens 200 Jahre vor Ramses II. bestand, so wird kein Besonnener, am wenigsten ein die Bibel ehrender Christ, glauben, die Israeliten hätten diese Stadt erst

---

*) Die Sache wird dadurch noch komischer, daß Ramses II. damals erst 15 Jahr alt war, als er Gründer einer Stadt sein sollte, die schon bestand, als sein Vater geboren wurde. Uebrigens ist es der Papyrus des Sallier, der (Brugsch p. 145, 156) bezeugt, daß Ramses in seinem 5. oder 6. Regierungsjahre Raemses, Pe-Ramessu, besuchte.

unter diesem Könige erbaut, da sie doch schon 100 Jahre früher Aegypten verlassen hatten.*) Wie sehr überhaupt die Ergebnisse ägyptologischer Forschung bisher großentheils auf Muthmaßungen, Voraussetzungen, Möglichkeiten beruhten und sich bis ins Unglaubliche widersprechen, davon will ich hier noch einige Beispiele aus vielen anderen beibringen, um darzuthun, wie wenig sie verdienen, den Angaben der heiligen Schrift, als glaubwürdiger, gegenübergestellt zu werden.

Dr. G. Seyffarth will (Berichtigung d. alten Gesch. und Zeitrechnung 2c., Leipzig 1855, S. 27. 104. 147) nach astronomischen Berechnungen mit mathematischer Genauigkeit die Regierungszeit Amosis', des ersten Königs der 18. Dynastie, auf 1904—1878, den Auszug auf 1867, Ramses' II. Geburt auf 1694, den Regierungsantritt von dessen Enkel Sethos II. auf 1600 fixiren. Mit gleicher Bestimmtheit und Zweifellosigkeit setzen Brugsch Amosis' Regierung 1706—1681, Bunsen 1625—1601, Knötel 1667—1640, den Auszug: Brugsch 1321, Bunsen 1320, Knötel 1314; Ramses' II. Regierung: Brugsch 1407—1341, Bunsen 1392 bis 1326, Knötel 1383—1322; Sethos' II. Regierung: Brugsch 1321—1300, Bunsen 1306—1302, Knötel 1281—1274 v. Chr. Wir sehen also die Angaben dieser 4 Aegyptologen bis zu 566 Jahren in Differenz; wer wird sie noch für zweifellos ansehen können? Was noch mehr das Gewicht ihrer Aufstellungen schwächen muß, sind die auffallendsten Selbstwidersprüche, in welche sie gerathen, deren sich Brugsch außer dem, welchen ich

---

*) Es muß auffallen, daß Tischendorf, der sonst so hohe Achtung vor den heiligen Urkunden an den Tag legt, doch (Aus dem h. Lande, S. 26, Note) lediglich auf die Autorität des Dr. Brugsch, es als feststehend ansehen kann, daß Pithom und Raemses von Ramses II. erbaut worden, und der Auszug unter dessen Sohn Menephthes 1321 v. Chr. geschehen sei. In solchen Dingen sollte man doch stets gründlich und sorgfältig prüfen, ehe man urtheilt, damit man nicht durch sein Urtheil Irrthümer autorisirt.

ihm in Bezug auf Pithom und Raemses nachgewiesen, mehrerer schuldig macht; z. B. ist ihm p. 121 Horus und Horemheb eine und dieselbe Person, dagegen soll Horus, p. 291, Amenhotep III. und Horemheb mit Armais identisch sein. Aerger macht es hier in sehr vielen Dingen Bunsen; so sagt er unter Anderem, Aegyptens Stelle rc. III. 52: Der 18. Dynastie der Tothmosen gehöre offenbar der Pharao an, unter welchem Moses das Volk Israel aus Aegypten führte; will sogar, I. 227, die Unmöglichkeit nachweisen, daß die Juden unter einem Könige der 19. Dynastie der Ramessiden ausgezogen wären und — IV. 9; V. 390 behauptet er gerade das Gegentheil, nämlich, daß nicht unter den Königen der 18. Dynastie von Tothmosis III. bis Horus, sondern unter denen der 19., speciell unter Menephtha I., dem Sohne Ramses' II., der Auszug erfolgt sei. Kann man sich entschiedener widersprechen, als es dieser, von der Neologie gepriesene Bibelverbesserer thut? — Wenn derselbe, IV. 208 ff.; 213 ff. und Brugsch p. 176 gar die Erzählung des Manetho, bei Josephus c. Apion. I. 26, von dem Aufstande der Unreinen mit dem Auszuge der Israeliten zusammenwerfen wollen, obwohl schon Josephus solches entschieden abweist, so ist das zu absurd, als daß es eine ernste Widerlegung verdiente.

Ich glaube für jeden Unbefangenen erwiesen zu haben, daß Raemses nach den bewährtesten Zeugnissen nur in dem Orte wieder erkannt werden kann, welchen die Griechen Heroonpolis nannten, und dessen Ruinen, Abu Keischeib genannt, auf der Nordseite des Wadi Tumilât oder Schoaib, nicht weit von der Westspitze des Temsah- oder Krokodil-Sees, 30° 36′ n. Br., 32° 10′ ö. L. von Paris, etwa 4 Meilen östlich von Pithom und 6 von Bubastis oder vom Nil entfernt liegen. Der Name der Stadt kann, wie oben auch schon bemerkt worden, verschiedentlich erklärt werden; die altägyptische Form Ramessu, so wie die griechische der LXX *Ῥαμεσσῆ* führt jedoch zunächst auf Ra, Sonne, und messu, Kinder, ohne daß man

deswegen nöthig hat, an einen der Könige des Namens, speciell an Ramessu II. zu denken, sondern eher daran, daß diese Stadt die am weitesten gegen den Sonnenaufgang gelegene des alten Aegyptens war. Der Name Heroonpolis lautete ursprünglich wohl Herônpolis, d. i. Stadt des Herôn, eigentlich Uer-non, wie der Götze Set, Sutech der Aegypter, Typhon der Phönizier, am Obelisken des Serapeum genannt wird. Er wurde der Stadt nach den Zeiten der Hyksos beigelegt, weil der Typhon von den Aegyptern als die besondere Gottheit aller arabischen und palästinisch-syrischen Völker angesehen wurde und weil die diesen verhaßten und für unrein geltenden Hirtenvölker der Hyksos und Israeliten dieselbe lange innegehabt hatten. Sie wurde daher, wie Avaris, nach Manetho bei Josephus c. Apion. I. 26, für ein typhonischer, d. h. lange Zeit hindurch den Aegyptern religiös und politisch feindlicher Ort angesehen, -und war somit die Umwandlung des Namens aus Ramessu in Herônpolis, Typhonsstadt, sehr natürlich, wozu auch dessen Lage in der Nähe der Wüste und der Gewässer, welche ihn den Nord-, Sand-Gluthstürmen, Wasserhosen und anderen typhonischen Uebeln*) aussetzte, beigetragen haben mag. Die Griechen verhellenisirten das Herôn, Uer-non in ἡρώων, Genit. Plur. von ἥρως, Held, und machten so aus einer Typhonsstadt eine Heldenstadt. Typhon scheint sogar das Numen patrium der Stadt gewesen zu sein, denn Plutarch, De Iside et Osiride c. 52, meldet, daß man zu Heroonpolis ein Bild dieses Götzen sahe, ein Nilpferd vorstellend,

---

*) Dem Herôn, Uer-non, d. i. der große Eröffner, wie auch Osiris als Gott der Unterwelt genannt wurde, Typhon der Phönizier, aramäisch Zephon, welcher, wie Herodot III, 5 bemerkt, im Sirbonischen See, bei welchem Aegypten angeht, verborgen sein sollte, wurde alles Schädliche und Verderbliche in der Natur zugeschrieben, z. B. der Winter und seine Stürme, Gluthwinde, Sandstürme, Wasserhosen (Typhonen) u. dgl. Movers, die Phönizier I, 525 u. a. O.; Bunsen, Aegyptens Stelle I, 496; V, 265.

auf dessen Rücken ein Habicht mit einer Schlange kämpfte; Nilpferd, Krokodil und Esel waren nämlich Sinnbilder des Typhon. Als Ramses II. im 21. Jahre seiner Regierung sich in der Stadt befand, um mit Chetâsar, dem Könige der Chetâ, d. i. Hethiter, einen Friedensvertrag zu schließen, brachte er besonders dem Götzen Sutech (Typhon) Opfer dar, Brugsch p. 146 fg.*)

Raemses oder Heroonpolis war seit uralter Zeit ein Ort von Bedeutung und noch in der Alexanders d. Gr., denn dieser setzte 331 v. Chr., wie Arrian, Exped. Alexandri III. 5, 5, berichtet, daselbst den Finanzminister von ganz Aegypten, Clomenes, zum Statthalter über das ganze nordöstliche Gebiet ein, welches, wie oben nach den LXX, Herodot und Strabo bemerkt worden, zu Arabien gerechnet wurde. Noch mehr spricht für seine alte Bedeutsamkeit, daß der arabische, jetzt nach Sues benannte Golf der heroonpolitische genannt wurde. Alexander sandte (Arrian, VII. 20, 13. 14) 324 v. Chr. den Hieron von Soli mit einer 30rudrigen Galeere von Babylon aus, damit er ganz Arabien bis zu dem neben Aegypten liegenden Meerbusen bei Heroonpolis umschiffte, und Eratosthenes, um 200 v. Chr., rechnet, bei Strabo, XVI. 4. ed. Tauchn. III. p. 384, von Heroonpolis, am Winkel des arabischen Meerbusens, über Petra der Nabatäer bis Babylon 5600 Stadien = 140 d. M. (vgl. Strabo XVII. 1. p. 444. 452. Plinius berichtet, Hist. Natural. V. 12, der Golf des rothen Meeres auf Aegypten zu werde der heroopolitische genannt, und der etwas früher, um Christi Geburt, lebende Strabo sagt, XVI. 2. p. 370: „Es

*) Bunsen, IV, 221, hat den Einfall, Heroonpolis für Baal Zephon, d. i. Herr des Nordens, zu halten, und doch lag letzterer Ort, nach 2 Mos. 14, 2. 9, Pihachiroth gegenüber auf der Ostseite des Golfes, etwa 12 Meilen südöstl. vom ersteren. Ersichtlich ist aber, daß beide an der Ostgrenze ihres Landes gelegene Orte, ebenso wie Avaris, von den Aegyptern für typhonische angesehen wurden.

„giebt einen zwiefachen arabischen Busen, nämlich einen auf „Arabien und Gaza zu, von der daran liegenden Stadt (Aila) „der ailanitische genannt, und einen andern bei Aegypten, nahe „bei Heroonpolis, wohin von Pelusium ein kürzerer Weg", d. h. als der von Gaza nach Aila. Es kann nach diesen Zeugnissen der unterrichtetsten Alten nicht zweifelhaft sein, daß lange vor Alexander der westliche Golf des rothen Meeres von Heroonpolis oder Raemses benannt worden ist und derselbe somit bis nahe bei dieser Stadt sich nordwärts erstreckt haben muß, wie denn auch die Beschaffenheit des Landstriches vom jetzigen Suesgolf bis zum Temsah-See, nach aller Augenzeugen Urtheil, ohne Zweifel einst Meeresboden war und die 8½ Stunde nördl. von Sues in dem Bette dieser Thaleinsenkung befindlichen sieben, sich fast 2 Stunden weit hin erstreckenden Salzlachen, El Memlahh oder Bitterseen genannt, offenbar Reste des Meeres sind, dessen Dasein hier durch salzbedeckte Flächen und fußhohe Muschellager, welche unter Andern Seetzen passirte, bekundet wird. Von diesen Bitterseen zieht ein flacher Wadi nordwestl. zum Wadi Schoaib, durch welchen das Nilwasser bei den Ueberschwemmungen sich in die Bitterseen ergießt und, bei sehr hoher Wasseranschwellung, bis El Arbek noch eine Stunde südl. von demselben dringen soll, welches um so weniger zu bezweifeln, als schon Herodot II. 9 berichtet, daß der Nil bei seinen Anschwellungen das arabische Land an einigen Orten eine Strecke von 2 Tagreisen überschwemme, jedoch bald mehr, bald weniger. Es wird nicht ungeeignet erscheinen, in dieser Sache das Urtheil des berühmten Reisenden Th. v. Heuglin zu vernehmen, welches also lautet:*) „In

*) Th. v. Heuglin, Reise längs des rothen Meeres i. J. 1857, in Petermann's geogr. Mittheill. 1860, S. 330, wo er von den Korallenbänken redet, die sich südlich von Qosseir ausbreiten und zur Ebbezeit nach allen Richtungen besucht werden können, dann so fortfährt: „Hier eröffnet sich dem Beschauer auf einen Blick der herrlichste Krystallpalast einer ihm

„nicht vorgeschichtlicher Zeit, jedenfalls erst lange „nach dem Auszuge der Juden aus Aegypten, scheint „bereits ein etwa 30 engl. Meilen (= 6 d. M.) langer Spalt, „die nördliche Spitze des rothen Meeres und Fortsetzung des „Golfs von Sues, bis zu den sogenannten Bitterseen ver„schwunden zu sein, denn bekanntlich lag Heroonpolis am „gleichnamigen Golf und jetzt finden wir seine Ruinen nahezu „in der Mitte des Isthmus. Zur Zeit der Ptolemäer wurde „nördlich von dem jetzigen Sues die Hafenstadt Arsinoe ange„legt, die auch in Folge der Hebung des Bodens oder Wuchern „der Korallen verlassen werden mußte; ihr folgte successive „Klysma, Kolsum (beide sind identisch, denn letzterer Name ist „von Arabern aus dem ersteren gebildet, Ritter XII. 170) und „endlich immer weiter nach Süden vorrückend Sues, dessen „Hafen längst unbrauchbar geworden und das mit Aufblühen „eines directen Seeweges durch den Isthmus (vermittelst des in „Angriff genommenen Kanals) und neuer Handelsverbindungen „mit Indien, Australien und Ostafrika wohl bald wird um 5 „bis 6 engl. Meilen weiter südlich nach dem Hafen von Ras „Ataka transferirt werden" —. Letzteres lehrt der Augenschein, wenn man die genaue Karte des Busens von Sues in Petermann's geogr. Mittheill. 1861, Taf. 14, ansieht.

---

neuen Welt voll Leben und Geschäftigkeit, dessen Riesenpfeiler und Kuppeln, alt wie das Meer selbst, sich unaufhaltsam ausbreiten und heben, Buchten ausfüllen, einstige Seestädte schon meilenweit dem jetzigen Strande entrückten, neue Inseln bilden und endlich verbunden mit anderen bis jetzt unerklärlichen (wohl vulkanischen) Hebungen des ganzen Uferlandes, — wenn auch erst in fernen Jahrtausenden — die vulkanische Berstung, die Afrika von Asien trennt, ausfüllen und ausgleichen werden." Vergleicht man mit diesen gewichtigen Worten das, was Herodot II, 4. 5. 10—15, um 450 v. Chr., Straton, um 300, und Eratosthenes, um 230 v. Chr., bei Strabo I, 2. 3, l. c. I. 60. 80. 80; XVII, 1. l. c. III, 452, von dem früheren, allerdings vorgeschichtlichen Zusammenhange des Mittel- und rothen Meeres mittelst des von den Menzaleh-, Temsah- und Bitterseen deutlich bezeichneten Meerbodenstriches berichten, so kann man nicht zweifeln, daß hier große Terrainveränderungen vorgegangen sind und noch vorgehen.

Ist nun aus dem Beigebrachten klar zu ersehen, daß seit Strabo's Zeiten der Golf von Sues fast 2 deutsche Meilen von Arsinoe bis Ras Ataka weiter südlich so versandet und sonst zur Schifffahrt unbrauchbar geworden, daß der Hafenort bald nach jenem Vorgebirge wird verlegt werden müssen, während er etwa 450 Jahre früher, zu Herodots Zeiten, noch bis etwa nach Serapeum 9½ Stunde nördlicher beschiffbar war*): so wird der Schluß auch gerechtfertigt erscheinen, daß über 1000 Jahre vor Herodot, zu Moses Zeiten, der Golf sich in noch größerer Breite und Tiefe bis zu dem Isthmus erstreckte, der die Einsenkung der Bitterseen vom Temsah-See scheidet und auch damals schon schied, obwohl dieser in noch früherer Zeit mit dem Golf, als nördlichster Winkel desselben, zusammenhing und so bis nahe bei Heroonpolis reichte, weshalb ja der ganze Busen von dieser Stadt den Namen erhielt, deren Alter sonach auch weit über Moses hinausreichen muß. Hätte die Stadt nicht ursprünglich nahe am Meerbusen gelegen, so wäre nicht zu begreifen, wie man zu Alexander's, Straton's, Erathosthenes', Strabo's und Plinius' Zeiten darauf gekommen sein sollte, diesen nach jener zu benennen, obwohl beide schon weit entfernt von einander waren.

Somit glaube ich festgestellt zu haben, daß Raemses schon zu Josephs Zeiten existirte, die zu derselben gehörige Landschaft der Mittel- und Sammelpunkt der israelitischen Colonisation in Aegypten war, daß, wenn man dem Zeugnisse der LXX es unbedingt glaubt, daß On, 1 Mos. 41, 45. 50, mit Heliopolis u. Zoan, 4 Mos. 13, 22; Psalm 78, 12; Jes. 19, 11,

*) Denn wenn Herodot II, 158. 159 von dem durch Darius I. vollendeten Kanal zwischen dem Nil und dem rothen Meere meldet, er habe eine Länge von 4 Tagreisen = höchstens 12 Meilen oder 24 Kameelstunden, so muß er sowohl nach dieser Entfernung, als der sonstigen Beschreibung in der Nähe von Serapeum in das Nordende des Golfes gemündet haben, welcher also auch bis dahin noch schiffbar war.

mit Tanis identisch seien, denn ein Zeugniß, das älter und sicherer wäre, hat man dafür nicht, so kann es nur als eine hyperkritische Marotte angesehen werden, ihnen nicht glauben zu wollen, wenn sie Raemses mit Heroonpolis für gleichbedeutend erklären oder gar, wie Raumer, S. 22 l. c., beweisen zu wollen, Raemses bezeichne gar keine Stadt, sondern nur eine Landschaft. Ueberdies habe ich oben schon auch das Zeugniß des Benjamin von Tudela dafür beigebracht, daß man noch um 1173 n. Chr. genau wußte, wo Raemses gelegen habe, nämlich da, wo das Itinerarium Antonini Heroo, d. i. Heroonpolis, hin localisirt und wo man jetzt den Ruinenort Abu Keischeib findet.

Nachdem ich im Vorstehenden das Choro-, Hydro- und Topographische kritisch festgestellt habe, wende ich mich zu dem eigentlich Historischen und Chronologischen des Auszuges.

Ich nehme als ausgemacht an, daß, nach des Herrn Wort, 1 Mos. 15, 13. 14; vgl. 2 Mos. 12, 40; Actor. 7, 6; Galat. 3, 17, die Israeliten über 400 Jahre in Aegypten wohnten, von den ihnen jener Zeitraum in Dienstarbeit verfloß*), nachdem sie vorher, wie klar aus 2 Mos. 1, 6. 7 u. a. O. hervorleuchtet, eine lange Reihe von Jahren ein friedliches und gedeihliches Dasein allda geführt hatten; daß 2 Mos. 1, 8—10 nur Grund und Anfang der Unterdrückung angedeutet, dann aber von V. 11 bis Cap. 12, 36 die letzte und härteste Periode derselben unter den thebaischen Königen der 18. Dy-

---

*) Bunsen hat, IV, 160, die unglaubliche Dreistigkeit, zu behaupten, 1 Mos. 15, 13 ergebe, buchstäblich ausgelegt, für die Dauer der Dienstbarkeit der Israeliten in Aegypten nur 215 Jahre; wiederholt diese durchaus falsche Zahl, sie ohne allen Beweis für eine alexandrinische Ueberlieferung ausgebend, IV, 216. 229. 166; V, 386, setzt aber an letzterer Stelle dafür willkürlich wieder 219. — Wo bleibt da bei solchem Verfahren die Achtung vor den heiligen Urkunden? Brugsch läßt, p. 177, wenigstens die Zahl 430 gelten.

nastie geschildert wird. Der Anfang der Dienstbarkeit kann nach den Andeutungen des biblischen Textes nur in die Zeit fallen, in der die 2. Dynastie der Hyksos, welche, nach Allem zu schließen, eine philistäische war, durch die Verdrängung der ersten, welche eine amalekitische genannt wird, die Herrschaft in Unterägypten an sich gerissen hatte. Denn wenn es 2 Mos. 1, 8 heißt: „Da kam ein neuer König, d. h. aus einer andern Dynastie, als die früheren, auf, der von Joseph nichts wußte", so konnte derselbe einer einheimischen, namentlich thebaischen Dynastie nicht angehören, denn ein solcher mußte aus den Reichsannalen von jenem großen Wohlthäter und Ernährer des ägyptischen Volkes und Mehrer der unumschränkten königlichen Macht Kunde haben. Reden doch noch heute Inschriften in den Grabgewölben der Felsen von Beni Hassan von den Hungerjahren unter Usertesen oder Sesortesen I., dem 2. Könige der 12. Dynastie, dessen Reichskanzler Joseph war, Brugsch I. 56; Bunsen IV. 415 ff.; V. 371.*) Wie hätte auch ein einheimischer, über ganz Aegypten gebietender König, 2 Mos. 1, 9, zu seinem Volke sagen können, „Des Volkes der Kinder Israel ist viel und mehr denn wir", da doch die ägyptische Nation damals die israelitische sicher an Zahl um das 20fache überstieg und diese auch, wie oben nachgewiesen worden, nur in dem nordöstlichen Theile des Reiches die Mehrzahl bilden konnte? Aber ein König der philistäischen Hyksos oder Såsu,**) welche in diesen unterägyptischen Landstrichen, nach Verdrängung der amalekitischen, ihre Herrschaft

*) Zwar will Brugsch l. c. nicht zugeben, daß diese Hungerjahre in Beziehung zu Joseph ständen, weil die Chronologie es nicht zulasse, vielmehr soll derselbe erst, nach p. 79 fg. 155. 177, unter dem Hyksos-König Apepi II., der in Unterägypten herrschte, während in Oberägypten Tå-aå-qån regierte, um 1750 erhoben worden sein; aber seine Chronologie ist eine sehr willkürliche, mit der h. Schrift unvereinbare und darum zu verwerfende.

**) Hyksos bedeutet eigentlich Fürsten der arabischen Hirten, von håq

gegründet hatten, konnte das mit Recht sagen, weil sein Volk nur hauptsächlich die Besatzungen der festen Orte, das israelitische aber hier den größten Theil der Landesbevölkerung bildete. Da es nun mehr als wahrscheinlich, daß die Israeliten mit den amalekitischen Säsu in gutem Vernehmen gestanden hatten, so mußte natürlich der König der philistäischen, welche jene verdrängt hatten, 2 Mos. 1, 10, die Besorgniß hegen und aussprechen, daß jene, falls ein Krieg mit den Verdrängten entstünde, sich zu denselben schlagen und mit ihnen das Land verlassen würden. An einen Krieg mit den einheimischen Pharaonen in Oberägypten kann hier nicht gedacht werden, denn zu den Aegyptern, denen die Israeliten ein Gräuel waren, konnten diese sich nicht schlagen wollen, und jene konnten sie, die von ihnen verabscheueten Viehhirten, mit ihren zahlreichen Heerden aus Gosen in das ohnehin übervölkerte Oberägypten ebenso wenig aufnehmen wollen, wenn dieses auch näher gelegen hätte; aber in das unmittelbar ostwärts an Gosen grenzende Wüstengebiet der Amalekiter, welche selber Nomaden waren, war eine Auswanderung leicht auszuführen. Daß der König beschließt, der Vermehrung des Volkes nicht mit gewaltsamer Unterdrückung, sondern mit Hinterlist entgegen zu arbeiten, beweist auch, daß er zu der ersteren sich nicht die Macht zutraute, welche doch gewiß einem Beherrscher von ganz Aegypten nicht gemangelt haben könnte, später in der von 2 Mos. 1, 11 ab geschilderten 2. Unterdrückungsperiode von den das ganze Nilland beherrschenden Pharaonen der 18. Dynastie auch im vollen Maaße zur Ausübung kam, so daß ja sogar alle den Israeliten gebornen Söhne sofort ersäuft werden sollten, 2 Mos. 1, 22. Diese Pharaonen konnten zwar sehr wohl von Joseph und seinen Verdiensten um Aegypten wissen, aber sie wußten auch, was ihnen näher lag, daß die Israeliten, wie

---

Fürst und Såsu dem Namen, womit die Aegypter die aus Arabien eingedrungenen Nomadenhorden bezeichneten, gebildet.

wir annehmen müssen, sich mit den amalekitischen Hyksos (der 17. Dynastie bei Brugsch, 15. bei Bunsen) verbündet hatten, um die einheimische 13. diospolitische oder thebaische Dynastie zu stürzen und Aegypten in jahrhundertlange Knechtschaft der als Hirtenvölker ihnen doppelt verhaßten Barbaren zu stürzen, daher, wie es 2 Mos. 1, 12 heißt, von den Aegyptern, denen sie, nach 1 Mos. 46, 34, als Viehhirten immer schon ein Gräuel waren, mit Abscheu betrachtet wurden und jede Gewaltthat und Grausamkeit gegen sie erlaubt schien.

Auch die Nationalfeindschaft zwischen den Israeliten und Philistern muß in Aegypten aus dem vorerwähnten Verhältnisse entstanden sein, denn vorher sehen wir nicht allein Abraham, Isaak, Jakob und dessen Söhne friedlich mit diesen verkehren, durch ihr Gebiet hin- und herziehen, sondern noch Josephs Zug zur Beisetzung der Leiche seines Vaters nach Hebron, 1 Mos. 50, 4—14, ging durch ihre Grenzen ungefährdet hin und zurück; aber beim Auszuge, 2 Mos. 13, 17; 15, 14, tritt die Feindschaft, welche doch eine Veranlassung voraussetzt, ganz entschieden hervor und dauerte so lange fort, als das Volk der Philister bestand, d. h. bis in die Zeiten der Makkabäer. Es ist eine oft vortretende Annahme, daß die Frohnarbeiten der Israeliten von Anfang an im Ziegelmachen, und zwar zum Aus- oder Wiederaufbau der Städte Pithom und Raemses, bestanden hätten, und doch werden, 2 Mos. 1, 14, ausdrücklich noch allerlei Frohnen auf dem Felde, d. h. beim Ackerbau, bei Deich- und Kanalbauten u. dgl. und mancherlei Arbeit erwähnt. Die Baufrohnen fallen, wie die Bildwerke auf den Wänden einer Grabkapelle zu Abu el Qurna bei Theben, Brugsch I. p. 106 fg., aus der Regierungszeit Tothmosis' III. beweisen, hauptsächlich in die letzte Periode der Unterdrückung durch die Pharaonen der 18. Dynastie, welche in allen Gegenden Aegyptens und Nubiens, z. B. zu Memphis, Theben, Luxor, Asassif, Karnak, Amada, Medinet,

Habu u. s. w. durch gefangene Asiaten großartige Bauten ausführen ließen.

Es fragt sich nun, ob die von mir vertretene Ansicht, daß der Auszug nach 1 Kön. 6, 1 wirklich 480 Jahre vor dem von mir wohl zweifellos auf 1005 v. Chr. fixirten Anfang des salomonischen Tempelbaues*), also 1485 v. Chr. erfolgt sein müsse, nicht aber 1321, 1320 oder 1314, mit der ägyptischen Chronologie und Geschichte vereinbar sei, da Solches von den neueren Aegyptologen entschieden bestritten wird. Weil diese aber, wie durch manche Beispiele oben schon nachgewiesen wurde, in wenig mehr übereinstimmen, als in der Negation der Richtigkeit biblischer Zeitangaben, so darf ich wohl hoffen, wenigstens mit ebenso großer Bestimmtheit, als man bei ihnen findet, sicher aber mit weniger Willkühr darthun zu können, daß wirkliche Unvereinbarkeiten keineswegs vorhanden, die vorhandenen lediglich und willkührlich gemacht sind.

Es steht fest und wird von keinem der neueren Aegyptologen bestritten, daß der 7. König der 21. Dynastie, welcher zu Zoan oder Tanis residirte, Psusennes II., nach Brugsch wahrscheinlich P-siu-n-sân, d. i. der Stern von Zoan, Zeitgenosse und Schwiegervater Salomo's war, 1014 zur Regierung kam, welche er 35 Jahre führte, folglich in seinem 9. Jahre, 1005 v. Chr., der Tempelbau begann, während seine Dynastie 104 Jahre vorher, oder 1109 v. Chr.**), auf den Thron gelangte. Ihr ging die 20.

---

*) Es ist dieses geschehen in der Abhandlung: „Versuch, die Widersprüche in den Jahrreihen der Könige Juda's und Israels und andere Differenzen in der biblischen Chronologie auszugleichen", abgedruckt in den theol. Studien und Kritiken von Dr. Ullmann und Dr. Umbreit, 1858, S. 625—688, besonders hierher bezüglich S. 679.

**) Bei Bunsen, V. 395, erscheint es zweifelhaft, ob die 21. Dynastie, die nur über Unterägypten herrschte, 1109 oder 1108 beginnen soll, Brugsch dagegen läßt sie, p. 291, 1110 v. Chr. beginnen, Psusennes II. 1015 auf den Thron kommen, während Bunsen, bei ganz gleichen Regierungsdauern, 1013 herausbringt. Ich habe aus guten Gründen die sich schon als juste milieu empfehlenden Zahlen 1109 und 1014 angenommen.

Dynastie. die der jüngeren Ramessiden, vorher. Da von den 12 Königen derselben die Regierungsdauer in den Listen gar nicht angegeben wird und aus den Denkmälern nur bruchstückweise ermittelt werden konnte, so ist die Gesammtzahl für die Dauer sehr abweichend bestimmt worden; Afrikanus bei Syncell. ed. Dindorf I. p. 137 giebt die niedrigste Zahl 135, Bunsen V. 393 die höchste, 185 Jahre. Man wird am wenigsten irren, wenn man mit Knötel, S. 101, die annähernd mittlere, 163, als die richtigere annimmt.

Schwieriger ist es, die Verwirrung zu beseitigen, welche der Schluß der 18. Dynastie darbietet, denn die Königslisten führen nach dem 8. Könige, Amenophis oder Amenhotep III., noch 5 bis 6 Regierungen auf, zum Theil mit verschiedenen Jahren, welche zuvörderst zurecht zu legen sind.

I. Josephus c. Apion. I. 15.

1.	Horus	36	Jahr	5	Monate
2.	Akenchrês, Tochter,	12	„	1	„
3.	Rathôtis, Bruder,	9	„	—	„
4.	Akecherês	12	„	5	„
5.	Akecherês	12	„	3	„
6.	Armais	4	„	1	„
	Summa	86	Jahre	3	Monate.

II. Afrikanus bei Syncell. I. 133.

1.	Horus	37	Jahre
2.	Achcerrês	32	„
3.	Rathôs	6	„
4.	Chebrês	12	„
5.	Acherrês	12	„
6.	Armessus	5	„
	Summa	104	Jahre.

III. Eusebius l. c. 135 — beim Armenier p. 215.

1.	Horus	36 oder	38 Jahre;	28 Jahre
2.	Achencheres	16 „	12 „	16 „
—	— — —	— —	— —	—
4.	Acherrês	8 „	8 „	8 „
5.	Cherrês	15 „	15 „	15 „
6.	Armais	5 „	5 „	5 „
		Summa 80 oder	78 Jahre;	72 Jahre.

Ich nehme an, daß Josephus, der älteste Zeuge, die richtigsten Zahlen aus Manetho aufbewahrt hat und daß bei Afrikanus die *IB*, 12, bei Akenchrês in *ΛB*, 32, sowie *Θ*, 9 bei Rathôtis in ϛ, 6 verschrieben worden. Giebt man dies zu, so haben beide die gleiche Jahressumme, nämlich 86. Ebenso lassen sich bei Eusebius die Zahlabweichungen leicht auf Verschreibung der griechischen Zahlbuchstaben zurückführen, so daß mit Hinzufügung der 9 Jahre von Rathotis sich dieselbe Zahl ergiebt. Brugsch belehrt uns nun, Hist. d'Egypte I, p. 118—124, daß in den 5 Namen nach Horus 4 illegitime Regierungen stecken, welche er aber unmittelbar nach Amenophis III. mit 33 Jahren und dann erst Horus, Horemheb der Denkmäler, mit 12 Jahren folgen läßt, obwohl er, p. 118, zugestehen muß, daß nicht nur nach den vorstehenden Königslisten, sondern auch nach denen, welche auf mehreren Denkmälern eingehauen sind, Horemheb seinem Vater unmittelbar auf dem Throne nachfolgte, auch seine Unsicherheit in der Sache deutlich dadurch zu erkennen giebt, daß er den Horus, welcher ihm p. 124 mit Horemheb eine und dieselbe Person ist, p. 291 mit Amenophis III., seinem Vater, Horemheb aber mit Armais identisch sein, eine Person also zwei repräsentiren läßt. — — Beachtet man das, was er vermittelst der Denkmäler ermittelt hat, neben den Königslisten, so ergiebt sich fast zweifellos Folgendes:

Horus oder Horemheb kam unmittelbar nach seinem Vater

[illegible] es [illegible] hatte, [illegible] Re[illegible] allgemein [illegible] und [illegible] Hirmann [illegible] Ni[illegible] Sonderheiten, [illegible] Glanz [illegible] die [illegible] Ra[illegible] des [illegible] ne[illegible] namentlich [illegible] Theben der [illegible] q-An-res, d. i. [illegible] oder Hermonthis, [illegible] aus den 4 letzten [illegible] II. der Listen, welche ihm 12 [illegible]

Nach diesem [illegible] Horus oder Ho[illegible], der sich [illegible] bisher verborgen gehalten [illegible] hatte, bemächtigte sich Oberägyptens und Nubiens, [illegible] Theben und anderen Orten die Denkmäler der illegiti[illegible] oder ließ wenigstens ihre Namen darauf ausmei-

*) [illegible] glaube, daß bei Josephus *H* 8 in *Θ* 9 verschrieben wurde [illegible], weil bei Eusebius dieses *H*, weil er die Rathotis aus[illegible], zu dem folgenden Acherrês herabgerückt wurde.

feln; aber in Mittelägypten zu El Amarna behauptete sich neben ihm ein Gegenkönig, Ra-anch-chepru Ra-saå-hå-chepru, der Akencheres III. der Listen*), welcher mit einer Tochter des Chunaten oder Akencheres I., Namens Aten-amert, d. i. die von Aten Geliebte, verheirathet war, 12 Jahr 3 Monate. Dieser und Horus scheinen beide in einem Jahre gestorben und ihnen der Stifter der 19. Dynastie, Ramses I., gefolgt zu sein, weil er wahrscheinlich ein Tochtersohn Amenophis' III. und Gemahl der Erbtochter des Raanchchepru oder Akencheres III. war.

Die chronologische Ordnung würde sich nach diesem Vorerörterten ohne Zweifel also gestalten:

Der Tempelbau Salomo's beginnt im 9. Jahre des Psusennes II.	1005 v. Chr.
104 Jahre vorher die 21. Dynastie	1109 „
163 Jahre vorher die 20. Dynastie	1272 „
176 Jahre vorher die 19. Dynastie	1448 „

Horus (Horemheb), der letzte legitime König der 18. Dynastie, soll nach den Listen 36 Jahr 5 Monate regiert haben, wurde aber von illegitimen Usurpatoren und Gegenkönigen verdrängt nach 2 Monaten, nämlich: **)

1. Von Amenophis IV., Aahknatenra, Akencherès I. 2. Ratutaten, Rathotis, seine Mutter, Mitregentin, circa 8 Jahre. 3. Aåju oder Racheper-chepru-armåa, Armais, Gegenkönig zu Theben, 4 Jahr 1 Monat.	12 Jahr 1 Monat

*) Dieses wird sicher dadurch schon ziemlich bestätigt, daß man von Horus nur in Oberägypten, in und um Theben, und in Nubien Denkmalspuren findet. Brugsch I. p. 124 fg.

**) Daß die in den Listen nach Horus aufgeführten 5 Regierungen in dessen circa 37 Jahre als illegitime, usurpatorische hineinfallen müssen, behauptet auch Bunsen V. 386 f.

4. Amentutanch Hâq Anres, Akencherès II.	12	5
Horus erhebt sich in Oberägypten, hatte aber 5. den Ra anch chepru Ra saâ kâ chepru, Akencheres III., in El Amarna zum Gegenkönig.	12	3

macht zusammen 36 Jahr 11 Monate.

Diese zu 1448 v. Chr. gerechnet, führen hinauf in den ersten Monat des israelitischen Jahres Abib, 2 Mos. 12, 2. 18. 13, 4, oder April 1485, in welchem, wie ich unten noch näher nachweisen werde, der Auszug geschah und Amenophis oder Amenhotep III. mit seinem Heere im rothen Meere umkam. Daß dieser der Pharao des Auszuges gewesen ist, wird nun noch gegen die Behauptung der Aegyptologen, daß es der wenigstens 164 Jahre später gestorbene Menephthes I. aus der 19. Dynastie gewesen sein soll, erhärtet werden müssen.

Amenophis III. hat nach Josephus, c. Apion. I. 15, 30 Jahr 5 Monate, nach Afrikanus und Eusebius bei Syncell. I. 133. 135, 31 Jahre regiert; wenn die Denkmäler ihm 36 bis 37 Jahre geben, so kommt das wohl daher, daß er gegen 6 Jahre einen Mitregenten hatte, dessen Jahre ihm zugerechnet wurden, oder so lange Mitregent seines Vaters, Tothmosis IV., gewesen ist, dem und seinem Vorgänger Amenophis II. Brugsch, p. 291, zusammen 31, Bunsen, V. 386, gar 40 Jahre geben und doch geben die Listen dem Ersteren höchstens 9 Jahr 8 Monate und die Denkmäler dem Letzteren, dessen die Listen gar nicht gedenken, höchstens 3 bis 4 Jahre, so daß man ihnen höchstens zusammen 14 Jahre zugestehen kann. Tothmosis III., welcher seine Regierung vom Tode seines Vorgängers Tothmosis II. zählte, soll nach Brugsch und anderen Aegyptologen 48 Jahre haben, aber diese kommen nur heraus, wenn man, wie jener, p. 94 fg., sonderbarer Weise annimmt, Josephus, l. c., besage, daß dieser Pharao nach der Austreibung der Hyksos noch 25 Jahre 4 Monate regiert habe, und die Austreibung in dessen 22. Jahre Jahre erfolgt sei; aber Josephus giebt *seine ganze* Regierungszeit, nach Manetho,

mit 25 Jahren und 10 Monaten an *) und rechnet dieselben sicher vom 17. Jahre desselben, — in welchem er nach Brugsch, p. 93 von der Königin Ra-māa-kā Amen chnumt Hatasu, die seit dem Tode ihres Gemahls und Bruders Tothmosis II. bis dahin allein regiert hatte, zum Mitregenten angenommen wurde und dieses auch bis zum 26. Jahre, da Hatasu starb oder abtrat, verblieb, also eigentlich nur 42 Jahr 10 Monate überhaupt und etwa nur 17 allein regierte. Daß die Königin Hatasu, Tochter, Schwester und Gemahlin eines Königs, die Mephrês oder Misphra der Listen ist, unterliegt keinem Zweifel. Wir haben somit ermittelt, 31 + 14 + 43 = 88 Jahre für alle Regierungen der 18. Dynastie, vom Tode Tothmosis' II. bis zu dem von Amophis III., welcher mit dem Auszuge im Jahre 1485 zusammenfällt, dazu die 88 Jahre, giebt 1573 v. Chr., als das erste der Regierung der Hatasu, welche 1556 den Tothmosis zum Mitregenten annahm, der dann 1551 die Hyksos völlig aus Aegypten vertrieb und bis in sein 40. Jahr, 1533 v. Chr., mit Unternehmungen gegen die benachbarten asiatischen Länder beschäftigt war, wobei es sich wohl von selber verstand, daß die Königin Hatasu, so lange sie lebte und regierte, sich viel in der Grenzprovinz Gosen aufhielt, weil sie, so lange die Hyksos noch in Avaris, d. i. El Arisch, saßen, stets bedroht war, und nachher die Unternehmungen ihres Mitregenten ihrer Unterstützung, wo nicht Ueberwachung bedurften. Sie verweilte wahrscheinlich in Bubastis. Moses war, als er — etwa um die Mitte des Jahres 1484 v. Chr. — mit Aaron vor dem Pharao Amenophis III. erschien, um des Herrn Befehl zur Befreiung seines Volkes zu vollführen, nach 2 Mos. 7, 7, 80 Jahre alt, wurde also 1564 v. Chr., im 9. Jahre der Regierung der Hatasu,

*) Brugsch, p. 95, will sogar Josephus beschuldigen, er habe Amosis, den 1. König der 18. Dynastie, mit Tothmosis III. vermengt, weil er beiden 25 Jahr 4 Monate gebe und daher diese dem Ersteren, dem Zweiten, 25 J. 10 M. zugeschrieben.

geboren; diese war es, welche ihn aus dem Wasser ziehen ließ, benannte*) und ihm eine gute Erziehung angedeihen ließ. Wenn die Schrift sie eine Tochter des Pharao nennt, so war sie das wirklich, sie mußte aber auch volle königliche Gewalt haben, wie sie dieselbe hatte, um gegen ein strenges Gebot des Königs einen israelitischen Knaben so offen zu retten und sogar seine Mutter ihm zur Amme zu geben. Moses war, nach 2 Mos. 2, 11, etwa einige 30 Jahre alt, als er den Aegypter erschlug und sich deshalb vor dem Zorne des Pharao Tothmosis III., welcher bis ins Jahr 1530 v. Chr. hinein regierte, nach Midian flüchten mußte, bis wohin also, selbst unter diesem Herrscher, der doch einer der gewaltigsten war, der ägyptische Machteinfluß nicht reichte. Denn wenn Mosis sich hier nicht sicher gewußt, was hätte ihn gehindert, weiter zu fliehen? Bunsen und andere Aegyptologen behaupten, das ägyptische Reich wäre schon vor dem Auszuge der Israeliten in Verfall gewesen und dieser dadurch erst möglich geworden; dies sei aber unter Amenophis III. nicht der Fall gewesen, wohl aber unter Menephthes I., darum müsse unter diesem der Auszug erfolgt sein*) — —. Wo aber ist in der mosaischen Urkunde, welche

*) Nach 2 Mos. 2, 10 scheint es zwar, als sollte der Name Mosche von dem Verbum מָשָׁה, ziehen, herausziehen, hergeleitet werden; Brugsch, p. 157, will darin das altägyptische mes, messu, d. i. Kind, erkennen: ich glaube aber, im Hinblick auf das *Μωϋσῆς* der LXX, daß der Name aus dem altägyptischen mo, moy, Wasser, und asch, esche, aufheben, zusammengesetzt sei; Bunsen I. 566. 573. Brugsch will die Geburt Moses, l. c., in das 6. Jahr Ramses' II. setzen, da derselbe aber damals erst 16 Jahre alt war, konnte er eine erwachsene Tochter nicht haben, und war auch sonst, so viel man weiß, keine Prinzessin vorhanden, die ohne Weiteres offen dem Befehle des Königs hätte entgegen handeln dürfen.

**) Bunsen muß, IV. 155, zugestehen, daß bei der Annahme, daß zwischen dem Auszuge und dem Tempelbau, den er auf 1014 v. Chr. fixirt, 480 Jahre verflossen wären, ersterer unter Amenophis III. fallen müsse, da er unter Tothmosis III., und auch nicht früher, keineswegs fallen könne. Da er den Auszug 1320 v. Chr. ansetzt, so muß er in die ihm

als die unstreitig älteste und glaubwürdigste, der an Autorität keine andere auch nur annähernd gleichgestellt werden kann, zumal nach Brugsch, p. 108, der größte Aegyptolog, Lepsius, sogar den Inschriften auf den ägyptischen Denkmälern, und mit Recht, wenig Glaubwürdigkeit beimißt, wo ist, sage ich, in ihr auch nur eine Andeutung, aus welcher auf eine innere Zerrüttung und Schwäche des ägyptischen Reiches vor dem Auszuge geschlossen werden könnte? Ueberall, z. B. 2 Mos. 1, 22; 5, 4—7. 17 f.; 10, 7, erscheint der Pharao in unbeschränkter Herrschergewalt, dem, nach 2 Mos. 14, 6 ff., alle Kriegswagen und Reiter in Aegypten und alle Heerobersten auf den Wink Folge leisten. Ein solcher friedlicher, wohlgeordneter Zustand war während der fast 31jährigen, durch große prächtige Bauten im ganzen Lande, z. B. zu Luxor, Theben, Memphis, Silsilis, Elephantine, Soles, Senneh, ausgezeichneten Regierung Amenophis' III., des Memnon der Griechen, wirklich in Aegypten vorhanden, vgl. Brugsch p. 114 fg., wenn auch die Denkmäler etwas aufschneiden, indem sie die damaligen Reichsgrenzen nicht nur südlich bis zum Lande Karai (Chartum), sondern im Norden sogar bis nach Mesopotamien ausdehnen. Da nach den mosaischen Berichten ein solcher Zustand vorausgesetzt werden muß, so, mache ich den den Aegyptologen entgegengesetzten Schluß, kann der Auszug nicht unter Menephthes erfolgt sein.

Bunsen, V. 390 u. a. O., und Brugsch, p. 176 fg., wollen die bei Josephus, c. Apion. I. 26, aus Manetho beigebrachte Erzählung von dem Aufstande der Unreinen, welche unter Beistand der herbeigerufenen, früher von Tothmosis III. aus Avaris verdrängten Hyksos oder Säsu den König Amenophis überwältigten, auf 13 Jahre nach Aethiopien vertrieben, dann aber von diesem und seinem 16jährigen Sohne Sethos

---

bleibenden 316 Jahre bis zum Tempelbau die Begebenheiten mit einer Willkühr hineinstopfen, welche ihn schon hätten stutzig machen sollen.

wieder aus dem Lande gejagt wurden, für die Geschichte des Auszuges geltend machen und somit für glaubwürdiger erklären, als den damit durchaus unvereinbaren Bericht der Bibel. Es ist aber schon reine Willkühr, den Amenophis dieser Erzählung mit Menephthes I., eigentlich auf Denkmälern Mer-n-ptha, ohne Weiteres zu identificiren, da doch ein späterer König derselben Dynastie, Amenomes, und dessen Nachfolger Necht-Setj oder Sethos, welche 13 Jahre oder darüber regiert haben sollen, Brugsch, p. 179 fg. 291, näher lagen, ja sogar der gegen sie aufgestandene Usurpator, Chu-n-ra--si-pta, deutlich auf den Osarsiph, den die manethosche Erzählung als den Anführer der Unreinen nennt, hinweist. Nach Bunsen, l. c., sollen die Israeliten in demselben J., 1320 v. Chr., in welchem die Unreinen, mit denen er sie doch zusammenwirft, den Menephthes vertrieben, ausgewandert sein, und doch sollen von diesem die Unreinen 1308 v. Chr. erst vertrieben und aus Aegypten gedrängt worden sein. Wie war das aber möglich, wenn sie mit den schon 1320 ausgewanderten Israeliten identisch waren? Welcher Pharao soll im rothen Meere umgekommen sein, wenn Menephthes I. noch über ein Jahr nach der Vertreibung der Unreinen regiert hat?

Brugsch läßt doch wenigstens den Menephthes 1321 mit dem Auszuge zugleich sterben. Wie kann der älteste Sohn dieses Pharao, Sethos II., der nach Manetho erst 3 Jahre alt war, als er mit seinem Vater vor den Unreinen nach Aethiopien entwich, nach 2 Mos. 11, 5; 12, 29, vom Todesengel erschlagen worden sein, wenn er noch nach seinem Vater, wie Bunsen will, 5 und, wie Brugsch will, 21 Jahre regiert hat? Wenn Brugsch, l. c., gar meint, die 13 Jahre der Vertreibung des Menephthes bezeichneten die Zeit, in welcher Moses mit demselben wegen des Auszuges verhandelt habe, so ist das mit den Angaben der Schrift nicht allein, z. B. 2 Mos. 7, 7; 5 Mos. 1, 3. 4. 34, 7, unvereinbar, sondern geradehin absurd. Kurz, kein ernster Historiker, der Scheu trägt, sich an dem

Geiste der Wahrheit zu versündigen, wird so die mosaischen Berichte durch manethosche Fabeleien ersetzen oder berichtigen wollen, zumal die ersteren durch die recht verstandene ägyptische Geschichte bewahrheitet erscheinen.

Es wird 2 Mos. 11, 5. 12, 29 gesagt, daß in der Mitternacht vor dem Auszugstage, den 15. Abib, 2 Mos. 13, 4, der Erstgeborne des Pharao, „der auf seinem Stuhl sitzt", d. h. der sein Mitregent ist, welches doch ein 3 Jahre alter Sethos II. nicht sein konnte, sammt aller Erstgeburt in Aegypten vom Todesengel geschlagen werden solle und wirklich geschlagen wurde. Amenophis III. hatte höchst wahrscheinlich, außer Horus oder Horemheb, noch einen älteren legitimen Sohn, welcher, wie er selber, auch Amen-ho-tep hieß und in den letzten 6 Jahren seiner Regierung schon Mitregent war, welche auf den Denkmälern dem Vater zugerechnet wurden, so daß dieser auf denselben 37 Jahre hat, während ihm die Listen höchstens nur 31 geben. Als nun dieser Mitregent in der Nacht vor dem Auszuge starb und wenig Tage darauf Amenophis III. auch im rothen Meere umkam, so bestieg der einzige noch übrige legitime Sohn desselben, Horemheb oder Horus, zwar den Thron, aber durch die vom Herrn verhängten verheerenden Plagen, den Tod des Königs und seines Mitregenten und aller Erstgebornen, durch den Untergang der Obersten des Heeres, der Streitwagen, der Haus- und Kerntruppen, 2 Mos. 14, 7. 23—31, sowie durch den Auszug einer millionstarken israelitischen und anderer sich dieser anschließenden Bevölkerung, mußten nothwendig in Aegypten große Aufregungen, Verwirrungen und Unordnungen entstehen und ein Verfall des Reiches, welchen die Denkmäler und andere Zeugnisse andeuten, eintreten, welchen der bigotte, schwache und so unvorgesehen zum Regiment gelangte Horus um so weniger abzuwenden und aufzuhalten vermochte, als er, wie schon oben gezeigt worden, von seinem illegitimen Bruder Amenophis IV. oder Chunaten und dessen Mutter Tij, sowie von den

anderen 3 Gegenkönigen, Aäsu, Amentutanch und Rasaäkächepru verdrängt oder beschränkt wurde, das Reich auch erst wieder durch Ramses I., den Stifter der 19. Dynastie, vereinigt und emporgehoben wurde. So war also der Verfall des Pharaonenreiches mehr eine Folge des vom Herrn mit allmächtigem Arm bewirkten Auszuges der Israeliten, als daß dieser eine Folge von jenem gewesen wäre.

Den scheinbar schlagenden Beweis, den Bunsen, IV. 161, noch dafür beibringt, daß der Auszug unter Menephthes I. erfolgt sei, ist der allerdings von den Denkmälern in Sarbutel Chadem und im Wadi Maghara festgestellten Thatsache entnommen, daß unter den Königen der 18. und 19. Dynastie bis Ramses II. die Kupferbergwerke auf der Sinaihalbinsel, nördlich von den Wadis Feiran und Mokateb, in dem sogenannten Mefka, d. i. Kupferland, betrieben worden sind, woraus gefolgert wird, daß dort immer eine so große ägyptische Macht vorhanden gewesen, welche den Zug der Israeliten durch jene Gegenden aufgehalten und verhindert haben würde; da nun dieses nicht geschehen sei, so müsse der Zug unter Menephthes geschehen sein, als die ägyptische Machtstellung dort aufgehört habe und die midianitische an deren Stelle getreten sei, welche den Israeliten günstig gewesen — — —. Beachtet man aber die Beschreibungen, welche Niebuhr, Lepsius, Ritter, Tischendorf u. A. m.*) von Sarbut el Chadem, dem Haupt- und einzigen einst befestigten Orte in dem alten Kupferlande, liefern, so wird man sofort erkennen, daß es eine auf einem Felsenplateau, zwischen den Wadi's Nasb, Maghara und Suwak, in einer weit umher wasserleeren Wüste ge-

---

*) Tischendorf, Aus d. h. Lande S. 34 f. Ritter, Asien XIV. 793 bis 808. Sarbut el Chadem heißt Hügel der Höcker oder Ring oder Knobben des Dieners u. dgl. Daß dieser Kupferbau sich bis zur 3. Dynastie und dem Pharao Sunfru (um 3732 v. Chr.) hinauf erstreckte und die ägyptische Göttin Hathor dem Kupferlande als Schutzgottheit zugetheilt war, darüber kann man bei Brugsch p. 69 noch vergleichen.

legene, vereinzelte befestigte Position war, die wegen geringer Räumlichkeit nur eine kleine Besatzung fassen konnte, welche lediglich zum Schutze der Gruben- und Schmelzwerke, zur Bewachung der darin beschäftigten Arbeiter, welche aus Verbrechern und Verwiesenen bestand, und zur Escortirung des gewonnenen Metalles nach Aegypten diente, aber keineswegs im Stande war, ein Heer, wie das israelitische war, aufzuhalten. Daß dies sich so verhielt, wird durch eine Inschrift zu Sarbut el Chadem aus dem 2. Jahre Amenemha III., des 6. Königs der 12. Dynastie (nach Brugsch 2651 v. Chr.), bestätigt, in welcher ein Großer des Hofes verkündigt, daß er dahin gekommen, um das Kupfer zu escortiren und seine Krieger sich auf 734 Mann belaufen hätten (Brugsch, Hist. d'Egypte p. 69).

Von einer Macht, welche die Midianiter damals auf der sinaitischen Halbinsel ausgeübt hätten, weiß weder die mosaische Urkunde, noch sonst die Geschichte etwas, vielmehr ist aus der ersteren deutlich zu ersehen, daß die Amalekiter dort dominirten, Israel im Thale Raphidim, jetzt oberer Wadi Schech, angriffen, aber geschlagen wurden, 2 Mos. 17, 8—14. Wie hätten die wenigen, in dem Kupferlande befindlichen Soldaten nach ihres Königs Untergange es wagen können, ein Heer anzugreifen, dem die ganze Macht der kriegerischen Amalekiter unterlag? Somit ist hiermit wohl erwiesen, daß gegen die 480 Jahre zwischen Auszug und Tempelbau sich chronologisch und historisch ebenso wenig etwas Stichhaltiges beibringen läßt, als dagegen, daß Amenophis III. der Pharao des Exodus war und nicht Menephthes I., vielmehr, wenn man den Letzteren dafür gelten läßt, alle biblischen Zeitangaben bis auf Salomo herab alle Glaubwürdigkeit verlieren und viele der wichtigsten historischen Thatsachen in ein zweifelhaftes Licht gestellt werden, was ohne zwingende Gründe, welche keineswegs vorliegen, nicht zugegeben werden darf.

Es fragt sich noch, wo sich während der Zeit der israeli-

tischen Dienstbarkeit die ägyptischen Herrscher im Lande Gosen oder in der Nähe desselben aufgehalten haben, denn daß es der Fall gewesen sein muß, fordert die ganze mosaische Erzählung. Es ist nach ihr nicht wohl denkbar, daß sie in Memphis oder gar in Theben immer residirt haben können. Von der zweiten oder philistäischen Dynastie der Hyksos oder Säsu, unter welchen die Bedrückung der Israeliten, wie oben gezeigt worden, begonnen haben muß, ist es selbstverständlich, daß sie in dem nordöstlichen Theile Aegyptens, in der Nähe ihrer eigentlichen Heimath, ihren Wohnsitz gehabt haben. In einem hieratischen Papyrus des britannischen Museums zu London, Brugsch p. 78, wird gemeldet, daß der König Raseqenen oder Täuaåqån, der letzte der 16. diospolitischen Dynastie, nur ein Håq, das ist Fürst, von Oberägypten gewesen sei, daß die Aå-tu (die Aad oder Amalekiter) die Festung Heliopolis besetzt hatten, ihr Oberherr, Apepj-as, zu Hå-uar (Avaris?) saß, dem ganz Unterägypten tributär gewesen und er allein den Gott Sutech (Typhon) verehrt habe. Dies wird durch eine Inschrift auf einer zu Tanis aufgefundenen zerbrochenen Bildsäule Ramses II. bestätigt, in welcher der Name Apepj oder Apepi II. neben dem des Götzen Sutech vorkommt, Brugsch p. 79. Derselbe bringt, p. 80 fg., eine Inschrift bei, aus welcher erhellt, daß Aahmes oder Amosis die Festung Hå-uar, welche ich nicht für Avaris, sondern für Tanis halte, zu Wasser und zu Lande belagert und erobert, dann auch Säruhån (Saruhen in Kanaan, zum Stamme Simeon gehörig, Jos. 19, 6) eingenommen habe. Daraus folgt, daß, wie Amosis der 1. König der 18. Dynastie, so alle seine Nachfolger, welche, wie schon oben von Tothmosis III. gemeldet worden, sich in Gosen, namentlich in Zåru oder Pithom, oft längere Zeit aufgehalten haben, sowohl wegen ihrer vielen Expeditionen nach Syrien, als auch zur Beaufsichtigung der Festungsbauten, welche sie in Gosen ausführen ließen. Sicher war ihr Hauptsitz in diesem Lande in der uralten, von Manetho schon unter dem 1. König der 2. Dy-

nastie (nach Brugsch um 4200, nach Bunsen 3430 v. Chr.) genannten Stadt Bâst oder Bâsti, gewöhnlich Bubastis, jetzt Tel-Bast, nahe bei Pithom, nach Herodot III. 59 f. einer der 6 Hauptcultusörter in Unterägypten, wo die katzenköpfige Göttin Bâst oder Pacht (Bunsen I. 468 ff.) verehrt wurde, und später (979—830) die Residenz der 22. Dynastie war. In der Nähe dieser Stadt war es, wo die Königin Hatasu oder Ramâakâ Misphra den Knaben Moses im Schilfe des Nil fand, ihn erretten und erziehen ließ. Von hier aus besuchte Moses sein bei dem Bau von Pithom hart gedrücktes Volk, erschlug im Eifer für dasselbe einen Aegypter, und vom Undank verrathen, mußte er, als er etwa einige 30 Jahre alt war, 2 Mos. 2, 11, um 1534 v. Chr. vor dem Zorne Tothmosis' III. nach Midian, welches damals den südlichen Theil der Sinaihalbinsel in sich begriff, entweichen. Aus mehreren Stellen des Exodus ist zu erkennen, daß Moses lange Zeit in diesem Asyle lebte; 2 Mos. 2, 23 heißt es: „Innerhalb vieler Tage, d. h. langer Zeit, geschah es, daß der König (worunter nur Tothmosis III. verstanden werden kann) in Aegypten starb". 2 Mos. 4, 19 sprach der Herr: „Alle die Leute sind todt, die dir nach dem Leben standen", wobei man nicht allein an den genannten Pharao, sondern auch an seine Nachfolger Amenophis II., Tothmosis IV. und alle die Großen des Reiches denken muß, welche um jenen Todtschlag gewußt hatten, so daß er unter der langen Regierung Amenophis' III. ganz vergessen war. Auch sprach ja Moses, 2 Mos. 5, 18, nachdem sein Schwiegervater Reguel gestorben war, zu seinem Schwager Jethro, er wolle nach Aegypten ziehen, um zu sehen, ob seine Brüder noch lebten, von welchen er also lange keine Kunde erhalten haben konnte, ein sicherer Beweis auch dafür, daß zwischen Midian und Aegypten ein Verkehr nicht stattfand, sich also die ägyptische Macht nur auf den nördlich des Wadi Feiran gelegenen westlichen Strich der Wüste Sur, Mefka oder Kupferland ge-

Dynastie. die der jüngeren Ramessiden, vorher. Da von den 12 Königen derselben die Regierungsdauer in den Listen gar nicht angegeben wird und aus den Denkmälern nur bruchstückweise ermittelt werden konnte, so ist die Gesammtzahl für die Dauer sehr abweichend bestimmt worden; Afrikanus bei Syncell. ed. Dindorf I. p. 137 giebt die niedrigste Zahl 135, Bunsen V. 393 die höchste, 185 Jahre. Man wird am wenigsten irren, wenn man mit Knötel, S. 101, die annähernd mittlere, 163, als die richtigere annimmt.

Schwieriger ist es, die Verwirrung zu beseitigen, welche der Schluß der 18. Dynastie darbietet, denn die Königslisten führen nach dem 8. Könige, Amenophis oder Amenhotep III., noch 5 bis 6 Regierungen auf, zum Theil mit verschiedenen Jahren, welche zuvörderst zurecht zu legen sind.

I. Josephus c. Apion. I. 15.

1. Horus	36 Jahr	5 Monate	
2. Akenchrês, Tochter,	12 „	1 „	
3. Rathôtis, Bruder,	9 „	— „	
4. Akecherês	12 „	5 „	
5. Akecherês	12 „	3 „	
6. Armais	4 „	1 „	
Summa	86 Jahre	3 Monate.	

II. Afrikanus bei Syncell. I. 133.

1. Horus	37 Jahre
2. Acherrês	32 „
3. Rathôs	6 „
4. Chebrês	12 „
5. Acherrês	12 „
6. Armessus	5 „
Summa	104 Jahre.

III. Eusebius l. c. 135 — beim Armenier p. 215.

1.	Horus	36 oder	38 Jahre;	28 Jahre
2.	Achencheres	16 =	12 =	16 =
—	—	—	—	—
4.	Acherrês	8 =	8 =	8 =
5.	Cherrês	15 =	15 =	15 =
6.	Armais	5 =	5 =	5 =
	Summa	80 oder	78 Jahre;	72 Jahre.

Ich nehme an, daß Josephus, der älteste Zeuge, die richtigsten Zahlen aus Manetho aufbewahrt hat und daß bei Afrikanus die *IB*, 12, bei Akenchrês in *ΛB*, 32, sowie *Θ*, 9 bei Rathôtis in ς, 6 verschrieben worden. Giebt man dies zu, so haben beide die gleiche Jahressumme, nämlich 86. Ebenso lassen sich bei Eusebius die Zahlabweichungen leicht auf Verschreibung der griechischen Zahlbuchstaben zurückführen, so daß mit Hinzufügung der 9 Jahre von Rathotis sich dieselbe Zahl ergiebt. Brugsch belehrt uns nun, Hist. d'Egypte I, p. 118—124, daß in den 5 Namen nach Horus 4 illegitime Regierungen stecken, welche er aber unmittelbar nach Amenophis III. mit 33 Jahren und dann erst Horus, Horemheb der Denkmäler, mit 12 Jahren folgen läßt, obwohl er, p. 118, zugestehen muß, daß nicht nur nach den vorstehenden Königslisten, sondern auch nach denen, welche auf mehreren Denkmälern eingehauen sind, Horemheb seinem Vater unmittelbar auf dem Throne nachfolgte, auch seine Unsicherheit in der Sache deutlich dadurch zu erkennen giebt, daß er den Horus, welcher ihm p. 124 mit Horemheb eine und dieselbe Person ist, p. 291 mit Amenophis III., seinem Vater, Horemheb aber mit Armais identisch sein, eine Person also zwei repräsentiren läßt. — — Beachtet man das, was er vermittelst der Denkmäler ermittelt hat, neben den Königslisten, so ergiebt sich fast zweifellos Folgendes:

Horus oder Horemheb kam unmittelbar nach seinem Vater

Amenophis III., welchen ich für den Pharao des Auszuges halte, auf den ägyptischen Thron, wurde aber schon in den ersten Monaten seiner Regierung von seinem, wie es scheint, illegitimen Bruder Amenophis IV., welcher ein Sonnenpriester gewesen, und dessen thatkräftigen Mutter, Tij, vollständig Ra-tut-aten-Seti, woraus Rathôtis gebildet ward, verdrängt. Dieser Usurpator nahm seinen Sitz in einer Stadt, deren Ruinen bei El Amarna in Mittelägypten sich ausbreiten, wollte, statt aller anderen Gottheiten, die alleinige Verehrung des Aten, d. i. der Sonnenscheibe, einführen, wandelte daher seinen Namen in Chu-n-Aten, d. i. Glanz des Aten, oder Aahk-n-aten-ra, der Sieger des Aten-Ra, woraus der Akencherês I. bei Josephus gebildet ist. Als die Königinmutter Tij oder Rathotis nach, wie ich glaube, 8jähriger*) Mitregentschaft gestorben war und der bigotte und weibische Chunaten ohne männliche Erben war, erhob sich einer seiner Großen, Aj oder Aâju, zum Gegenkönig in Theben, nannte sich Racheper-chepru-ar-mâa und ist ohne Zweifel der Armais der Listen, welcher also 4 Jahr 1 Monat neben den Chunaten regierte, und zur Verehrung der alten Götter Thebens, namentlich des Ammon, zurückgekehrt war. Diesem folgte zu Theben der dritte illegitime König Amen-tut-anch-Hâq-An-res, d. i. Ammons lebendiges Bild, Fürst von Süd-On oder Hermonthis, welcher Ort westlich von Theben lag; offenbar entstand aus den 4 letzten Worten dieses Namens der Akencheres II. der Listen, welche ihm 12 Jahre 5 Monate zutheilen.

Nach diesem erhob sich der legitime Pharao Horus oder Horemheb, der sich irgendwo im Südlande bisher verborgen gehalten oder behauptet hatte, bemächtigte sich Oberägyptens und Nubiens, zerstörte in Theben und anderen Orten die Denkmäler der illegitimen Könige oder ließ wenigstens ihre Namen darauf ausmei-

*) Ich glaube, daß bei Josephus H 8 in Θ 9 verschrieben wurde und zwar darum, weil bei Eusebius dieses H, weil er die Rathotis ausließ, zu dem folgenden Acherrês herabgerückt wurde.

seln; aber in Mittelägypten zu El Amarna behauptete sich neben ihm ein Gegenkönig, Ra-anch-chepru Ra-saå-hå-chepru, der Akencheres III. der Listen*), welcher mit einer Tochter des Chunaten oder Akencheres I., Namens Aten-amert, d. i. die von Aten Geliebte, verheirathet war, 12 Jahr 3 Monate. Dieser und Horus scheinen beide in einem Jahre gestorben und ihnen der Stifter der 19. Dynastie, Ramses I., gefolgt zu sein, weil er wahrscheinlich ein Tochtersohn Amenophis' III. und Gemahl der Erbtochter des Raanchchepru oder Akencheres III. war.

Die chronologische Ordnung würde sich nach diesem Vorerörterten ohne Zweifel also gestalten:

Der Tempelbau Salomo's beginnt im 9. Jahre des Psusennes II.	1005 v. Chr.
104 Jahre vorher die 21. Dynastie	1109 =
163 Jahre vorher die 20. Dynastie	1272 =
176 Jahre vorher die 19. Dynastie	1448 =
Horus (Horemheb), der letzte legitime König der 18. Dynastie, soll nach den Listen 36 Jahr 5 Monate regiert haben, wurde aber von illegitimen Usurpatoren und Gegenkönigen verdrängt nach	2 Monaten,

nämlich: **)

1. Von Amenophis IV., Aahknatenra, Akencheres I.	12 Jahr 1 Monat
2. Ratutaten, Rathotis, seine Mutter, Mitregentin, circa 8 Jahre.	
3. Aåju oder Racheper-chepru-armåa, Armais, Gegenkönig zu Theben, 4 Jahr 1 Monat.	

*) Dieses wird sicher dadurch schon ziemlich bestätigt, daß man von Horus nur in Oberägypten, in und um Theben, und in Nubien Denkmalspuren findet. Brugsch I. p. 124 fg.

**) Daß die in den Listen nach Horus aufgeführten 5 Regierungen in dessen circa 37 Jahre als illegitime, usurpatorische hineinfallen müssen, behauptet auch Bunsen V. 386 f.

4. Amentutanch Hâq Anres, Akencherês II.	12 =	5 =
Horus erhebt sich in Oberägypten, hatte aber 5. den Ra anch chepru Ra saâ kâ chepru, Akencheres III., in El Amarna zum Gegenkönig.	12 =	3 =

macht zusammen 36 Jahr 11 Monate.

Diese zu 1448 v. Chr. gerechnet, führen hinauf in den ersten Monat des israelitischen Jahres Abib, 2 Mos. 12, 2. 18. 13, 4, oder April 1485, in welchem, wie ich unten noch näher nachweisen werde, der Auszug geschah und Amenophis oder Amenhotep III. mit seinem Heere im rothen Meere umkam. Daß dieser der Pharao des Auszuges gewesen ist, wird nun noch gegen die Behauptung der Aegyptologen, daß es der wenigstens 164 Jahre später gestorbene Menephthes I. aus der 19. Dynastie gewesen sein soll, erhärtet werden müssen.

Amenophis III. hat nach Josephus, c. Apion. I. 15, 30 Jahr 5 Monate, nach Afrikanus und Eusebius bei Syncell. I. 133. 135, 31 Jahre regiert; wenn die Denkmäler ihm 36 bis 37 Jahre geben, so kommt das wohl daher, daß er gegen 6 Jahre einen Mitregenten hatte, dessen Jahre ihm zugerechnet wurden, oder so lange Mitregent seines Vaters, Tothmosis IV., gewesen ist, dem und seinem Vorgänger Amenophis II. Brugsch, p. 291, zusammen 31, Bunsen, V. 386, gar 40 Jahre geben und doch geben die Listen dem Ersteren höchstens 9 Jahr 8 Monate und die Denkmäler dem Letzteren, dessen die Listen gar nicht gedenken, höchstens 3 bis 4 Jahre, so daß man ihnen höchstens zusammen 14 Jahre zugestehen kann. Tothmosis III., welcher seine Regierung vom Tode seines Vorgängers Tothmosis II. zählte, soll nach Brugsch und anderen Aegyptologen 48 Jahre haben, aber diese kommen nur heraus, wenn man, wie jener, p. 94 fg., sonderbarer Weise annimmt, Josephus, l. c., besage, daß dieser Pharao nach der Austreibung der Hyksos noch 25 Jahre 4 Monate regiert habe, und die Austreibung in dessen 22. Jahre Jahre erfolgt sei; aber Josephus giebt seine ganze Regierungszeit, nach Manetho,

mit 25 Jahren und 10 Monaten an *) und rechnet dieselben sicher vom 17. Jahre desselben, — in welchem er nach Brugsch, p. 93 von der Königin Ra-måa-kå Amen chnumt Hatasu, die seit dem Tode ihres Gemahls und Bruders Tothmosis II. bis dahin allein regiert hatte, zum Mitregenten angenommen wurde und dieses auch bis zum 26. Jahre, da Hatasu starb oder abtrat, verblieb, also eigentlich nur 42 Jahr 10 Monate überhaupt und etwa nur 17 allein regierte. Daß die Königin Hatasu, Tochter, Schwester und Gemahlin eines Königs, die Mephrês oder Misphra der Listen ist, unterliegt keinem Zweifel. Wir haben somit ermittelt, 31 + 14 + 43 = 88 Jahre für alle Regierungen der 18. Dynastie, vom Tode Tothmosis' II. bis zu dem von Amophis III., welcher mit dem Auszuge im Jahre 1485 zusammenfällt, dazu die 88 Jahre, giebt 1573 v. Chr., als das erste der Regierung der Hatasu, welche 1556 den Tothmosis zum Mitregenten annahm, der dann 1551 die Hyksos völlig aus Aegypten vertrieb und bis in sein 40. Jahr, 1533 v. Chr., mit Unternehmungen gegen die benachbarten asiatischen Länder beschäftigt war, wobei es sich wohl von selber verstand, daß die Königin Hatasu, so lange sie lebte und regierte, sich viel in der Grenzprovinz Gosen aufhielt, weil sie, so lange die Hyksos noch in Avaris, d. i. El Arisch, saßen, stets bedroht war, und nachher die Unternehmungen ihres Mitregenten ihrer Unterstützung, wo nicht Ueberwachung bedurften. Sie verweilte wahrscheinlich in Bubastis. Moses war, als er — etwa um die Mitte des Jahres 1484 v. Chr. — mit Aaron vor dem Pharao Amenophis III. erschien, um des Herrn Befehl zur Befreiung seines Volkes zu vollführen, nach 2 Mos. 7, 7, 80 Jahre alt, wurde also 1564 v. Chr., im 9. Jahre der Regierung der Hatasu,

*) Brugsch, p. 95, will sogar Josephus beschuldigen, er habe Amosis, den 1. König der 18. Dynastie, mit Tothmosis III. vermengt, weil er beiden 25 Jahr 4 Monate gebe und daher diese dem Ersteren, dem Zweiten, 25 J. 10 M. zugeschrieben.

geboren; diese war es, welche ihn aus dem Wasser ziehen ließ, benannte*) und ihm eine gute Erziehung angedeihen ließ. Wenn die Schrift sie eine Tochter des Pharao nennt, so war sie das wirklich, sie mußte aber auch volle königliche Gewalt haben, wie sie dieselbe hatte, um gegen ein strenges Gebot des Königs einen israelitischen Knaben so offen zu retten und sogar seine Mutter ihm zur Amme zu geben. Moses war, nach 2 Mos. 2, 11, etwa einige 30 Jahre alt, als er den Aegypter erschlug und sich deshalb vor dem Zorne des Pharao Tothmosis III., welcher bis ins Jahr 1530 v. Chr. hinein regierte, nach Midian flüchten mußte, bis wohin also, selbst unter diesem Herrscher, der doch einer der gewaltigsten war, der ägyptische Machteinfluß nicht reichte. Denn wenn Mosis sich hier nicht sicher gewußt, was hätte ihn gehindert, weiter zu fliehen? Bunsen und andere Aegyptologen behaupten, das ägyptische Reich wäre schon vor dem Auszuge der Israeliten in Verfall gewesen und dieser dadurch erst möglich geworden; dies sei aber unter Amenophis III. nicht der Fall gewesen, wohl aber unter Menephthes I., darum müsse unter diesem der Auszug erfolgt sein*) — —. Wo aber ist in der mosaischen Urkunde, welche

*) Nach 2 Mos. 2, 10 scheint es zwar, als sollte der Name Mosche von dem Verbum מָשָׁה, ziehen, herausziehen, hergeleitet werden; Brugsch, p. 157, will darin das altägyptische mes, messu, d. i. Kind, erkennen: ich glaube aber, im Hinblick auf das *Μωϋσῆς* der LXX, daß der Name aus dem altägyptischen mo, moy, Wasser, und asch, esche, aufheben, zusammengesetzt sei; Bunsen I. 566. 573. Brugsch will die Geburt Moses, l. c., in das 6. Jahr Ramses' II. setzen, da derselbe aber damals erst 16 Jahre alt war, konnte er eine erwachsene Tochter nicht haben, und war auch sonst, so viel man weiß, keine Prinzessin vorhanden, die ohne Weiteres offen dem Befehle des Königs hätte entgegen handeln dürfen.

**) Bunsen muß, IV. 155, zugestehen, daß bei der Annahme, daß zwischen dem Auszuge und dem Tempelbau, den er auf 1014 v. Chr. fixirt, 480 Jahre verflossen wären, ersterer unter Amenophis III. fallen müsse, da er unter Tothmosis III., und auch nicht früher, keineswegs fallen könne. Da er den Auszug 1320 v. Chr. ansetzt, so muß er in die ihm

als die unstreitig älteste und glaubwürdigste, der an Autorität keine andere auch nur annähernd gleichgestellt werden kann, zumal nach Brugsch, p. 108, der größte Aegyptolog, Lepsius, sogar den Inschriften auf den ägyptischen Denkmälern, und mit Recht, wenig Glaubwürdigkeit beimißt, wo ist, sage ich, in ihr auch nur eine Andeutung, aus welcher auf eine innere Zerrüttung und Schwäche des ägyptischen Reiches vor dem Auszuge geschlossen werden könnte? Ueberall, z. B. 2 Mos. 1, 22; 5, 4—7. 17 f.; 10, 7, erscheint der Pharao in unbeschränkter Herrschergewalt, dem, nach 2 Mos. 14, 6 ff., alle Kriegswagen und Reiter in Aegypten und alle Heerobersten auf den Wink Folge leisten. Ein solcher friedlicher, wohlgeordneter Zustand war während der fast 31jährigen, durch große prächtige Bauten im ganzen Lande, z. B. zu Luxor, Theben, Memphis, Silsilis, Elephantine, Soles, Senneh, ausgezeichneten Regierung Amenophis' III., des Memnon der Griechen, wirklich in Aegypten vorhanden, vgl. Brugsch p. 114 fg., wenn auch die Denkmäler etwas aufschneiden, indem sie die damaligen Reichsgrenzen nicht nur südlich bis zum Lande Karai (Chartum), sondern im Norden sogar bis nach Mesopotamien ausdehnen. Da nach den mosaischen Berichten ein solcher Zustand vorausgesetzt werden muß, so, mache ich den den Aegyptologen entgegengesetzten Schluß, kann der Auszug nicht unter Menephthes erfolgt sein.

Bunsen, V. 390 u. a. O., und Brugsch, p. 176 fg., wollen die bei Josephus, c. Apion. I. 26, aus Manetho beigebrachte Erzählung von dem Aufstande der Unreinen, welche unter Beistand der herbeigerufenen, früher von Tothmosis III. aus Avaris verdrängten Hyksos oder Säsu den König Amenophis überwältigten, auf 13 Jahre nach Aethiopien vertrieben, dann aber von diesem und seinem 16jährigen Sohne Sethos

---

bleibenden 316 Jahre bis zum Tempelbau die Begebenheiten mit einer Willkühr hineinstopfen, welche ihn schon hätten stutzig machen sollen.

wieder aus dem Lande gejagt wurden, für die Geschichte des Auszuges geltend machen und somit für glaubwürdiger erklären, als den damit durchaus unvereinbaren Bericht der Bibel. Es ist aber schon reine Willkühr, den Amenophis dieser Erzählung mit Menephthes I., eigentlich auf Denkmälern Mer-n-ptha, ohne Weiteres zu identificiren, da doch ein späterer König derselben Dynastie, Amenomes, und dessen Nachfolger Necht-Setj oder Sethos, welche 13 Jahre oder darüber regiert haben sollen, Brugsch, p. 179 fg. 291, näher lagen, ja sogar der gegen sie aufgestandene Usurpator, Chu-n-ra--si-pta, deutlich auf den Osarsiph, den die manethosche Erzählung als den Anführer der Unreinen nennt, hinweist. Nach Bunsen, l. c., sollen die Israeliten in demselben J., 1320 v. Chr., in welchem die Unreinen, mit denen er sie doch zusammenwirft, den Menephthes vertrieben, ausgewandert sein, und doch sollen von diesem die Unreinen 1308 v. Chr. erst vertrieben und aus Aegypten gedrängt worden sein. Wie war das aber möglich, wenn sie mit den schon 1320 ausgewanderten Israeliten identisch waren? Welcher Pharao soll im rothen Meere umgekommen sein, wenn Menephthes I. noch über ein Jahr nach der Vertreibung der Unreinen regiert hat?

Brugsch läßt doch wenigstens den Menephthes 1321 mit dem Auszuge zugleich sterben. Wie kann der älteste Sohn dieses Pharao, Sethos II., der nach Manetho erst 3 Jahre alt war, als er mit seinem Vater vor den Unreinen nach Aethiopien entwich, nach 2 Mos. 11, 5; 12, 29, vom Todesengel erschlagen worden sein, wenn er noch nach seinem Vater, wie Bunsen will, 5 und, wie Brugsch will, 21 Jahre regiert hat? Wenn Brugsch, l. c., gar meint, die 13 Jahre der Vertreibung des Menephthes bezeichneten die Zeit, in welcher Moses mit demselben wegen des Auszuges verhandelt habe, so ist das mit den Angaben der Schrift nicht allein, z. B. 2 Mos. 7, 7; 5 Mos. 1, 3. 4. 34, 7, unvereinbar, sondern geradehin absurd. Kurz, kein ernster Historiker, der Scheu trägt, sich an dem

Geiste der Wahrheit zu verkündigen, wird so die mosaischen Berichte durch manethosche Fabeleien ersetzen oder berichtigen wollen, zumal die ersteren durch die recht verstandene ägyptische Geschichte bewahrheitet erscheinen.

Es wird 2 Mos. 11, 5. 12, 29 gesagt, daß in der Mitternacht vor dem Auszugstage, den 15. Abib, 2 Mos. 13, 4, der Erstgeborne des Pharao, „der auf seinem Stuhl sitzt", d. h. der sein Mitregent ist, welches doch ein 3 Jahre alter Sethos II. nicht sein konnte, sammt aller Erstgeburt in Aegypten vom Todesengel geschlagen werden solle und wirklich geschlagen wurde. Amenophis III. hatte höchst wahrscheinlich, außer Horus oder Horemheb, noch einen älteren legitimen Sohn, welcher, wie er selber, auch Amen-ho-tep hieß und in den letzten 6 Jahren seiner Regierung schon Mitregent war, welche auf den Denkmälern dem Vater zugerechnet wurden, so daß dieser auf denselben 37 Jahre hat, während ihm die Listen höchstens nur 31 geben. Als nun dieser Mitregent in der Nacht vor dem Auszuge starb und wenig Tage darauf Amenophis III. auch im rothen Meere umkam, so bestieg der einzige noch übrige legitime Sohn desselben, Horemheb oder Horus, zwar den Thron, aber durch die vom Herrn verhängten verheerenden Plagen, den Tod des Königs und seines Mitregenten und aller Erstgebornen, durch den Untergang der Obersten des Heeres, der Streitwagen, der Haus- und Kerntruppen, 2 Mos. 14, 7. 23—31, sowie durch den Auszug einer millionstarken israelitischen und anderer sich dieser anschließenden Bevölkerung, mußten nothwendig in Aegypten große Aufregungen, Verwirrungen und Unordnungen entstehen und ein Verfall des Reiches, welchen die Denkmäler und andere Zeugnisse andeuten, eintreten, welchen der bigotte, schwache und so unvorgesehen zum Regiment gelangte Horus um so weniger abzuwenden und aufzuhalten vermochte, als er, wie schon oben gezeigt worden, von seinem illegitimen Bruder Amenophis IV. oder Chunaten und dessen Mutter Tij, sowie von den

anderen 3 Gegenkönigen, Aâsu, Amentutanch und Rasaâkâcheru verdrängt oder beschränkt wurde, das Reich auch erst wieder durch Ramses I., den Stifter der 19. Dynastie, vereinigt und emporgehoben wurde. So war also der Verfall des Pharaonenreiches mehr eine Folge des vom Herrn mit allmächtigem Arm bewirkten Auszuges der Israeliten, als daß dieser eine Folge von jenem gewesen wäre.

Den scheinbar schlagenden Beweis, den Bunsen, IV. 161, noch dafür beibringt, daß der Auszug unter Menephthes I. erfolgt sei, ist der allerdings von den Denkmälern in Sarbutel Chadem und im Wadi Maghara festgestellten Thatsache entnommen, daß unter den Königen der 18. und 19. Dynastie bis Ramses II. die Kupferbergwerke auf der Sinaihalbinsel, nördlich von den Wadis Feiran und Mokateb, in dem sogenannten Mefka, d. i. Kupferland, betrieben worden sind, woraus gefolgert wird, daß dort immer eine so große ägyptische Macht vorhanden gewesen, welche den Zug der Israeliten durch jene Gegenden aufgehalten und verhindert haben würde; da nun dieses nicht geschehen sei, so müsse der Zug unter Menephthes geschehen sein, als die ägyptische Machtstellung dort aufgehört habe und die midianitische an deren Stelle getreten sei, welche den Israeliten günstig gewesen — — —. Beachtet man aber die Beschreibungen, welche Niebuhr, Lepsius, Ritter, Tischendorf u. A. m.*) von Sarbut el Chadem, dem Haupt- und einzigen einst befestigten Orte in dem alten Kupferlande, liefern, so wird man sofort erkennen, daß es eine auf einem Felsenplateau, zwischen den Wadi's Nasb, Maghara und Suwak, in einer weit umher wasserleeren Wüste ge-

*) Tischendorf, Aus d. h. Lande S. 34 f. Ritter, Asien XIV. 793 bis 808. Sarbut el Chadem heißt Hügel der Höcker oder Ring oder Knobben des Dieners u. dgl. Daß dieser Kupferbau sich bis zur 3. Dynastie und dem Pharao Sunfru (um 3732 v. Chr.) hinauf erstreckte und die ägyptische Göttin Hathor dem Kupferlande als Schutzgottheit zugetheilt war, darüber kann man bei Brugsch p. 69 noch vergleichen.

legene, vereinzelte befestigte Position war, die wegen geringer Räumlichkeit nur eine kleine Besatzung fassen konnte, welche lediglich zum Schutze der Gruben- und Schmelzwerke, zur Bewachung der darin beschäftigten Arbeiter, welche aus Verbrechern und Verwiesenen bestand, und zur Escortirung des gewonnenen Metalles nach Aegypten diente, aber keineswegs im Stande war, ein Heer, wie das israelitische war, aufzuhalten. Daß dies sich so verhielt, wird durch eine Inschrift zu Sarbut el Chadem aus dem 2. Jahre Amenemha III., des 6. Königs der 12. Dynastie (nach Brugsch 2651 v. Chr.), bestätigt, in welcher ein Großer des Hofes verkündigt, daß er dahin gekommen, um das Kupfer zu escortiren und seine Krieger sich auf 734 Mann belaufen hätten (Brugsch, Hist. d'Egypte p. 69).

Von einer Macht, welche die Midianiter damals auf der sinaitischen Halbinsel ausgeübt hätten, weiß weder die mosaische Urkunde, noch sonst die Geschichte etwas, vielmehr ist aus der ersteren deutlich zu ersehen, daß die Amalekiter dort dominirten, Israel im Thale Raphidim, jetzt oberer Wadi Schech, angriffen, aber geschlagen wurden, 2 Mos. 17, 8—14. Wie hätten die wenigen, in dem Kupferlande befindlichen Soldaten nach ihres Königs Untergange es wagen können, ein Heer anzugreifen, dem die ganze Macht der kriegerischen Amalekiter unterlag? Somit ist hiermit wohl erwiesen, daß gegen die 480 Jahre zwischen Auszug und Tempelbau sich chronologisch und historisch ebenso wenig etwas Stichhaltiges beibringen läßt, als dagegen, daß Amenophis III. der Pharao des Exodus war und nicht Menephthes I., vielmehr, wenn man den Letzteren dafür gelten läßt, alle biblischen Zeitangaben bis auf Salomo herab alle Glaubwürdigkeit verlieren und viele der wichtigsten historischen Thatsachen in ein zweifelhaftes Licht gestellt werden, was ohne zwingende Gründe, welche keineswegs vorliegen, nicht zugegeben werden darf.

Es fragt sich noch, wo sich während der Zeit der israeli-

tischen Dienstbarkeit die ägyptischen Herrscher im Lande Gosen oder in der Nähe desselben aufgehalten haben, denn daß es der Fall gewesen sein muß, fordert die ganze mosaische Erzählung. Es ist nach ihr nicht wohl denkbar, daß sie in Memphis oder gar in Theben immer residirt haben können. Von der zweiten oder philistäischen Dynastie der Hyksos oder Sâsu, unter welchen die Bedrückung der Israeliten, wie oben gezeigt worden, begonnen haben muß, ist es selbstverständlich, daß sie in dem nordöstlichen Theile Aegyptens, in der Nähe ihrer eigentlichen Heimath, ihren Wohnsitz gehabt haben. In einem hieratischen Papyrus des britannischen Museums zu London, Brugsch p. 78, wird gemeldet, daß der König Raseqenen oder Tâuaâqân, der letzte der 16. diospolitischen Dynastie, nur ein Hâq, das ist Fürst, von Oberägypten gewesen sei, daß die Aâ-tu (die Aad oder Amalekiter) die Festung Heliopolis besetzt hatten, ihr Oberherr, Apepj-as, zu Hâ-uar (Avaris?) saß, dem ganz Unterägypten tributär gewesen und er allein den Gott Sutech (Typhon) verehrt habe. Dies wird durch eine Inschrift auf einer zu Tanis aufgefundenen zerbrochenen Bildsäule Ramses II. bestätigt, in welcher der Name Apepj oder Apepi II. neben dem des Götzen Sutech vorkommt, Brugsch p. 79. Derselbe bringt, p. 80 fg., eine Inschrift bei, aus welcher erhellt, daß Aahmes oder Amosis die Festung Hâ-uar, welche ich nicht für Avaris, sondern für Tanis halte, zu Wasser und zu Lande belagert und erobert, dann auch Sâruhân (Saruhen in Kanaan, zum Stamme Simeon gehörig, Jos. 19, 6) eingenommen habe. Daraus folgt, daß, wie Amosis der 1. König der 18. Dynastie, so alle seine Nachfolger, welche, wie schon oben von Tothmosis III. gemeldet worden, sich in Gosen, namentlich in Zâru oder Pithom, oft längere Zeit aufgehalten haben, sowohl wegen ihrer vielen Expeditionen nach Syrien, als auch zur Beaufsichtigung der Festungsbauten, welche sie in Gosen ausführen ließen. Sicher war ihr Hauptsitz in diesem Lande in der uralten, von Manetho schon unter dem 1. König der 2. Dy-

nastie (nach Brugsch um 4200, nach Bunsen 3430 v. Chr.) genannten Stadt Bâst oder Bâsti, gewöhnlich Bubastis, jetzt Tel-Bast, nahe bei Pithom, nach Herodot III. 59 f. einer der 6 Hauptcultusörter in Unterägypten, wo die katzenköpfige Göttin Bâst oder Pacht (Bunsen I. 468 ff.) verehrt wurde, und später (979—830) die Residenz der 22. Dynastie war. In der Nähe dieser Stadt war es, wo die Königin Hatasu oder Ramâakâ Misphra den Knaben Moses im Schilfe des Nil fand, ihn erretten und erziehen ließ. Von hier aus besuchte Moses sein bei dem Bau von Pithom hart gedrücktes Volk, erschlug im Eifer für dasselbe einen Aegypter, und vom Undank verrathen, mußte er, als er etwa einige 30 Jahre alt war, 2 Mos. 2, 11, um 1534 v. Chr. vor dem Zorne Tothmosis' III. nach Midian, welches damals den südlichen Theil der Sinaihalbinsel in sich begriff, entweichen. Aus mehreren Stellen des Exodus ist zu erkennen, daß Moses lange Zeit in diesem Asyle lebte; 2 Mos. 2, 23 heißt es: „Innerhalb vieler Tage, d. h. langer Zeit, geschah es, daß der König (worunter nur Tothmosis III. verstanden werden kann) in Aegypten starb". 2 Mos. 4, 19 sprach der Herr: „Alle die Leute sind todt, die dir nach dem Leben standen", wobei man nicht allein an den genannten Pharao, sondern auch an seine Nachfolger Amenophis II., Tothmosis IV. und alle die Großen des Reiches denken muß, welche um jenen Todtschlag gewußt hatten, so daß er unter der langen Regierung Amenophis' III. ganz vergessen war. Auch sprach ja Moses, 2 Mos. 5, 18, nachdem sein Schwiegervater Reguel gestorben war, zu seinem Schwager Jethro, er wolle nach Aegypten ziehen, um zu sehen, ob seine Brüder noch lebten, von welchen er also lange keine Kunde erhalten haben konnte, ein sicherer Beweis auch dafür, daß zwischen Midian und Aegypten ein Verkehr nicht stattfand, sich also die ägyptische Macht nur auf den nördlich des Wadi Feiran gelegenen westlichen Strich der Wüste Sur, Mefka oder Kupferland ge-

nannt, in welchem Sarbut el Chadem der Hauptort war, beschränkte. Zu Bubastis, vielleicht sogar in Pithom oder Raemses, fand Moses, als er 1484 v. Chr. nach Aegypten zurückkehrte, den Pharao Amenophis III. und verhandelte hier, von seinem 3 Jahre älteren Bruder Aaron unterstützt, mit demselben wegen der Entlassung seines Volkes.

Nachdem ich somit das den Auszug betreffende Geographische und Historisch-Chronologische im Allgemeinen hinlänglich glaube besprochen und festgestellt zu haben, gehe ich nun zur näheren Darstellung des großen Ereignisses über.

Moses hatte, 2 Mos. 11, 1 ff., auf des Herrn Befehl das letzte oder 10. Strafgericht über den verstockten Pharao und sein Volk, nämlich den Tod aller Erstgeburt und darauf sofort erfolgende Austreibung und Auswanderung Israels, nicht allein diesem Volke, sondern auch am ägyptischen Hofe vorherverkündet und, 2 Mos. 12, 2, angeordnet, daß am 14. Tage des Monates, welcher, nach 2 Mos. 13, 4, Abib hieß und forthin der erste im israelitischen Jahre sein sollte, ein schon am 10. Tage des Monats auszuwählendes Lamm in jeder Familie geschlachtet, mit Salsen und ungesäuertem Brode aufgegessen werden und ein Jeder zum schleunigen Aufbruche bereit sein sollte. Daß der Befehl zur Auswahl des Passalammes schon vor dem 10. Abib gegeben wurde, läßt sicher darauf schließen, daß Moses auch schon mehrere Tage vor dem Auszuge Anordnungen traf, um möglichst das Volk in seinem uranfänglichen Stammsitze, im Lande Raemses oder Heroonpolis, zusammen zu bringen, welches ihm bei dem großen Ansehen, in welchem er, nach 2 Mos. 11, 3, stand, nicht schwer fallen konnte. Die 7 Tage, vom 14. bis 21. Abib, an welchen, 2 Mos. 12, 15—19, streng das Essen des ungesäuerten Brodes angeordnet und dem 7. Tage, neben dem 1. Passahtage, eine besondere Heiligung vindicirt wird, haben ohne Zweifel

wie Alles in der Passahfeier, einen bestimmten Bezug auf den Auszug, und welcher läge wohl näher, als die daraus zu folgernde Thatsache, daß erst am 7. Tage, mit dem Durchgange durch das rothe Meer, der Auszug und die vollendete Errettung aus der Dienstbarkeit Aegyptens erfolgte, daß es also unrichtig war, wenn man annahm, schon am 4. oder gar 3. Tage nach dem Aufbruche von Raemses sei der Meeresdurchgang geschehen. Ich werde weiter unten darauf zurückkommen, hier aber die Zeit des Aufbruches noch näher bestimmen.

Die Aegypter hatten ein Sonnenjahr von 365 Tagen, aber ihre Monate zählten nur 30 Tage, die übrigen 5 Tage schalteten sie immer im August ein, so daß die Monate um so viel fortrückend, durch ihre 3 Jahreszeiten, nämlich: Grünzeit = November bis Februar, Erntezeit = März bis Junius, und Wasserzeit = Julius bis October, sich hindurch bewegten. Der eilfte Monat hieß Epiphi oder Epip, von der froschköpfigen Göttin Apepi oder Apep (Bunsen IV. 45; Brugsch I. 28. 161); derselbe fiel zur Zeit des Auszuges um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche (20. März) in unseren März und April, der 15. Tag desselben also wohl in den Anfang des letzteren Monats. Dieses wird durch 2 Mos. 9, 31. 32 entschieden bestätigt, denn dort wird gemeldet: Das große Hagelwetter, die 7. der 10 Plagen, habe den Flachs und die Gerste geschlagen, denn die letztere habe bereits Aehren und der erstere Knoten gewonnen, aber Weizen und Spelt (nicht Roggen, wie Luther übersetzte) sei nicht geschlagen worden, weil es spät Getreide war. In Aegypten wird nämlich gleich nach der Nilüberschwemmung, in der ersten Hälfte des October, der vom Flußwasser angefeuchtete und von dem aus demselben niedergeschlagenen Schlamm gedüngte Acker bestellt und besät. Flachs und Gerste werden im 6. Monat darauf, d. h. im März, Weizen und Spelt im 7., d. h. im April, reif. Das Hagelwetter muß demnach im Februar eingetreten sein und die noch folgen-

den 3 Plagen bis in den April hinein; woraus zwar folgt, daß die Plagen in Intervallen erfolgten, aber nicht, daß dabei, wie Brugsch vermuthet, 13 Jahre, sondern höchstens 6 bis 7 Monate verflossen. Die Hebräer deuteten den ägyptischen Namen des Monats Epip um in Abib, d. i. Aehre, weil er wirklich der Aehren- oder Erntemonat in Aegypten war, und da mit ihm für das Volk Israel eine neue Aera begann, bestimmte Moses, daß er fortan der erste des Jahres sein solle. Er begann mit Neumond des März und wurde später Nisan genannt. Als nun die Israeliten am Abend des 14. Abib, durch das Passahmahl gestärkt, reisefertig auf waren, um Mitternacht vom Sohne des Pharao an bis zu dem des im Gefängnisse befindlichen Verbrechers alle Erstgebornen in Aegypten plötzlich gestorben waren, da forderte der Pharao, der also in Raemses weilte, Moses vor sich, ihm den sofortigen Aufbruch des Volkes gestattend, wozu auch die Aegypter, ohne an die Zurückforderung der dargeliehenen goldenen und silbernen Gefäße, Kleider u. s. w. zu denken, gewaltsam hindrängten —. „Also, heißt es 2 Mos. 12, 37 ff., zogen die Kinder Israel (in der „Nacht vom 14. auf 15. Abib, wahrscheinlich 5. April 1485) „von Raemses gen Sukkoth bei 600,000 Mann zu Fuß, ohne „die Kinder, und zogen auch mit ihnen eine große Menge „fremden, d. h. nichtisraelitischen Volkes, sammt Schafen, „Rindern und allerlei Vieh in großer Menge."

Das גַּם־עֵרֶב רַב, welches Luther Pöbelvolk übersetzte, ist ein Beweis dafür, daß, wie auch Brugsch, p. 221, und Lepsius zugestehen, besonders seit den Zeiten der Hyksos oder Sâsu, viele Reste verschiedener Hirtenvölker neben den Israeliten in Gosen vorhanden waren, die, weil sie gleiche Bedrückungen mit diesen erduldeten, nun die Gelegenheit wahrnahmen, um mit auszuwandern, aber wohl nicht wenig dazu beitrugen, das Volk zum Götzendienst, zur Aufsässigkeit und Widerspenstigkeit gegen Moses anzureizen und es daher um so nöthiger war, es durch langen Aufenthalt in der Wüste zu purificiren und zu erziehen.

Auch erhält 2 Mos. 12, 43—50 erst ein rechtes Verständniß, wenn man erwägt, daß, weil so viele Nichtisraeliten mit ausgezogen waren, Moses, da er sie nicht zurückweisen konnte, anordnen mußte, daß, wer von diesem fremden Volke zu Israel gehören und das Passahmahl mit halten wolle, beschnitten werden müsse, deshalb auch 2 Mos. 13, 1—16 die Einsetzung des Passahmahles und die Weihung der Erstgeburt hauptsächlich dieser Fremden wegen wiederholte. Es ist selbstverständlich, daß ein so großes, aus meilenweitem Umkreise sich erst sammelndes Heer, mit Weibern, Kindern, Greisen, vielen Viehheerden und Gepäck, auch wenn es in den letzten Stunden der Nacht schon von Raemses aufbrach, am ersten Tage nicht weiter als 4 bis 5 Stunden Weges fortrücken konnte, somit Sukkoth ostsüdöstl. von Raemses in dem flachen Wadi gesucht werden muß, durch welchen, nach Seetzen, das Nilwasser während der Ueberschwemmung zu den Bitterseen strömt. Hier war sicher eine Weidegegend der Israeliten und bezeichnet Sukkoth, d. i. Hütten, Zeltlager, einen Ort, an welchem sie gewöhnlich zu lagern pflegten, wenn sie mit ihren Heerden in der Gegend verweilten. Der Name ist rein hebräisch und kann von Aegyptern, die nicht in Zeltlagern wohnten, unmöglich herrühren. Darum kann auch der Ort, weil er nur vorübergehend zeitweilig von den auswandernden Hirtenvölkern bewohnt worden war, also mit ihnen verschwand, nicht näher bezeichnet werden.

Der nächste Weg nach Palästina von Raemses aus ging nordöstlich zwischen dem Menzaleh- und Temsah-See hindurch über Avaris, jetzt El-Arisch, dann durch der Philister Land und beträgt etwa 35 deutsche Meilen, aber, wie uns 2 Mos. 13, 17—19 belehrt, wollte der Herr nicht, daß Israel diese Straße ziehen sollte, weil er wußte, daß die Philister ihm den Durchzug mit gewaffneter Hand wehren würden und dann das an Kampf nicht gewöhnte Volk aus Furcht nach Aegypten umkehren würde, darum führte er dasselbe herum auf die Straße durch

die Wüste am Schilfmeere.*) Es war nun bis Sukkoth schon die Straße zur Wüste am Schilfmeer, zu welchem, wie ich oben erwiesen habe, die damals sich viel weiter ausbreitenden jetzigen Bitterseen, noch im vollen Zusammenhange standen, eingeschlagen.

„Also, heißt es 2 Mos. 13, 20—22 weiter, zogen sie aus „von Sukkoth und lagerten sich bei Etham, LXX Ὀθώμ, am „Eingange der Wüste"; am Tage zog der Herr in einer Wolkensäule, welche ihnen Schatten verlieh, und des Nachts in einer Feuersäule, die ihnen leuchtete, voran, um sie zu leiten. — Ich habe oben schon bemerkt, daß Etham südöstl. von Raemses oder Heroonpolis an der nordöstlichen Spitze des Schilfmeeres lag und der aus dem altägyptischen ât, Feld, und ima, hebräsch jam, Meer, zusammengesetzte Name sehr gut dessen Position am Eimgange des Wasser- und Wüstenmeeres kennzeichnete. Wie man aus 4 Mos. 33, 8 ersieht, wurde von diesem Orte, von welchem aus der Weg durch die Wüste an der Ostseite des Golfes von Sues zum Kupferlande betreten wurde, der ganze bis Mara an 18 Meilen südwärts sich erstreckende westliche Strich der Wüste Sur, die Wüste Eham genannt. Er muß daher von einiger Bedeutung gewesen sein und kann von Sukkoth höchstens 4 bis 5 Stunden südöstl. entfernt gewesen sein. Denn was Andere auch von den großen Wegstrecken fabeln, welche die Israeliten in den ersten Tagen ihres Auszuges zurückgelegt haben, ich bin überzeugt, daß ihr Heer auf den ungebahnten, sandigen oder steinigen Wegen

*) Daß Moses die Gebeine Josephs mit fortführte, wie dieser, daß es geschehen sollte, sich 1 Mos. 50, 24. 25 vom Volke eidlich geloben lassen ist ein Beweis, daß, so wie Jakob, auch dieser Erzvater nicht gewollt hat, Israel solle Aegypten als seine Heimath ansehen, daß es vielmehr durch seine Gebeine stets an die Rückkehr nach Palästina gemahnt werden solle. — Es ist auch oben schon bemerkt worden, daß 2 Mos. 12, 41. 51 nur gesagt werden soll, ganz Israel sei an einem und demselben Tage aus Aegypten zum Abzuge aufgebrochen, aber nicht, daß es an dem Aufbruchtage aus den Grenzen Aegyptens hinausgelangt, welches gar nicht möglich war.

an einem Tage höchstens 5 bis 6 Stunden oder 2½ bis 3 deutsche Meilen fortrücken konnte. Dies ist damit auch klar erwiesen, daß dieses Heer die Strecke von Ayun Musa bis Mara, jetzt Howaraquelle, nach 2 Mos. 15, 22; 4 Mos. 33, 8, in 3 Tagen zurücklegte, sich sicher in der durchaus wasserlosen Wüste nicht unnöthig aufhielt, und daß beide Localitäten, wie Tischendorf wiederholt nach dem sehr gleichmäßigen Kameelschritt gezählt hat, 15 bis 16 Stunden von einander entfernt sind, folglich die Israeliten an einem Tage 5 bis 5⅓ Stunde = 2½—2⅔ d. M. fortrückten. Ferner gelangten sie nach 2 Mos. 16, 1 gerade einen Monat nach ihrem Aufbruche von Raemses zur Wüste Sin, hatten also mit allen Umwegen und Wegkrümmungen höchstens 40 d. M. zurückgelegt, es kommt auf einen Tag nur 1⅓ M. und die Ruhetage eingerechnet, ziemlich die obige Rechnung heraus.

Statt daß das Volk, wie man in Aegypten erwartete, am 3. Tage von Etham auf der Ostseite des Schilfmeeres und, durch dieses nach Aegypten hin gedeckt, weiter ging, wandte es sich, auf des Herrn Befehl, 2 Mos. 14, 2 ff., um, d. h. nach Südwest, um auf der westlichen ägyptischen Seite des Meeres südwärts fortzuziehen. Der Herr veranlaßte dieses Umlenken in der Absicht, sein Volk entschieden vor der Verfolgung ägyptischer Machtanstrengungen sicher zu stellen, denn er wußte, daß der verstockte Pharao aus der unerwartet eingeschlagenen Wegrichtung folgern werde, Israel habe sich verirrt und müsse nun, nach Ost vom Meer und nach allen übrigen Richtungen von der Wüste umschlossen, seine sichere Beute werden. Aber er sollte erfahren, daß der Allmächtige den Seinen nicht allein durch Wüsten, sondern auch durch das Meer einen Weg bahnen könne und das Volk inne werden, daß nicht Menschenmacht, sondern der allgewaltige Arm seines Gottes ein rechter Schutz und Schirm sei.

Wenn man angenommen hat, das Volk habe den Weg von Etham bis Pihachiroth, jetzt Abschrud, 2 M. nordwestl.

von Sues, am 3. Tage zurückgelegt, d. h. mit den Wegkrümmungen mehr als 9 d. M. oder 18 Kameelstunden, so ist solches nicht allein schon nach dem oben Erörterten unzulässig, sondern wird auch aus 2 Mos. 14, 5 f. sich widerlegen lassen. Denn dort wird gesagt: „Und als es dem Könige in Aegypten „angesagt wurde, daß das Volk entflohen wäre, da änderte sich „seine und seiner Diener Gesinnung gegen das Volk und sprachen: Wie haben wir doch Solches thun können, daß wir Israel aus der Dienstbarkeit entließen?" Moses hatte immer, 2 Mos. 5, 3; 8, 23. 24, verlangt und Pharao endlich auch nothgedrungen nur gestattet, daß das Volk 3 Tagreisen weit in die Wüste ziehen solle, um dort seinem Gotte zu opfern und dann umzukehren; eine völlige Auswanderung zu gestatten, lag also durchaus nicht in der Absicht der ägyptischen Machthaber. Der König ließ daher das Volk von Raemses aus auf seinem Marsche beobachten, weil er, wie aus 2 Mos. 8, 24 erhellt, den wohlgegründeten Verdacht hegte, es werde, einmal entlassen, weiter ziehen und nicht wieder zurückkehren. Als es am 3. Tage von Etham nach Südwest umwandte, konnte um so weniger schon auf die Absicht zu entweichen geschlossen werden, als es sich mit dieser Wendung nicht von Aegypten entfernte, sondern sich demselben näherte, von dort leicht erreicht werden und vom Meerbusen nach Ost, in die Wüste Sur zu entweichen gehindert, nicht mehr, wie man glaubte, der Macht des Königs sich entziehen wolle und könne. Da es aber, statt nach dem 3. Tagmarsche liegen zu bleiben und Veranstaltungen zu dem vorgegebenen Opferfeste zu machen, südwärts weiter zog, ward es erst deutlich, daß das Opferfest, 2 Mos. 8, 22, nur ein Vorwand gewesen und wirklich die Absicht sich herausstellte, aus Aegypten zu entweichen. Sobald dieses also dem Pharao angezeigt wurde, welches selbstredend nicht vor dem 4. Tage nach dem Aufbruche des Volkes geschehen konnte, da mußten er und die Seinen wohl staunen, daß sie sich so leichtgläubig hatten täuschen lassen und um so mehr entschlossen

sein, den Entweichenden nachzujagen, um sie mit Gewalt zurück zu führen, als sie sich durch die eingeschlagene Wegrichtung die Flucht aus Aegypten, wie es schien, unmöglich gemacht hatten. Da nahm, 2 Mos. 14, 6—9, der Pharao Amenophis III. 600 auserlesene, seine Leibwache bildende Streitwagen und was sonst von solchen Wagen im nächsten Bereich war, die Hauptleute seines Heeres, die sammt ihrem Gefolge beritten waren, jagte vom Morgen des 5. Tages von Raemses aus dem Volke nach und legte die 9 Meilen bis Pihachiroth bis gegen Abend des 6. Tages zurück.

Wir müssen nun die Lagerung der Israeliten, in welcher sie von den Aegyptern angetroffen wurden, näher betrachten. Sie befand sich vor, d. h. östlich, von Pihachiroth in der Sandebene, die sich etwa 2 Stunden weit bis zum Meerbusen, auf dessen Ostseite Baal Zephon gegenüber lag, ausdehnt und nordwärts noch etwas weiter bis Migdol hinzieht. Der Name פִּי־הַחִירֹת, d. h. Mund der Höhlen oder Hohlwege, woraus das jetzige Abschrud entstand, ist bezeichnend für die Lage des Ortes an einer Felsenschlucht am Ostabfalle des von Gebirgen Atakah und Mokattem, zwischen der Meerniederung und dem Nilthale, bis zum Wadi Tumilat und Schoaib sich nordwärts ausbreitenden, felsigen, fast ganz wasserleeren Wüstenplateau. Es liefen alle Straßen von Memphis, Babylon (Alt-Kairo), Heliopolis, Belbeis, Bubastis u. s. w. nach Ost zum Meere hier zusammen, daher sein altägyptischer, in Pihachiroth hebräisirter Name Pi-ha-cheir-uot, d. h. der Anfang der Wegescheidung.*) Die Straßen laufen hier aus dem natürlichen Grunde

*) P, Pi altägyptischer Artikel, ha, Anfang, Haupt, cheir, Straße, uot, scheiden, trennen. Wenn Jablonsky Pihachiroth durch „schilfbewachsener Ort" übersetzen will, so ist das offenbar unrichtig, denn wie käme Schilf, welches altägyptisch sar, schar heißt, auf der Felsenhöhe, wo kein stehendes Gewässer, sondern nur ein Brunnen vorhanden, fort? Daß Kalaat oder Schloß Abschrud erst Ende des 16. Jahrhunderts n. Chr. erbaut ward, beweist nichts gegen das höhere Alter des Ortes, welcher in

zusammen, weil auf der 23 bis 24 Stunden sich ausbreitenden Hochebene fast hier allein ein Brunnen mit für Kameele trinkbarem Wasser vorhanden ist, zu dessen Schutze Ende des 16. Jahrhunderts das jetzt verfallene Schloß Adschrud erbaut oder erneuert wurde. Migdol, zwischen welchem und dem Meere, Baal Zephon gegenüber, das Volk lagerte, war die nordwärts von Adschrud nach Ost zum Schilfmeere wie ein Vorgebirge vorspringende Ecke des Wüstenplateaus; dies besagt auch der altägyptische Name Mhit-ôl, d. h. Nordhöhe, von mahet, mehet, mhit, Norden, und ôl, Höhe, welches die Hebräer in Migdol, d. h. Thurm, umlauteten. Sonach ist am wenigsten an die Stadt Migdol, Magdolum, bei Daphnä oder Tachpanches, welche an 14 d. M. nordwärts von Adschrud lag, zu denken. So waren die Israeliten wirklich nach Süd von der 2 bis 3 Stunden bis zum Felsengebirge Ataka sich erstreckenden wasserleeren Sandwüste, nach West und Nord von den Höhen des eben so unwirthbaren weiten Wüstenplateaus und nach Ost und Südost vom Meere umschlossen; kein Ausweg schien sich darzubieten. Als sie daher, 2 Mos. 14, 10—12, gegen Abend des 6. Tages ihrer Wanderung das ägyptische Heer um das Vorgebirge herumkommen und gegen sich heranrücken sahen, hielten sie sich für verloren, machten Moses heftige Vorwürfe, daß er sie gegen ihre Vorstellungen aus Aegypten geführt, da es ihnen doch besser gewesen, dort in der Dienstbarkeit, als hier in der Wüste umzukommen.

Moses suchte, — 2 Mos. 14, 13. 14, das Volk, das, nach 13, 8, gerüstet aus Aegypten zog, nicht ohne Erfolg zu bewegen, dem anrückenden Feinde Stand zu halten und den

---

einer für den Verkehr dieser Gegenden so wichtigen Position liegt, daß er immer von Bedeutung sein mußte. Mehemed Ali hatte es wieder restauriren und mit Garnison versehen lassen, welche letztere jedoch ihr Trinkwasser aus Ayun Musa beziehen muß, weil das im Brunnen am Orte bitter ist.

Kampf mit demseben zu wagen, indem er versicherte, der Herr werde für sie streiten und die Widersacher vernichten. Aber der Herr wollte nicht, daß das Volk in den Wahn gerathe, sich durch eigene Hand und Waffen errettet zu haben, 2 Mos. 14, 15—18, daher befahl er, Moses solle das Volk zum Meere hin aufbrechen lassen und seinen Stab über dieses ausrecken, — worauf es sich theilen und einen Durchgang eröffnen würde, dem Volke zur Errettung, den Feinden aber zum Verderben. Sobald sich hierauf das israelitische Heer zum Meere hinbewegte und die Nacht hereinbrach, da erhob sich, V. 19. 20, der Engel des Herrn in der Wolkensäule, welche bisher dem Zuge vorangegangen war, und trat hinter denselben, die Aegypter und Israeliten scheidend, so daß sie, jenen die finstere Seite zukehrend, die Dunkelheit der Nacht noch mehr verdichtete und die Bewegungen der Fliehenden verbarg, diesen aber die feurige zuwandte und ihnen den Weg durch das Meer beleuchtete. Denn als Moses, V. 21. 22, seinen Stab über die Gewässer ausstreckte, ließ der Herr durch einen starken Ostwind die ganze Nacht das Meer hinwegfahren, daß die Israeliten hinein und auf dem Trockenen hindurch gingen, das Wasser ihnen auf beiden Seiten als eine Mauer diente, so daß sie nicht umgangen werden konnten, nicht, als hätte sich, wie es oft mißverständlich dargestellt wurde, das Wasser wie Mauern auf beiden Seiten aufgethürmt. Die Aegypter, in der von der Wolkensäule ihnen noch mehr verdunkelten Nacht, gingen, V. 23, in der hitzigen Verfolgung wenig Vorsicht gebrauchend, in das Meer, weil sie den Boden trocken fanden, unvermerkt hinein bis zu dessen Mitte, welche sie, nach V. 24, um den Anfang der Morgenwache*) erreichten. Als sie nun bei anbrechender

*) Die Israeliteu theilten die vom Unter- bis zum Aufgang der Sonne dauernde Nachtzeit in 3 Wachen: Anfangs- oder erste, Mittel- und Morgenwache; die letztere währte damals, um die Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche, von circa 2 bis 6 Uhr Morgens.

Dämmerung bemerkten, in welcher gefährlichen Lage sie sich befanden, in Schrecken geriethen und umkehren wollten, kamen sie in Verwirrung, V. 25, fuhren in der Hast mit ihren Wagen in einander, stießen sich die Räder ab, stürzten um und dadurch, sowie durch den von dem wieder andringenden Wasser immer locker werdenden Sandboden am schnellen Fortkommen gehindert, wurden sie, V. 26—28, von der heranwogenden Fluth übereilt und, indem sie derselben in der Verwirrung und Angst entgegenflohen, alle ohne Ausnahme ersäuft, nachdem die Israeliten bei Baal Zephon schon das trockene Gestade erreicht hatten. So ging Amenophis oder Amen-hotep III. mit seinem ganzen Heere in der Frühe des 7. Tages nach dem Aufbruche der Israeliten von Raemses, am 21. Tage des Monats Abib, oder nach meiner Annahme am 12. April 1485 unter und die Israeliten sahen am Morgen, s. V. 30, die todten Aegypter an den Strand treiben. Wenn es auch am wahrscheinlichsten ist, daß das Volk nach einem angstvollen Nachtmarsche den folgenden Tag, den letzten des Passah, bei Baal Zephon verblieb, um sich seiner Rettung zu freuen, so haben es doch Manche noch an dem Tage bis zu den Moses-Quellen (Ayun Musa), 5 Stunden weiter, ziehen lassen, bei welchem letzteren Orte alle Darstellungen des Auszuges zusammentreffen, weil derselbe durchaus nicht vermieden werden kann, wenn die Straße nach dem Sinai eingeschlagen wird.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Durchgang durch den Golf von Sues an derselben Stelle erfolgte, wo noch jetzt, etwa ½ Stunde nördlich von jener Stadt und 400 Schritte von der Mündung des alten Kanales der Ptolemäer bei Arsinoe, sich die bei der Ebbe zu passirende Furth befindet, welche jetzt etwa ⅙, zur Fluthzeit über ¼ Meile breit wird, damals aber, nach Allem zu schließen, gewiß doppelt so breit war, Ritter, Asien XVI. 813 f. Daß die Passage durch diese Furth auch heute noch, besonders bei starkem Südwinde, gefährlich werden kann, wird man bei Tischendorf, Aus dem h. Lande,

S. 20 f., ersehen. Denn dort wird erzählt, daß bei wachsender Fluth Kameele schon bis an die Köpfe im Wasser standen und nur durch die Kühnheit eines arabischen Burschen aus der Gefahr zu ersaufen gerettet wurden. Ueberhaupt kann die Stelle zur Fluthzeit nur mit Booten passirt werden. Wenn also jetzt das Wasser hier noch über 10 Fuß Tiefe erreichen kann, so betrug dieselbe vor 3350 Jahren, wo der Golf viel breiter war, gewiß mehr als das Doppelte, so daß das Wunder des Durchzuges der Kinder Israel nicht verringert wird, wenn man es auch weit nördlicher sich ereignen läßt, als z. B. K. v. Raumer u. A. es zugeben wollen. Denn Wunder, welche die h. Schrift deutlich bezeugt, hinwegerklären zu wollen, bin ich weit entfernt, weil es ein Wagniß involvirt, das sich an dem Unternehmer so oder so bitter rächt, wie dafür uns Stickel a. a. O., S. 396 f., ein eclatantes Beispiel aufstellt, indem er denselben Moses, welchen er wegen seiner höchst weisen kräftigen Führung des Volkes Gottes als ein sichtbar auserwähltes Rüstzeug der göttlichen Vorsehung preist, auf denselben Seiten beschuldigt, ein von ihm selber aufgestelltes Signalfeuer, welches er beliebig vor oder hinter dem Zuge postirte, und die davon aufsteigenden dichten Rauchwirbel doch 2 Mos. 13, 21. 22. 14, 19. 20 u. a. O. als eine Wolken- und Feuersäule dargestellt zu haben, in welcher sich die unmittelbare Leitung und Führung Gottes seinem Volke sichtbar und wunderbar offenbarte. Hätte Moses ein von ihm selber aufgestelltes, stark rauchendes, transportables Signalfeuer, dessen Beschaffenheit man sich schwer vorstellen kann, als ein göttliches Wunderzeichen darstellen können, wo bliebe da seine Wahrhaftigkeit und was wäre da noch von seiner göttlichen Berufung und Sendung zu halten?

Es wird hieraus zu ersehen sein, wie Vieles ich noch in den früheren Darstellungen des Auszuges hätte einer ernsten Kritik unterziehen können, wenn es der Raum gestattet hätte; ich will mich jedoch wegen dieser Behauptung mit einer geo-

graphischen Berichtigung rechtfertigen. Stickel sagt a. a. O. S. 367: „Das glücklich (durchs Meer) hindurchgegangene Gottesvolk wurde jenseits von einer offenen, zum Lagern gut geeigneten Ebene aufgenommen, wo es in dem Brunnen Mabuk und allenthalben gutes Wasser fand, wenn einige Fuß tief gegraben wurde." Die Ebene war wohl da, aber Burkhardt, Reisen in Syrien II. 748, den er citirt, kann er nicht nachgelesen haben, denn dort hätte er gefunden, daß die Brunnen Mabuk, in deren nächster Umgebung das Nachgraben ein trinkbares Wasser finden läßt, wenigstens 12 Stunden, d. h. 2 Tagreisen des israelitischen Heeres, von der Stelle, wo es den Golf passirte, noch südsüdöstl. entfernt sind, so wie er auch aus allen sonstigen Berichten, z. B. bei Ritter XIV. 185, wissen konnte, daß, außer den 5 Stunden von Baal Zephon entfernten Quellen Ain Nahab und Ayun Musa, in der ganzen umliegenden Wüste kein trinkbares Wasser gefunden wird, sondern von daher sogar nach Sues und nach Adschrud geholt werden muß.

Bin ich auch von der Anmaßung weit entfernt, in diesen Blättern überall das Richtige ermittelt und dargestellt zu haben, so darf ich doch hoffen, sachkundige, unbefangene Richter werden anerkennen, daß ich mir die Arbeit nicht leicht gemacht, sondern redlich geforscht habe und ernstlich bemüht gewesen bin, die Forderungen der Wissenschaft mit der schuldigen Ehrfurcht gegen die heilige Schrift zu vereinbaren, wohl auch in den Hauptgegenständen dem Richtigen näher gerückt sein möchte, als Manche, die sich vor mir auf dieses schwierige Gebiet der biblischen Geschichte wagten. Sollte ich auch nur redlichen Forschern Veranlassung gegeben haben, noch gründlicher und weiter auf den vorliegenden wichtigen Gegenstand einzugehen und ihn klarer ans Licht zu stellen, so wird mir das ein schöner Lohn meiner Bemühungen sein.

Soli sit Deo gloria!

III.

Jahresberichte und Kritiken.

Das Evangelium des heiligen Johannes, erläutert von E. W. Hengstenberg. Bd. 1 und 2. 420 und 384 S. Berlin bei G. Schlawitz, 1861 und 1862.

Der Verfasser ist dem Zuge des Herzens, der ihn zu diesem Werke antrieb, um so mehr gefolgt, als die vorhandene exegetische Literatur in Bezug auf Erbauung unseres allerheiligsten Glaubens vieles zu wünschen übrig läßt. Die Schuld, weshalb unsere Pastoren in den exegetischen Studien mehr zurückbleiben als mit dem Wesen unserer Kirche und dem Ernst der Zeit verträglich ist, liegt zum Theil an der Beschaffenheit der vorhandenen Commentare. Pastoren, von der Schwere ihres Amtes gedrückt, können neben ihrem Amte Exegese nicht treiben, aber man kann fordern, daß sie die Schrift nur nach gründlicher Vorbereitung auslegen. Viele der jetzt gangbaren exegetischen Werke aber beeinträchtigen die Stimmung, aus der die Predigt hervorwachsen soll. Diesem Bedürfniß genügt der Commentar von Lücke, welchem dies Werk an die Seite treten soll, weil er einer Uebergangstheologie angehört, nicht. Es fehlt der entschiedene Glaube an die Schrift als Gottes Wort, der Kampf mit dem Zweifel macht sich breit und stört bei dem Leser die andächtige Hingebung, die Zugeständnisse sind bedenklich, oft erhält die gläubige Auslegung nur ein geringes Mehr, das Gewirr der Meinungen lenkt vom Texte ab und thut dem stillen Sinne Abbruch. Die Pastoren benutzen daher das Starke'sche und Berleburger Bibelwerk, und so wird eine Kluft zwi-

schen der Theologie der Pastoren und dem Stande der Wissenschaft befestigt. Der Verfasser des vorliegenden Werkes ist sich seiner Schwachheit bewußt, hat aber durch Gottes Gnade versucht sich in das Evangelium Johannes gleichsam einzubohren und aus dem Gebiete des bloßen Meinens herauszukommen. Was die Beziehung des Evang. auf das A. T. anlangt, hat H. für unsere Zeit leisten wollen, was Lampe († 1729), dessen Commentar noch immer das Grundbuch für die Auslegung des Evang. Johannes ist, für seine Zeit geleistet hat.

Nachdem H. obige Gedanken in der Einleitung ausgesprochen hat, geht er zu der Erlärung des Abschnittes 1, 1—18 über. Er überblickt zuerst den Gedankengang S. 1—6, giebt dann eine Erörterung über den Logos —17, woran sich die eigentliche Erklärung Vers für Vers anschließt —63. Nach H. ist im Einklange mit dem 20, 31 bezeichneten Zwecke des Evang. das Hauptaugenmerk des Anfangs auf die Hoheit der Person Jesu gerichtet, damit der Leser mit dem Bewußtsein an das Folgende herantrete: „Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land!" Der Anfang giebt nicht, wie Olsh. will, eine Geschichte des Logos in den verschiedenen sich steigernden Offenbarungsformen. V. 4 redet zunächst nicht von Solchem, was das Wort factisch gewährt, sondern bezeichnet den Logos als den alleinigen Quell des Lebens und des Lichtes, der Seligkeit und des Heils, und V. 5 sagt, daß mit der Erscheinung des Wortes im Fleische das Licht in die Finsterniß des menschlichen Daseins hineinschien. Indem H. damit der weitverbreiteten Ansicht, V. 1—5 gehe ausschließlich auf die Geschichte des Wortes vor der Menschwerdung, entgegentritt, beruft er sich gegen Calvin, welcher V. 4 auf das natürliche, und gegen Frommann, der unter ζωή das Leben versteht, das der Logos der organischen, wie der anorganischen Natur spendet, welches sich in Beziehung auf die Menschheit als Licht, Vernunft verhalte, darauf, daß nach Johanneischem Sprachgebrauch ζωή ewiges Leben, und Licht Heil bedeute, und daß man daher nicht einsehe, wie Leben in obigem Sinne Licht der Menschen genannt werden könne. Ferner macht H. gegen Bengel geltend, daß die Ergänzung zu V. 4: in der Zeit vor dem Fall, und die Beziehung von V. 5 auf die Zeit vor dem Fall wegen Mangel an bestimmter Abgrenzung unberechtigt sei (Luther, Quesnel, Bengel). Deshalb werde man zu der Annahme gedrängt, der Grundriß hier werde im Folgenden ausgeführt. V. 4 soll seine Ausführung in V. 12, ebenso V. 5 in V. 10 und V. 11 haben. Das Präs. φαίνει beweist schon, daß nicht

von rein Vergangenem (de Wette) die Rede ist, das Licht scheint vielmehr seit der Menschwerdung (erst von da an wegen V. 17) immerfort. Auch V. 4 redet nicht von dem Vergangenen, sondern von dem, was der Logos an sich war ohne Rücksicht darauf, ob aus diesem Quell geschöpft wurde, und so soll denn von einem Scheinen des Lichtes in der Finsterniß des Heidenthums nicht die Rede sein, ja auch nicht von einer vorchristlichen Wirksamkeit des Logos in Israel.

Demnach enthält V. 1—5 die Geschichte des Wortes, wie es vor aller Creatur bei Gott und Gott war, wie der Quell des Lichtes und Lebens in ihm war und sich kund gab, V. 6—13 die weitere Ausführung, die Ankündigung durch den Täufer, V. 6—8 die persönliche Erscheinung, V. 9 wie das Licht bei denen, die es annahmen, sich als solches bewährte und ihnen die Gotteskindschaft gab.

Nach dieser Uebersicht beginnt H. den Abschnitt über den Logos mit dem Hinweis darauf, daß, was die Lehre selbst betrifft, nicht ihren bloßen Ausdruck, das N. T. in unmittelbarem Zusammenhange mit den kanonischen Büchern des A. B. steht. Der Fall, wo wir auf ein Mittelglied, apokryphische und überhaupt außerkanonische Schriften zurückgehen müßten, findet nicht statt.. Den Anknüpfungspunkt für die Lehre vom λόγος bildet der Engel Gottes oder Jehova's, der gottgleiche Offenbarer Gottes und die Prov. 3, 22 ff. hypostatisch gedachte Weisheit, wovon dasselbe gilt. Der Name Logos wird dann so erklärt: „In der Geschichte der Schöpfung wird das Hervortreten Gottes nach außen, sein schöpferisches Wirken als Sprechen bezeichnet. Auf Grund davon wird der, welcher jedes Wirken Gottes nach außen vermittelt als das persönliche Wort bezeichnet, dessen Alles, was sonst Wort Gottes genannt wird, nur ein einzelnes Fragment ist."

Wenden wir uns, ehe wir zu der eigentlichen Exegese einige Bemerkungen machen, zur Kritik dieser beiden Abschnitte.

In einem Werke, welches das Evangelium Joh. in mehreren Bänden erklärt, ist die vorgeführte Angabe des Gedankenganges dieses überaus wichtigen Abschnittes nur dürftig zu nennen, abgesehen davon, daß sie viel überflüssige Worte macht und mehr gruppirt als in die Gedankenarbeit des Apostels einführt. Der Leser ist daher genöthigt, sich den genaueren Gedankenzusammenhang aus den 50 Seiten herauszuarbeiten, worin diese 18 Verse erklärt werden, wozu ein Pastor wahrlich nicht immer Zeit haben dürfte. Für einen exe-

tisch gebildeten Mann ist oft eine klare, scharfe Angabe des Gedankeninhaltes genügend, um den Exegeten zu verstehen, und nur hier und da wird er nothgedrungen die Begründung des des Autors nöthig haben. Aber selbst für den, welcher Zeit hat die Erklärüng nachzulesen, wird eine solche Angabe des Gedankenganges sehr willkommen sein, sie fehlt jedoch leider den meisten Commentaren. Sodann ist es uns aufgefallen, daß der Prolog nicht lebendiger in seinem Zusammenhange mit dem 20, 31 ausgesprochenen Zwecke des Evgl. erfaßt ist. Danach ist es die Absicht Joh., historisch nachzuweisen, daß der historische Christus ewiger Gott sei in dem τρόπος ὑπάρξεως des Sohnes, damit dadurch seligmachender Glaube gewirkt werde. Darum schließt er das öffentliche Leben, Wirken und Offenbarmachen des Herrn mit dieser Zweckangabe (was noch folgt hat privatere Beziehung). Damit der Leser aber nicht nur wisse, weshalb er gelesen, sondern auch, warum er anfange, legt Joh. obigen Gedankengehalt im Prologe bekenntnißmäßig und in vorzugsweise weihevoller Rede auseinander.

Der Sohn Gottes ist der Logos, ewig, und von Ewigkeit her in lebendigem Lebensverkehr mit dem Vater, der alle Dinge durch sein Wort geschaffen hat. Aber zwischen dem Vater und jenem Schöpfungsworte Gen. 1. steht noch ein ewiges Wort in der Mitte, das Medium aller Offenbarung Gottes in der materiellen und sittlichen Welt. Auch nicht Eines ist, das nicht aus ihm seinen Ursprung geschöpft hätte und er ist darum der Quell des Lebens in jeder Beziehung, auch des höchsten, welches im Menschen wohnt und wohnen kann, und das in der Perception der göttlichen ἀλήϑεια (des Lichtes) ursächlich beruht, ein Geschöpf vom Schöpfer des Alls ist (vrgl. 20, 31: „auf daß sie durch den Glauben das Leben haben in seinem Namen"). Seit Anbeginn der Welt scheint dies Licht in der Welt, d. h. offenbart der Logos die göttliche ἀλήϑεια, aber sie ließ sich von seinen Strahlen nicht durchdringen, blieb in der Finsterniß, hatte nicht das aus der göttlichen Wahrheit des Evangeliums stammende Leben, sondern den Tod, welchen die Thorheit bringt. In diesem tragischen Gegensatze ist auch das Verhältniß des Logos nach seiner Fleischwerdung mitbegriffen und er ist zu gewaltig, als daß der Apostel von ihm scheiden könnte, ohne ihn noch schärfer zu markiren. Er läßt das wahrhaftige Licht in Gegensatz treten zu dem von Gott gesendeten Zeugen des Lichtes (V. 6 u. 7). Schon dieser war bestimmt die Annahme des Lichtes oder den Glauben an den historischen Christus als Sohn Gottes, welcher Spender des

ewigen Lebens ist, dadurch, daß er das Licht oder die Wahrheit des Evangeliums mittheilt, zu wirken. Aber weder er noch das Licht selbst vermochte dies. Es war in der Welt vorhanden das Licht, welches alle Menschen, welche in sie hineinkommen erleuchtet, und doch blieb sie dunkel. Welch ein Gegensatz! Der Schöpfer kam zu seiner Creatur, aber sie jubelte ihm nicht entgegen und sie erkannte ihn nicht, ja noch mehr, Israel, das er sich vor allen Völkern erwählt hat, nahm ihn nicht an. Diejenigen aber, welche ihn annahmen, traten dadurch in ein neues Verhältniß zu Gott, wurden seine Kinder oder erhielten das ewige Leben von ihm. (Vgl. 20, 31: „daß ihr glaubet, Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen." — Dieser Zweck ward verwirklicht und ist daher immerfort zu erfüllen, wenn anders die Menschen Gottes Kinder oder „selig" werden sollen.) Sie sind durch Perception der ἀλήθεια, der Wahrheit des Evangeliums in Gegensatz zu denen getreten, welche nur einen irdischen Vater haben und somit nicht dem ewigen Leben, sondern dem Tode angehören.

Wir brechen hier mit V. 14 unsere Darlegung, worin wir vielfach von H. abweichen, ab. Sie soll nur andeuten, wie wir uns die Beziehung von 20, 31 zum Prologe denken, und wie wir ungefähr durch Angabe eines Gedankenganges in die Gedankenarbeit des Apostels eingeführt zu werden wünschten. — Was nun weiter den Abschnitt über den Logos betrifft, so halten wir es allerdings für möglich die Auffassung, der Engel des Herrn im A. T. sei der gottgleiche Offenbarer Gottes, zu vertheidigen, aber schwerlich werden die Seite 7 u. 8 angeführten Bibelstellen für den überzeugende Kraft haben, der H's. Abhandlung, Christologie, 2. Aufl. 3, 29 ff. nicht kennt, und worauf nicht einmal verwiesen ist. Dies wird um so mehr der Fall sein, als einige alttestamentliche Stellen arg gemißhandelt sind. Wenn 2 Mos. 23, 21 Gott von dem Engel sagt: Mein Name ist in ihm, soll der Sinn sein: Mein Wesen in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bezeugung. Wie stimmt damit aber der Ausspruch S. 44. „Der Name ist in der Schrift die Zusammenfassung der Thaten. Daß Christus einen Namen hat — weist darauf hin — daß er in Thaten der Macht und Liebe sein Wesen kundgiebt ꝛc.? Hier soll also der Name die Offenbarung des Wesens, dort das Wesen selbst in seiner Offenbarung bezeichnen, darunter dürfte aber ein großer Unterschied sein. Mehr als daß in dem Engel die Heiligkeit Gottes offenbar sein werde, will 2 Mos. 23

21 gewiß nicht sagen. Sollte nicht auch das Wort: Siehe ich sende einen Engel vor dir her, dich zu behüten auf dem Wege, an die neutestamentlichen Worte erinnern: Sind sie nicht allzumal dienstbare Geister ꝛc. und somit auf die Klasse geschaffener Engel hinweisen? Ferner Jos. 5, 14 soll der Engel deshalb Fürst des Heeres Jehova's genannt sein, weil er gottgleiche Majestät und Herrlichkeit habe. Dies soll 1) daraus folgen, daß er V. 15 Josua befiehlt die Schuhe auszuziehen, als ob da nicht heilige Stätte wäre, wo Gott durch einen Engel zu einem Menschen redet; 2) daraus, daß der Engel 6, 2 Jehova genannt werde, aber es steht dort einfach Jehova sprach, wie ist nicht gesagt. Ferner Jes. 63, 9 soll der Engel des Angesichtes den Engel, in welchem Gott selbst erscheint, im Gegensatz gegen die niederen erschaffenen bezeichnen. Endlich, um nur noch Eins zu erwähnen, muß man nothwendig die gewaltsame Auslegung von Sach. 11 in der Christologie kennen, um nur die Behauptung, es werde eine persönliche Erscheinung des Engels des Herrn inmitten seines Volkes der das Hirtenamt unter ihm unternehmen werde, angekündigt, überhaupt zu verstehen. — Was nun weiter die Lehre von der Weisheit betrifft, so scheint letztere Prov. 8,22ff. allerdings hypostatisch gedacht zu sein, daß sie aber Gotte gleich ihn offenbare, kann nur gewaltsam aus dieser Stelle gefolgert werden. Bis zu dieser Höhe ist die Lehre von der Weisheit auch in späterer Zeit nicht ausgebildet worden und findet sich so trotz allem Schwulst der Rede weder im Buche der Weisheit noch bei Sirach oder Philo. — Die Sache wird sich daher so stellen, daß Joh. im Anschlusse an den Engel des Herrn und an die Chokma, den hypostatischen Vermittler der Offenbarung Gottes, durch besondere Eingebung des heil. Geistes uns den Sohn Gottes als Logos verkündet. Dabei ist es dann gewiß nicht zu übersehen, wie schon für die alttestamentliche Offenbarung der Chokma eine natürliche Grundlage darin vorhanden war, daß dem Menschen der Inhalt des Schöpfungswortes nothwendig als Weisheit erscheinen muß und wie die Rabbinen von der hypostatischen Weisheit aus durch ein Philosophem zum hypostatischen Schöpfungsworte gelangten. Die göttliche Offenbarung knüpft vielfach auch an das in der Menschheit natürlich Entwickelte an, so daß also das alttestamentlich Geoffenbarte, von den Rabbinen auf einen andern Ausdruck Gebrachte und von Philo Verdrehte die Veranlassung für die neue Offenbarung wird, welche Joh. in der Lehre vom Logos bringt. Nach H. freilich wäre der In-

halt der Lehre bereits völlig im A. T. vorhanden gewesen, hätte formell einen Anknüpfungspunkt im Schöpfungsworte, und alles Andere käme so wenig in Betracht, daß es kaum der Erwähnung werth wäre.

Was ferner die eigentliche Exegese anlangt, so ist sie eine selbstständige und in sofern interessanter als diejenige, welche Alles gethan zu haben glaubt, wenn sie aus dem Gewirr der Meinungen die beste herausgesucht hat. Benutzt ist Luther, Calvin, Quesnel, Bengel, Lücke, Frommann (Johann. Lehrb.), Köstlin (Johann. Lehrb.), Meyer rc., die griechischen Väter wenig. Jedem Verse ist sodann die praktische Anwendung, welche sich zunächst ergiebt, beigefügt und rührt entweder von H. selbst her oder wird durch dankenswerthe Citate aus Luther, Joh. Arnd, der Berleb. Bibel rc. gegeben. Indessen hat sich H. hierbei unnöthig wiederholt, abgesehen davon, daß nach unserer Auffassung der Prolog auch in seiner praktischen Auslegung in lebendigere Beziehung zu 20, 31 treten muß. Zu V. 1 heißt es: Wer im Anfange war, dem gehört auch das Ende, und wer in ihm bleibt, darf sich nicht ängstigen. Er kann mit heiliger Ironie der Auflehnung des Geschaffenen gegen den zusehen, der im Anfange war rc. S. 23 zu V. 2. Wer nur diesen, der im Anfange bei Gott war, auf seiner Seite hat, kann unter allen Umständen ruhig schlafen rc. Wie armselig erscheinen die Juden, die es mit dem aufnehmen, der im Anfange bei Gott war. Sie werden Object der heiligen Ironie und fallen unter Ps. 2, 4. Wie ärmlich und lächerlich stellt sich auch der Anlauf der Heiden dar, der ohne Zweifel schon begonnen hatte, da Joh. schrieb. Gegen den, der im Anfange war, sind die Heiden nichts Anderes, wie ein Tropfen am Eimer, wie Staub der Wagschale werden sie geachtet, Jes. 40, 15 rc. S. 26 zu V. 3. Ist ohne Christum nichts geworden, was geworden ist, so kann auch nichts Gewordenes ihm oder seinem Reiche etwas anhaben. Die Furcht liebt es Ausnahmen zu machen rc. Solche Wiederholungen sind in einer Predigt nützlich, in einem Commentare wenigstens überflüssig, auch läßt sich nicht verhehlen, daß sie einen Gang der Meditation vorzeichnen, welcher der nicht allein berechtigte sein dürfte. — Die Beziehungen unseres Evangeliums auf das A. T., welche H. nachweist, sind reich und schön, sie zeigen wie der Verfasser aus dem Ganzen arbeitet, aber Bemerkungen wie Seite 52 zu V. 14: „Der Grund dieses Gebrauchs (von μονογενής) ist vielleicht in Sach. 12, 10 zu suchen, wo Christus zwar nicht geradezu der Eingeborene genannt, aber doch mit einem Eingeborenen

verglichen wird: „Und sie wehklagen über ihn wie das Wehklagen über den Einzigen und trauern über ihn, wie die Trauer über den Erstgeborenen," — grenzen an Spielerei. Ferner ist es ja richtig, wie V. 6 vgl. Mal. 3,1. 23) zeigt, daß Joh. es liebt „Beziehungen auf das A. T. in versteckter, leise andeutender Weise anzubringen, aber schwerlich hat Joh. bei V. 4 an 5 Mos. 30, 20: er ist dein Leben, gedacht. Eben weil Joh. aus dem alttestamentlichen Glaubensbewußtsein heraus in neutestamentlicher Offenbarung schreibt, sind Anklänge daran natürlich, ohne daß man berechtigt wäre, jedesmal die Beziehung auf eine bestimmte Stelle nachzuweisen oder gar wie H. darüber zu streiten, welche Stelle gemeint sei. Wenn nun H. ferner zu „voller Gnade und Wahrheit" V. 14 bemerkt: „Auch hier wird ohne Weiteres auf Christum übertragen was im A. T. von Jehova ausgesagt wird, von der in V. 18 ausgesprochenen Anschauung aus, daß jede Offenbarung und Kundgebung des Vaters durch den Sohn vermittelt sein, also der sich offenbarende Jehova des alten A. B. mit Christo identisch sein muß," — so ist abgesehen davon, ob die Beziehung auf die angeführte Stelle überhaupt gerechtfertigt ist, auch wenn אמת nicht Treue sondern Wahrheit heißt, zu entgegnen, daß Jehova Bezeichnung Gottes überhaupt ist, daß er im A. T. vielfältig vom Messias unterschieden wird, gerade da, wo sich Jehova offenbart, und Johannes somit, wenn er von Christo dasselbe, was das A. T. von Jehova, aussagt, ihn einfach in seiner göttlichen Herrlichkeit predigen will, nicht aber sagen, daß der sich offenbarende Jehova im A. B. von dem geoffenbarten zu scheiden sei. Von Christo gilt, was von Jehova, darum ist er Gott, das ist der einzig berechtigte Schluß, so richtig auch jener Satz an und für sich sein mag.

Es ist hier nicht der Ort unsere Abweichungen von H. näher zu begründen, doch mögen einige Bemerkungen hier Platz greifen. Der Grund, weshalb der Logos Schöpfer aller Dinge genannt wird, ist nicht der, seine wahre Gottheit anzuzeigen, und daß ihm Alles wegen seiner Abhängigkeit von ihm und weil er das Urbild für Alles ist, unterthan sein muß, sondern Joh. will zeigen, daß man nur vom Logos das ewige Leben haben kann, weil er der Schöpfer alles Lebens ist, weil nichts ist ohne durch ihn. Bei der Erklärung von φῶς hätte H. besser gethan vom neutestamentlichen Sprachgebrauche auszugehen, der übrigens mit dem alttestamentlichen durchaus nicht im Widerspruch steht. Nach unbefangener Prüfung von Joh. 5, 35. 8, 12. 9, 5. 12, 35. Act. 26, 18. Röm. 13, 12. Eph. 5, 9

ergiebt sich nicht die Bedeutung Heil, sondern, wie Meyer richtig hat, „göttliche ἀλήθεια", welche das Heil enthält und spendet. Es würde sonst durch ζωή schon dasselbe ausgesagt wie durch φώς, während Johannes, nachdem er den Logos das Leben genannt hat, ihn nun Licht (Schenker der göttlichen ἀλήθεια) nennt, um seinem 20, 31 ausgesprochenen Zwecke gemäß zu zeigen, daß man durch den Glauben (ὄργανον ληπτικόν der Wahrheit des Evangeliums) an den λόγος das ewige Leben und nur durch ihn haben kann. Daß Joh. V. 4 sage, Christus sei nur virtuell das Leben gewesen, ist eine starke Behauptung, denn Joh. geht offenbar, nachdem er den λόγος als die Quelle des Lebens bezeichnet hat, auf das Verhältniß über, in welchem das Leben als Licht zu den Menschen stand. Von Anfang der Welt an hat Gott allen Menschen seine beseligende Wahrheit gespendet, aber das von der Verheißungslinie sich abzweigende Heidenthum verschloß sich der Art dagegen, daß ein schroffer Gegensatz zwischen dem Verheißungsvolke und den Heiden eintreten mußte. Hier ward die heilbringende Wahrheit verkündet, aber die Heiden ließen sich in ihrer Selbstverhärtung von diesem Lichte nicht erleuchten und konnten es nicht. Aber weil sich das Menschengeschlecht durch eigne Schuld eine solche Stellung gegeben hat, bleibt es ein tragischer Gegensatz, daß das Licht von Anbeginn den Menschen schien, sie es aber nicht annahmen. Daß H. V. 5 ferner (φαίνει) das Leuchten erst von der Zeit der Menschwerdung des Logos an rechnet, wozu das Präsens in seiner Allgemeinheit doch nicht berechtigt, hat zur Folge, oder ist vielmehr Folge davon, daß H. das Judenthum und Heidenthum auf gleiche Stufe stellt: „Vorausgesetzt wird, daß die Heiden nicht minder wie Israel, vgl. Jes. 9, 1, bis zur Erscheinung des Knechtes Gottes in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen, daß sie sich im Elend befinden, wenn dies auch hier und da ein glänzendes sein mag." S. 32. vgl. auch S. 6. Dazu werden dann Stellen wie Jes. 49, 6. 60, 1—3. 19, 20 angeführt. Indessen ist nicht zu übersehen, daß diese Stellen vom verderbten Israel, welches nicht nur vom rechten messianischen Glauben, sondern auch vom Gesetze abgefallen war und darum in der Gefangenschaft schmachtete, geredet sind. Ein gläubiger Israelit gebraucht gewiß nicht dieselbe Erleuchtung wie ein Heide, um das Heil zu empfangen, und erhält darin nicht wie er etwas unbedingt Neues, also hat er Licht. Bei Jes. 49, 6 scheint es übrigens wegen V. 3 passender zu sein, unter dem Knechte Gottes den theokratischen Kern des Volkes

zu verstehen. Ferner werden den Juden jene herrlichen Ankündigungen des Messias gewiß nicht nur deshalb gegeben, damit es ihnen viele hundert Jahre später leichter werden soll, daran zu glauben, sondern damit auch sie schon durch den Glauben daran selig würden, freilich erst zu einer niederen Stufe der Seligkeit kämen. Wo man ein göttliches Leben führen kann, wo es Männer nach dem Herzen Gottes giebt, Gebete wie Ps. 51, wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Heil, Leben und Seligkeit. Wer bedenkt, wie auch in der Gefangenschaft das Volk zum größten Theil, sofern es noch treu geblieben war, nur äußerlich unter dem Gesetze stand, und wie derer, welche unter dem Joche des Gesetzes sich nach der Gnade streckten und sich der messianischen Verheißung wahrhaft trösteten, so wenige waren, den kann es nicht befremden, wenn es von Israel sowohl als den Heiden heißt: Finsterniß deckte das Erdreich und Dunkel die Völker, selbst wenn es auch einen Vorgeschmack des Heils darin gab. Daß es Heil in Israel gab, wird durch V. 17 wahrlich nicht ausgeschlossen; dieser Vers hat mit jener Anschauung vielmehr gar nichts zu thun. Er will zeigen, daß Christus herrlicher ist, als Moses, weil Israel von diesem das Gesetz, von jenem Gnade und Wahrheit erhalten habe. Moses kommt hier nach seiner Hauptaufgabe in Betracht, als Gesetzgeber, wonach er das der Gnade Entgegengesetzte gebracht hat und zugleich ein Ritual einrichtete, welches nur etwas Vorübergehendes, Abbildliches und darum nur relativ Wahres war. Es wird dadurch weder Moses noch das Ritualgesetz in allen seinen Beziehungen in absoluten Gegensatz zu Christus gesetzt, es ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß Moses auch heilbringende Verheißung gebracht hat, und daß der Ritus eine Form war, unter welcher der erlösen wollende Gott sich dem Volke nahte und im Glauben von ihm ergriffen wurde. Dabei bleibt die Ceremonie doch nur immer Bild oder Schein (vgl. auch Col. 2, 17) des Wahren, welches in ihr der Gläubige erfaßt. Dies alttestamentliche Heil verhält sich aber gegen das Heil, welches wir in dem erschienenen Christo haben, wie ein Lichtschimmer zu der hellen Sonne, und da nun jenes von diesem ausging und es Joh. auf reine Entgegenstellung ankommt, so ist es natürlich, daß das alttestamentliche Heil aus seinem Ideenkreise heraustritt und was Moses und Christus gebracht haben, einander schroff entgegengestellt wird. Daß es alttestamentliches Heil giebt, ergiebt sich aus unzähligen Vorgängen und Stellen des A. B. Um nur Eins herauszugreifen frage ich: Wie kommt es, daß, wenn Moses das

Volk entsündigt hat, Gott es als rein ansehen kann? Doch nur deshalb, weil die Erlösung auch rückwirkende Kraft hat. Es ist vor Gott dasselbe, ob der Logos den Rathschluß der Menschwerdung gefaßt hat, oder ob auch schon der geschichtliche Vollzug vorhanden ist, denn der Nichteintritt ist unmöglich, und der Wille des Sohnes gilt ihm billig für die That. Der Grund aber, weshalb das Heil nicht völliger im A. B. angeeignet werden kann, liegt in der Art, wie der Erlöserwil'e nach Gottes weisem Rathe offenbart ward; ließ diese das Zukünftige nur schwach aus seinen Hüllen zu immer größerer Klarheit hervorschimmern, so mußte auch das Glaubensbewußtsein sich danach formen, und eben diese unvollkommene Form des Glaubens, welche uns bei den alttestamentlichen Frommen entgegentritt, ist es, irren wir nicht, welche zu jener schroffen Auffassung verleitet, wonach es seligmachenden Glauben und Heil im A. B. nicht giebt. Freilich war das Gesetz im Bewußtsein der Gläubigen das vorwiegend Bestimmende, und sollte es nach dem heilsgeschichtlichen pädagogischen Zwecke Gottes sein, aber sie haben doch auch das seligmachende Wort der Verheißung. Diejenigen, welche dies leugnen, während sie doch nicht bestreiten können, daß es alttestamentliche Selige giebt, müssen zu dem schlimmen Resultate kommen, es gäbe, wenn auch nur einen niedern Grad des seligen Lebens, dennoch immerhin Heil außer dem in Christo, welches dem, wenn auch unvollkommenen Glauben zugerechnet wird. Wo es irgend etwas giebt, durch dessen Annahme der Mensch vor dem Zorne Gottes bewahrt bleibt, wodurch er aufbehalten bleibt zu der vollen Seligkeit, das ist auch Licht und Heil, mag es noch so verschleiert und verhüllt sein. Uebrigens kommt H., wie wir später zeigen werden, mit seiner eigenen Auffassung in Conflict.

Was nun weiter den folgenden Abschnitt V. 19 — 34 anlangt, so enthält er eine fein gezeichnete Charakteristik des Täufers und seiner Verhandlungen mit den abgesandten Priestern und Leviten. Die Schwierigkeit, daß nach Johannes der Täufer Christum erkannte, als sich bei der Taufe der heilige Geist auf ihn herniederließ, nach den Synoptikern aber ihn vor der Taufe bereits kannte, vgl. auch Luc. 1, 41, wird dahin gelöst, daß der Täufer Christum erst bei jener himmlischen Erscheinung mit voller Gewißheit erkannt habe. Bei dem vielen Trefflichen indessen, was dieser Abschnitt enthält, wünschten wir Stellen wie folgende, welche an Spielerei grenzen, weg: „Nicht zu übersehen ist der Anklang des Namens

Bethabara an עבר in der Verkündung des Jesaias von der Verherrlichung Peräas und Galiläas in der messianischen Zeit, zu welcher die ganze Gruppe einen historischen Commentar giebt." Vgl. auch S. 91 die Zurückführung von ἀνὴρ in V. 30: Nach mir kommt ein Mann, auf Sach. 6, 12 und 13, 7 und dann noch die Anführung der Worte P. Anton's: Eben durch diese seltsame Enuntiation, will er (Joh.) uns zur Nachfrage bringen, was das für ein Mann sei, nämlich der mit zwei Naturen einhertritt, gigas geminae substantiae." Solche Beziehungen auf das A. T. sind willkürlich, und es wäre gesund gewesen bei der Bemerkung Meyers, daß ἀνὴρ respectvollere Anrede für ἄνθρωπος sei, stehen zu bleiben. Ferner dürfte die Erklärung des μεμαρτύρηκα: „Das Perf. geht auf den Moment des Schauens zurück. Mit diesem nahm das Bezeugen seinen Anfang, indem der Täufer innerlich dazu aufgefordert und in den Stand gesetzt wurde," — als eine mißlungene zu bezeichnen sein, denn die innerliche Aufforderung zum Zeugniß ist ja noch nicht Zeugniß. Offenbar weist das Perf. auf das V. 30 erwähnte Zeugniß zurück. Sehr befremdlich aber ist es, daß H. sich bei V. 32 an Quesnel's Worte: „Jesus Christus ist allein würdig den heiligen Geist in seiner ganzen Fülle zu empfangen" ꝛc. anschließt und dann hinzufügt: „Diese Mittheilung des heiligen Geistes an die Gläubigen hat in dieser Thatsache ihre Grundlage und wird durch sie vorgebildet," — ohne auch nur im Entferntesten an die Schwierigkeiten zu denken, in welche er sich hierdurch verwickelt. Sowohl Joh. als die Synoptiker berichten nur von einem Zeichen, welches Johannes dem Täufer gegeben ward, sagen aber nichts von einer wirklichen Mittheilung des heiligen Geistes an die Person Christi. Diese hatte den heiligen Geist ohne Maß, weil sie eine gottmenschliche war, sie bedurfte nicht erst noch eines Zukommens desselben. Der ganze Vorgang bei der Taufe geschieht um der Menschen willen, nicht um die Person des Erlösers erst vollständig auszurüsten zu ihrem Amte. Glaubt H. aber seine Auffassung vertheidigen zu können, so hätte er seine christologische Auffassung nach dieser Seite hin wenigstens andeutend erörtern müssen.

In den folgenden Versen 35—43, welche die Ereignisse des dritten Johanneischen Tages umfassen, giebt uns H. ein anschauliches Bild von dem dritten Zeugniß des Täufers von Christo und den Bekehrungen, welche sich daran anschließen — Johannes, Andreas, Petrus. Am folgenden Tage steht Johannes da, nicht um seinem Berufe obzuliegen, sondern wie

eine Schildwache auf innern Antrieb des heiligen Geistes um den Herrn zu erwarten, ähnlich wie Hab. 2, 1. Er erblickt Jesum und nennt ihn, in dessen Berufssphäre es nicht lag, wieder zu dem Täufer zu kommen, seinen Jüngern gegenüber und zwar im Anschluß an Jes. 53 und als Antitypus des sühnenden Passalammes das Lamm, welches der Welt Sünde trägt, um sie zu Christo hinzuweisen. Johannes und Andreas gehen darauf dem Herrn nach, der sich liebevoll zu ihnen umwendet mit der Frage: Was suchet ihr? um ihr Begehren aus ihnen hervorzulocken, nicht aus Unwissenheit. Sie antworten: Rabbi, das ist verdolmetschet Lehrer, wo bleibst Du, denn sie wollen sich nicht nur vorübergehend mit dem Herrn unterreden, doch glauben wir nicht, daß die Anrede „Rabbi" ein Verhältniß der Gläubigen zu Christo, was mehr als bloß vorübergehenden Charakter hat, bezeichnen soll, wenn auch darum das hebräische Wort, welches für Heidenchristen der Uebersetzung bedurfte, von Johannes gewählt sein mag, weil ihm die ersten Worte, welche er zu dem Herrn sprach, unvergeßlich blieben. Es ist so natürlich, wenn auch feierlich, das der Herr antwortet: „Kommt und sehet!" und H. dürfte daher wenig Zustimmung finden, wenn er meint, die Wiederholung des Wortes im Munde des Philippus und Apoc. 6, 1: „Und ich hörte eins der vier Thiere sagen als mit einer Donnerstimme: komme und siehe!" — wiese auf etwas Tieferes hin. Dies soll sich daraus ergeben, daß Christus mit „komme und siehe" auf Ps. 66, 5 und 46, 9 anspiele und darum in einer leisen Hindeutung auf seine Gottheit bestehen, darauf, daß der Elohim und Jehova dieser Stellen sich in ihm leibhaftig darstelle. Nur einen der beiden erwähnten Jünger, Andreas, den Bruder Simonis Petri, nennt uns Johannes, sich selbst aber verhüllt er, damit sich „die Leser ganz in die Thatsachen versenken und von dem Werkzeuge der Berichterstattung den Blick abwenden." Es findet dieser zuerst seinen eigenen (τὸν ἴδιον) Bruder, welches nachdrücklich hervorgehoben wird, weil „auch der andere Jünger im weiteren Sinne der Bruder des Petrus war." (?) Als dieser vor Christo erscheint, redet er ihn zuerst mit dem gewöhnlichen Namen, an um nachdrücklich den Ehren- und Amtsnamen Petrus folgen zu lassen. Hierbei erwähnt der Herr den Namen Jona, der aber schwerlich wie H. will, aus יהוחנן zusammengezogen ist. Der Grund, daß der Name Jona = Taube dem Propheten als einzigem Individuum eignen müsse, weil dieses mit allen den Namen der Fall sei, welche sich die Propheten sinnreich später beilegten

wie Habakuk, Maleachi &c., beruht auf gänzlich unerwiesenen Behauptungen in der Christologie (vgl. zu Maleachi), worauf aber nicht einmal verwiesen ist. Der zweite Grund soll die Möglichkeit obiger Ableitung darthun: Der Name Jehochanan war zu lang und mußte nothwendig zu Abkürzungen auffordern. Jonan, Luc. 3, 30 weist ohne Zweifel darauf hin, ferner 2 Kön. 25, 23 geben die LXX. Jochanan durch *Ιωνὰ* wieder. Diese Möglichkeit könnte aber erst dann etwas zum Beweise austragen, wenn der erste Grund irgend etwas von Zwingendem an sich trüge. Wir stimmen H. ferner gern bei, wenn er nach Luther annimmt, unsere Berufung sei ein vorläufiges Bekanntwerden mit dem Herrn gewesen, während Matth. 4, 18—22 die eigentliche Berufung erzähle und jenes voraussetze. Wenn dies aber folgendermaßen begründet wird: „Nicht einmal in Matth. 4, 18—22 liegt, daß die Jünger von da an ihren niederen Beruf völlig aufgaben. Man hat dies nur angenommen, weil man die Beziehung dieser Stelle auf Ezech. 47, 1—12 verkannte, welche Weissagung hier gleichsam in Scene gesetzt werden sollte," — so muß man sagen, daß es doch eine außerordentliche Willkür ist, aus dieser bildlichen Stelle schließen zu wollen, die Jünger hätten ihr Fischerhandwerk nach der Berufung noch fortsetzen müssen, so richtig dies an und für sich auch, wenn man an vereinzeltes Treiben desselben denkt, sein mag. Ebenso wenig kann Ezech. 3, 9 und Matth. 7, 24—26 begründen, daß der Name Petrus hier die Haftigkeit des Charakters versinnbildlichen solle. Für diese Benennung ist auch hier der Grund in Matth. 16, 18 und Act. 2, 41 zu suchen. Doch, wir eilen weiter, um mit einem flüchtigen Blicke auf die letzte herrliche Gruppe, welche uns unser Kapitel gleichsam vor Augen malt, dasselbe zu verlassen. H. hat viel Sinn für die psychologischen Zustände biblischer Personen, aber die Charakteristik des Nathanael und seiner Berufung scheint uns nicht getroffen zu sein. Philippus soll gewußt haben, daß Christus in Bethlehem geboren war, soll ihn nicht für einen bloßen Sohn Josephs gehalten haben. Aber warum sagt er dann zu Nathanael gerade dasjenige, was am wenigsten dazu geeignet war, Nathanael von der Messianität Christi zu überzeugen? Man fühlt ja offenbar, nicht das will Johannes hinzugedacht haben, Philippus sei ein Jünger Johannes d. T. gewesen und sei von diesem, so wie von Andreas und Johannes über die Gottheit Christi unterrichtet worden, sondern er will zeigen, daß die Person des Herrn auf ein reines Gemüth einen so überwältigenden Ein-

druck gemacht habe, daß ein Wort genügte, um ihn an die Person Christi zu fesseln. Darum wäre das Wort an Nathanael: „ein rechter Israelit ohne Falsch" auch mit auf den Charakter zu ziehen gewesen und hätte das schöne Wort Cyrills zu unserer Stelle, welches ich nur nach dem Gedächtniß aus einer lateinischen Uebersetzung anführen kann: Credo enim ineffabilem quandam vim infuisse in verbo divino nicht übersehen werden sollen. Es ist gleichsam ein heiliger Triumph, welchen Joh. feiert, indem er zeigt, wie die gewaltige Person des Gottmenschen mit ihrem heiligen Wort alle Zweifel in einem Menschen ohne Weiteres niederzuschlagen und ihn an sich zu ketten vermochte. Auch hätten solche Züge, daß das Lob des Herrn Nathanael nicht verwirrt, in diesem Commentare wenigstens nicht übersehen werden dürfen. Wie willkürlich ist ferner die Annahme, Nathanael sei auf der Reise nach Kana gewesen und habe unter einem Feigenbaume ausgeruht! Auch dürfte die Annahme von einem zugleich innerlichen Sehen Jesu nicht so verwerflich sein; denn wenn Jesus ihn mit rein menschlichem Auge unter dem Feigenbaume nicht hatte sehen können, so war dies ein Wunder und konnte großen Eindruck machen. Hatte er aber irgend wie betend oder sinnend an den Messias gedacht und wurde dann zu ihm gerufen und war unter solchen Umständen wunderbar von Christo gesehen worden, wie mußte ihm da der Gedanke: dieser ist der Messias! sich mit einer gewissen Gewalt aufdrängen! Seinen Namen nennt Joh. in Abweichung von den übrigen Evangelisten wohl nicht deshalb Nathanael, weil 7 Männer d. A. T. diesen Namen führen, sondern weil er bei seiner Berufung noch keinen anderen hatte und sich erst nach diesem wichtigen Ereignisse Bartholomäus nannte. Was das Bekenntniß des Nathanael anlangt, so vermag ich nicht einzusehen, daß die Ausdrücke „Sohn Gottes" und „König von Israel" für mehr als Messiasnamen zu nehmen seien. Luther bemerkt richtig: „Ich halte dafür, daß er ihn einfältiger Weise heiße einen Sohn Gottes, daß Nathanael auch also von ihm redete, als von einem Propheten." Daß Nathanael mehr sagen will, als: Du bist der mit göttlichen Kräften ausgerüstete König! hat H. aus Ps. 2 und Jes. 9, 5 nicht zu erweisen vermocht, und die Annahme von dem Unterricht des Täufers muß daher, so willkürlich sie auch ist, erst hinzukommen. Bedenkt man aber, daß die Jünger selbst, Luc. 22, 32, noch ungläubig waren, so werden wir nicht annehmen können, daß die Predigt Joh. schon in so kurzer Zeit bereits gewirkt hatte, was Christi Predigt in ca. 3 Jahren

nicht erreichen konnte. — Endlich vermissen wir zu V. 52 die Bemerkung, daß nur der Grund hat sich des Menschen Sohn zu nennen, dem das Gottsein das Nächste ist.

Wenden wir uns nun mit einigen Bemerkungen dem Gespräche des Herrn mit Nicodemus zu.

Zunächst muß es auffallen, daß H. sowohl diesem, als den 2., 23 Erwähnten „wirklichen" Glauben zuschreibt. Von diesen heißt es: „Wenn der Herr sich ihnen nicht anvertraute, so liegt der Grund nicht etwa darin, daß sie unaufrichtig waren, sondern in der Unentschiedenheit ihres Standpunktes, ihrem Dualismus, bei dem die Entscheidung so oder so ausfallen konnte. Erst in Folge des Gespräches mit Christo trat Nicodemus aus der Zahl derer heraus, denen Christus sich nicht anvertrauen konnte." Schwerlich dürften letztere Worte mit H. von einer gewissen Zurückhaltung in dem Benehmen, einer gewissen Schlangenklugheit zu verstehen sein, sondern am natürlichsten mit Meyer schon wegen des nachdrücklichen ἑαυτὸν von der Person Christi. Steht es aber so, daß der Herr in den Händen dieser Leute sich nicht sicher glaubte, so werden wir mit der Kategorie „wirklicher Glaube" nicht kommen dürfen. Der Glaube dieser Juden kann doch nur ein Fürwahrhalten gewesen sein, ohne daß eine Umwandlung des Herzens damit verbunden gewesen wäre. Auch in Nicodemus haben wir keinen „wirklich" Gläubigen vor uns; es schien ihm Christus ohne Frage ein von Gott gesandter Lehrer zu sein, deshalb will er von ihm wissen, was ihm Noth thue zur Seligkeit. Das ist Alles, kann aber doch nicht durch das Wort „wirklicher Glaube" bezeichnet werden. Die Menschenfurcht des Nicodemus erklärt H. aus einem „niederen Glaubensstandpunkte". Wie reimt sich aber die wiederholte Behauptung des „wirklichen" Glaubens dazu, daß H. selbst zugiebt, Nicodemus habe noch gar nichts von Wiedergeburt gewußt und erfahren gehabt? Wie reimen sich dazu die Worte zu V. 7: „Jesus weist ihn zu seiner und ihrer Beschämung darauf hin, daß er mit ihnen, so wie sie sind, gar nichts anfangen kann". Mit „wirklich Gläubigen" konnte der Herr wohl etwas anfangen. Ich glaube auch nicht, daß N. Christum „für einen Lehrer von unbedingt bindender Auctorität" gehalten hat. Er hat einen überwältigenden Eindruck von dem Herrn davongetragen, möchte aber seiner Sache gern noch viel gewisser werden. War er überhaupt ein achtungswerther Mann und hielt Christum für einen Lehrer von absolut bindender Auctorität, so ist es un-

begreiflich, weshalb er sich nicht schon jetzt zu dem Herrn bekannt hat. Als ein Mann elender Menschenfurcht erscheint uns N. so wenig, als H., wir erklären das zaghafte Kommen aber nicht aus einem niederen Standpunkte wirklichen Glaubens, der darin bestand, daß er Christum für einen Lehrer von „absolut bindender Auctorität" hielt, sondern aus einer Ungewißheit und Unsicherheit über das, was er an Christo hatte. Wenn ihn auch dessen Wunder überwältigt hatten und aus seinem Herzen das Geständniß: Du bist ein Lehrer von Gott gesandt! hervorpreßten, so weiß er doch noch nicht recht, ob er um des Herrn willen Alles wagen soll. Bis zum „Bekenner" ferner hat es Nicodemus auch 7, 9 nicht gebracht, wo er Christum nicht ungehört verdammt wissen will, und wenn auch 19, 39 darauf hindeutet, daß sein Herz an Christo hing, so folgt doch keineswegs, daß die Wiedergeburt, wie H. will, schon während der Rede des Herrn zum völligen Vollzuge gekommen ist (vgl. „der Heiland gab dem sterbenden Unglauben des Nicodemus den letzten Stoß"); so viel wird man aus dem Schweigen des N. von V. 10 an gewiß nicht schließen dürfen. Dies ist ebenso subjectiv gefolgert, als daß N. die Worte V. 4: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist?" — mit liebendem Herzen gesprochen habe. Wenn ferner der Herr, um N. auf die Nothwendigkeit der Wiedergeburt hinzuweisen, sagt: Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, — so hat der Herr gewiß nicht daran gedacht, daß die Sünde deshalb für den Menschen so gefährlich sei, weil sie vom Geiste ausgehend auf die materielle Natur einen Eindruck mache, so daß sie sich nach und nach darin festsetze, von dort aus den Geist anreize und diesen zuletzt zu einem elenden, unter die Sünde verkauften Sclaven mache. Der hier angegebene Grund kann schon deshalb dem Gebrauche von σάρξ gar nicht zu Grunde liegen, weil viele von denjenigen Sünden, welche Gal. 5, 19 bis 21 genannt werden, wie Zauberei, Feindschaft, Hader, Neid, Zorn, Zank, Zwietracht, Rotten, Haß, Mord (?), um die Ausdrücke der lutherischen Uebersetzung zu gebrauchen, sich doch nicht im „Körper ablagern" und von da aus den Menschen zum Sclaven machen. Ferner sei es mir hier noch erlaubt, auf den grellen Widerspruch aufmerksam zu machen, daß nach S. 195 zu V. 10 „die Wiedergeburt als Lehre und Thatsache so alt ist, wie der A. B., daß sie uns in den Patriarchen leibhaftig entgegen tritt, während, wie wir oben gesehen haben, Licht oder Heil in Israel nicht vorhanden gewesen sein soll, — giebt es vielleicht eine heillose Wiedergeburt? Doch wollen wir

bei V. 9 nicht übersehen, daß H. noch immer an seinen idealen Lieblingspersonen laborirt, denn der Artikel vor *διδάσκαλος* soll darauf hinweisen, daß in Nicodemus die ideale Person des Lehrers Israels concret geworden ist, wie David 1 Sam. 17, 58 die ganze Sohnschaft Isai's repräsentirt, während die Auslegung: Du bist der allgemein bekannte und anerkannte jüdische Lehrer den Artikel viel einfacher und dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauche entsprechender erklärt. Endlich soll in V. 14 die eherne Schlange nicht minder wie die lebendigen die schädliche Potenz bezeichnen. „Der Unterschied, heißt es, liegt nur darin, daß die eherne Schlange die durch Gottes Kraft überwundene schädliche Potenz ist. Es ist wohl zu beachten, daß Moses nicht etwa eine lebende Schlange nimmt, sondern ein todtes Bild derselben, zum Zeichen ihrer Ueberwindung durch die heilende Kraft des Herrn. Nach dieser Seite hin ist נחשׁ und נחשׁת gewiß kein zufälliger Gleichklang: die feurige Schlange ist gleichsam zu todtem Erz erstarrt. — — Was dort an jener niederen, feindlichen Potenz geschah, verbürgte, daß in Zukunft ein gleicher, wirksamer Beistand dargeboten werden sollte gegen die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde." Danach müßte Christus am Kreuze die überwundene Sünde bedeuten, der todte Heiland die todte Sünde, ein für uns wenigstens unerträglicher Gedanke, der sich in der heil. Schrift nirgends findet, auch nicht in den von H. angezogenen Stellen, Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 24 (vgl. Jes. 53). Hier ist er überall das Sühnopfer für die Sünde. Die Vergleichungspunkte sind in unserem Gleichnisse nur das Emporgerichtetwerden und das Gerettetwerden (vgl. Meyer). — Wenden wir uns nun zu dem Gespräche Christi mit der Samariterin 4, 1—42. Es freut uns, daß H. sich der Ansicht v. Hofmann's, Christus habe anfänglich als prophetischer Gehülfe Johannis gewirkt und getauft, sei aber wegen der hämischen Freude der Pharisäer über die scheinbare Beeinträchtigung des einen durch den andern nach Galiläa entwichen, nicht angeschlossen hat. Indessen hätten wir doch die Erwähnung und gründliche Widerlegung derselben gewünscht. — Was nun diese schöne Reiseepisode unseres Heilandes selbst anlangt, so erscheint uns die Behauptung, daß das didaktische Moment, nicht die unmittelbare Wirkung, hier wie im A. T., bei der Mission des Jonas nach Ninive die Hauptsache sei, als sehr gewagt. Es hängt diese Auffassung mit der Ansicht H.s zusammen, wonach die Samaritaner ein reines Heidenvolk sein sollen, an welche die Predigt des Heils von Juda aus erst

nach dem Tode des Herrn erschallen sollte. Wir glauben, daß über diese Frage, so sehr sie auch früher zur Tagesordnung gehörte und so viel sie auch erörtert ist, die Acten noch nicht völlig geschlossen sind. Nehmen wir aber auch an, daß H. Recht hat, so müssen wir doch das immer festhalten, daß die erste und nächste Absicht des Herrn immer die ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, die Absicht seinen Jüngern zu zeigen, daß auch für Andere das Heil bestimmt sei, kann nur die secundäre sein. Wenn übrigens die Samariter ein Heidenvolk waren, wie kommt es dann, daß die Apostel, trotz der ausdrücklichen Weisung des Herrn, V. 35, nicht wußten, ob sie den Heiden das Evangelium predigen dürften, und daß sie sich bei ihrer Berathung, Act. 11, derselben nicht erinnerten? Ferner dürfte die Annahme, die Umwandlung des Namens Sichem in Συχὰρ (שקר) weise darauf hin, daß die prätendirte Abstammung von Jakob Lüge sei, wenig Anhänger finden. Ebenso wissen wir nicht, mit welchem Rechte H. annimmt, es sei ein Zug der Frömmigkeit, daß das samaritische Weib (eine Hure) den weiten Weg zu der Jakobsquelle nicht scheut, wobei zu bemerken, daß die Thatsache des Fehlens einer Vorrichtung zum Schöpfen zeige, daß der Brunnen nicht zum gewöhnlichen Gebrauche diente. Zuerst läßt sich schwerlich heute noch mit völliger Sicherheit bestimmen, wo der betreffende Brunnen gelegen hat. Ist dies aber auch bewiesen, so können noch sehr viele andere Gründe da sein, weshalb das Weib hier schöpfte. Ferner soll das Weib eine Repräsentantin des Volks sein, hatte aber das Volk dieselbe Pietät, weshalb fehlte dann die Vorrichtung zum Schöpfen, oder sollen wir annehmen, daß das Werthlegen auf die Abstammung von Jakob sich nur bei diesem Weibe in dem Wasserholen aus dem Jakobsbrunnen geäußert hat? Weiter soll hinter den Worten des Herrn V. 7: Gieb mir zu trinken! noch der Sinn verborgen liegen: Gieb mir (als Typus des Volkes) das Heil der Seele zu trinken! und zwar nur aus dem Grunde, weil später das Wasser als Bild des Heils erscheint!! Wie nahe liegt doch die Auffassung, daß der Herr durch diese Worte einfach das Gespräch einleiten will, da er weiß, die Samariterin wird sich darüber verwundern, daß ein Israelit von ihr zu trinken begehrt! Daß das Weib Typus des Volkes sei, wird dann S. 262 durch folgende Annahme begründet: Die fünffache Ehe war durch Schuld des Weibes gelöst und sie lebt jetzt mit einem Manne, der sie der Ehe nicht würdigt. Ebenso das Volk. Nach 2 Kön. 17, 24 hatte der König von Assur gerade fünf Völker aus Babel,

Cuthah, Arva, Chamat und Sepharvaim nach Samarien gebracht, und jedes hatte nach Joseph. Archäol. IX. 14, §. 3 seinen eignen Gott. Alle fünf nahm das Volk leichtsinnig an und löste die Bande eben so leichtsinnig. Endlich hat es Jehova als Ehemann begehrt, aber diese Ehe wurde ihm versagt, weil es nicht zu Israel gehörte. Wer nun dies nicht annehmen will, dem sagt H. Folgendes: „Daß die Ausleger des N. T. vielfach vor solchen Auffassungen eine so große Scheu tragen, erklärt sich wohl daraus, daß sie zu wenig in der Schule des A. T. gebildet sind und sich deshalb aus ihrem „Occidentalismus" nicht losmachen können." Bei H. scheint uns übrigens die Neigung zu derartigen Auffassungen nicht in seiner respectabeln alttestamentlichen Bildung, sondern in seiner Neigung zum Spiritualisiren zu liegen, woher auch wohl sein häufiges Zusammentreffen mit dem sonst freisinnigen Calvin und Augustin zu erklären ist. Hier vergißt H. offenbar, daß die Annahme einer Allegorie nicht nur als möglich, sondern auch als nothwendig erwiesen werden muß, und daß man im Texte selbst Indicien dafür aufzusuchen verpflichtet ist. —

Wir gehen über zu der Heilung des Gichtbrüchigen am Teich Bethesda, 5, 1—10. Das V. 1 erwähnte Fest ist nach H. das 2. Passafest, zwischen Cap. 5 und 6 liegt dann ein ganzes Jahr, dessen Ereignisse Joh. nicht erzählt hat, weil das durch die Synoptiker bereits geschehen war, so daß 6, 4 das 3. Passafest erwähnt wird, welches der Herr besuchte. Dies hat Christol. 3, 184 ff. näher erörtert, doch vermissen wir jedes Eingehen darauf, wie es kommt, daß die Synoptiker nur eine Passafeier berichten und den näheren Nachweis, daß Joh. dieselben ergänzen will, doch werden wir diese Punkte wohl in den Schlußabhandlungen erörtert finden. — Weshalb die Siebenzahl in den Buchstaben בית חסדא bedeutsam sein muß, hätten wir gern näher erörtert gesehen, die bloße Behauptung nimmt sich aus wie Spielerei. Ebenso sehen wir nicht ein, weshalb die Vierzahl als Signatur der Ausdehnung bei Aufzählung der Kranken, Blinden, Lahmen, Dürren bedeutsam sein muß. Findet sich die Vierzahl auch häufig bei Aufzählungen, so findet sich noch häufiger dieselbe nicht. Es sind solche außerdem einmal durch die Sache und dann durch den Wohlklang der Wortfolge bedingt. Wenn H. ferner vermuthet, daß die Fünfzahl der Hallen am Teich Bethesda, wie sonst die Signatur der Unvollkommenheit, des Halben ꝛc. sei, weil wohl viele Heilkräfte vorhanden waren, aber doch Christus erst herzutreten mußte, um dem Mangel derselben abzuhelfen, so ist dagegen

zu bemerken, daß man nur da das Recht hat, eine Zahlensymbolik anzunehmen, wo die Personen oder Sachen eine unverkennbare theokratische Beziehung haben, oder wo die Prophetie ihre Gedanken in Zahlen ausprägt. Eine derartige Beziehung kann aber der Teich Bethesda um so weniger gehabt haben, wenn seine Heilkraft, wie H. behauptet, nicht auf wunderbarer Einwirkung Gottes, sondern, wie beim Sprudel zu Karlsbad, auf natürlichen Eigenschaften des Wassers beruhte. Die Behauptung ferner, das Leben in der Natur werde durch Einwirkung der Engel beschafft, dürfte schwerlich aus der heiligen Schrift erweislich sein, wenigstens sagen die von H. angeführten Stellen nichts darüber aus, Ps. 29. 104. 147; denn daß nach der heil. Schrift die Wirkung Gottes so weit reiche, als der Dienst der Engel sich erstreckt, hat H. in seiner Christologie durch beständige, gewaltsame Einschiebung des Engels zwischen Gott und innerweltliche Wirkung nicht bewiesen, sondern nur behauptet, zu Ps. 104, 4, vgl. Hebr. 1, 7, hat schon Gussetius treffend bemerkt: Gott macht seine Engel aus Winden rc. vestiendo eos substantia venti, ut cum Salomo „valvas ligneas aurum“ fecisse dicitur, quando eas substantia auri vestivit 2 Chron. 4, 18—22. Vgl. Delitzsch z. d. St. Wir müssen freilich bei unserer abweichenden Ansicht gewärtigen, daß H. auch gegen uns die Worte richtet, womit er alle anders Auslegenden perhorrescirt: „Es ist das eine Betrachtungsweise der natürlichen Verhältnisse, die einem Zeitalter fremd geworden ist, welches in seiner atheistischen Grundrichtung stets den Blick auf die causas secundas gerichtet hat, von dem das Wort wieder gilt, was Paulus von den Heiden sprach: *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*, dessen Blick an dem monstrum ingens cui lumen ademtum eines Kosmos ohne Gott, einer seelenlosen Natur geheftet bleibt.“ Darin hat H. freilich Recht, daß kein genügender Grund vorliegt, die Worte von *ἐκδεχομένων* bis *νοσήματι* zu streichen, doch können darüber nur Handschriften entscheiden, denn V. 7 setzt obige Worte keineswegs voraus. Wenn ferner H. zu V. 5 bemerkt: „Die 38 Jahre setzt schon Apollinarius in der Catene in Zusammenhang mit den 38 Jahren, welche Israel beim Zuge durch die Wüste unter dem Bann lag. Da der Kranke in der That ein Typus des Volkes des A. B. war, den kranken Mann darstellte, so sind die 38 Jahre wirklich merkwürdig: sie dienen als Fingerzeig auf die Gleichheit des früheren Zustandes und des jetzigen, und nur aus diesem Grunde hat Johannes, wie es scheint, die Krankheitsdauer so genau ange-

geben," — so hätte er nicht übersehen sollen, daß man kein Recht hat, dem Apostel unterzulegen, was er möglichen Falls hätte denken können, sondern nur, was sich contextmäßig ergiebt, daß ferner mit demselben Rechte jeder Kranke ein Typus des Volkes genannt werden kann, denn die 38 Jahre an und für sich können doch nicht so sehr ins Gewicht fallen, und daß wir endlich bei Johannes nur vereinzelt typische Beziehungen angedeutet finden. — Einen ganz besonders lesenswerthen Abschnitt, dessen nähere Besprechung uns jedoch zu weit führen würde, bildet die Erklärung des wichtigen 6. Cap., womit der erste Band schließt; wir können es uns jedoch nicht versagen, das Endresultat der Auslegung von V. 22—59 hier mitzutheilen: Wenn Jesus von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes redet, so versteht er darunter zunächst ein Verhältniß, welches sofort ins Leben treten konnte, das Aufgeben des eigenen natürlichen Lebens und Wesens und die unbedingte Hingabe an den Menschensohn, so daß sein heiliges Fleisch und Blut an die Stelle des unheiligen natürlichen Lebens und Wesens tritt, seine gottmenschliche Persönlichkeit die ordinär menschliche durchdringt und veredelt, daß man sprechen kann: „ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir." An dem Jünger, den Jesus liebte, der in seinem Schoße ruhte, können wir uns dies zur Anschauung bringen. Er hatte schon vor dem Versöhnungstode mit dem Munde des Geistes wahrhaftig Jesu Fleisch gegessen und sein Blut getrunken und war dadurch ein Anderer, aus einem Todten ein Lebendiger geworden, hatte andere Neigungen und Triebe, andere Züge, anderen Blick und anderen Schritt (?) bekommen. Aber es standen noch andere Entfaltungen bevor, in denen das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes eine höhere Bedeutung erhielt, und Christus hatte diese Entfaltungen schon vor Augen, als er mit so nachdrücklicher Betonung alles Heil von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes abhängig machte. Nachdem Christus am Kreuze sein Fleisch hingeopfert und dadurch für unser vom Tode durchdrungenes Fleisch neue Lebenskräfte erworben, nachdem sein heiliges Blut dort die Sünde hinweggenommen hatte, wurde er in noch weit höherem Grade die Seelenspeise. Und, das ist dritte Stufe, in dem heiligen Abendmahl wurde durch ein anbetungswürdiges Geheimniß ein stets sich wiederholendes Wunder, sein „Leichnam, der für uns verwundt", und sein heiliges Blut in den Mittelpunkt der Kirche gestellt. Der Genuß im heil. Abendmahl bildet keinen Gegensatz gegen die rein geistige Nießung, wie sie hier

zunächst gelehrt wird, er bildet vielmehr nur die höchste Steigerung, die Bedingung der kräftigen und durch das ganze Leben hindurchgehenden Realisirung der Forderung, welche Christus hier ausspricht."

Wenden wir uns nun zu dem 2. Bande der Auslegung des Ev. Joh. von Hengstenberg, welcher mit dem 7. Cap. beginnt. — In den Aufenthalt Christi in Galiläa, welchen Joh. nur erwähnt, aber seinem Plane nach nichts daraus mittheilt, ist Matth. 15—18 (und Marc. 6—10 und Luc. 9, 18—50) einzuschalten, weil in c. 14 im Einklange mit c. 6 bei Joh. die Speisung der 5000 und Jesu Wunderhülfe bei der Fahrt über den See berichtet wird, und ferner Matth. 19, 1 Jesus Galiläa für immer verläßt. Matth., welcher sich bis zur Passion auf die Vorgänge in Galiläa beschränkt, läßt Christi Besuch des Laubhütten- und Enkänienfestes, also Alles bis Joh. 10, 39 aus und läßt darum Christum aus Peräa nach Judäa kommen, im Einklange mit Joh. 10, 40. Joh. faßt demnach 6, 1 die Begebenheiten eines halben Jahres zusammen (vom Passah bis zum Laubhüttenfeste).

Um der scheinbaren Schwierigkeit zu entgehen, welche durch Vergleichung von Matth. 19, 1 und Luc. 9, 51 entsteht, nimmt H. an, Christus habe, um den Anfeindungen der Samariter zu entgehen, seine Jünger nach Peräa ziehen lassen, sei selbst aber im Verborgenen (Joh. 7, 10) durch Samaria gezogen. Doch kann das Incognito auch anders verstanden werden (s. u.), und von einer Reise durch Samaria sagt Luc. nichts; er redet nur von einem Versuche. — Luc. berichtet nur den Anfang dieser Reise und erzählt dann 9, 56—18, 35 Begebenheiten, welche den verschiedensten Zeiten angehören, ohne die Absicht chronologischer Darstellung, und dann erst die letzte Reise nach Jerusalem, wobei es indessen bestehen bleibt, daß Luc. im Allgemeinen in chronologischer Reihenfolge (καθεξῆς) erzählt. Es hätte hier aus dem Plane des Ev. Luc. heraus die Berechtigung dieser Annahme erwiesen werden müssen. Man kann z. B. dafür anführen, daß Luc. hier die Lehrthätigkeit Jesu charakterisiren wolle, wie er ähnlich in der Apostelgeschichte, ehe er Paulus das Ev. nach Rom bringen läßt, seine Lehrweise darlegt. Freilich erzählt Luc. hier chronologisch, aber es wird manche Einzelheit aus dem Wirken Pauli mitgetheilt, welche den historischen Fortschritt der Verkündigung des Ev. von Jerusalem nach Rom nicht charakterisirt, mithin aus dem Hauptplane nicht erklärt werden kann. Daß Luc. im Ev. eine Charakterisirung der Lehrweise Jesu mit Unterbrechung der chro-

nologischen Ordnung giebt, kann nicht befremden, weil er gleich 3, 20 die sachliche Anordnung mit der chronologischen bewußt verbindet, indem er die Gefangennahme des Täufers vor der Taufe Christi erzählt. — Darin hat H. sehr Recht, daß er sich der unbegründeten Ansicht v. Hofmann's nicht anschließt καϑεξῆς (Luc. 1, 3) heiße zusammenhängend, aber da das Verständniß des Planes, welcher dem Ev. Luc. zu Grunde liegt, ein sehr schwieriges ist, namentlich wenn man die chronologische Anordnung im Allgemeinen festhalten will, hätte er obige Behauptung nicht ganz unbegründet hinwerfen dürfen. —

Schon zu 2, 12 hat H. nachzuweisen gesucht, daß die Brüder des Herrn nicht leibliche Brüder, sondern die nächsten Verwandten, die Söhne des Klopas (= Alphäus), und der Maria, der Schwester (einer Verwandten) der Mutter des Herrn gewesen seien. Daraus hat H. dann den unberechtigten Schluß gezogen, 3 Söhne des Klopas seien Apostel gewesen. (Nur Jacobus wird ja ein Sohn Alphäi genannt, denn Judas Jacobi kann nach constantem Sprachgebrauche nur einen Sohn des Jacobus bezeichnen, wobei auch zu beachten, daß Judas, wäre er ein Bruder Jacobi, dann, wie das bei den übrigen Brüderpaaren der Fall ist, mit diesem zusammen genannt sein würde. Die Annahme ferner, daß der Apostel Simon und der gleichnamige Sohn des Klopas derselbe sei, entbehrt jedes Grundes.) Dadurch entsteht für H. die Schwierigkeit, daß, während nach Joh. 6, 70 die 12 Jünger schon um den Herrn versammelt sind, sie nach 7, 3 noch ungläubig sind. Diese Schwierigkeit sucht H. dadurch zu lösen, daß er annimmt, sie hätten noch nicht den völligen Glauben gehabt, weil sie Christum meistern und ihm Zeit und Stunde der Festreise bestimmen wollen, ungläubig aber könnten sie genannt werden, weil Glauben und Unglauben in Bezug auf die Jünger keine absoluten Gegensätze seien, vgl. Joh. 1, 51 und 2, 11. 11, 15. Matth. 17, 20. Dagegen ist aber:

1) Es ist freilich Luc. 9, 51—56 nicht gerade gesagt, daß Christus in Begleitung aller Apostel zum Feste hinaufzog, und es folgt somit nicht mit absoluter Gewißheit, daß die allein hinaufziehenden Brüder von den Jüngern verschieden seien, aber es ist doch sehr wahrscheinlich; denn glaubten die Brüder an die Messianität Jesu, wie H. will, und gehörten sie zu dem engen Kreise der 12 Apostel, welche ihre Hoffnung auf Jesum setzten, so ist es unwahrscheinlich, daß sie zum Feste gingen ohne ihn. Einige Jünger blieben nach Luc. ja wenigstens bei ihm, und somit müßten die Brüder, namentlich

nachdem Christus sie so kühl und von „oben herab" abgewiesen hatte, ohne zu sagen, ob er hinaufziehe, schon in einer gewissen Opposition gegen den verehrten Meister, mit einer Art Lossagung von ihm, hinaufgezogen sein, was doch eine größere Herzensentfremdung verräth, als wir sie bei den Aposteln zu finden gewohnt sind. Das *ἐν κρυπτῷ* wird schon genügend erklärt, wenn man annimmt, daß Christus unterwegs nicht predigte.

2) Allerdings ist in Bezug auf die Jünger Glauben und Unglauben kein absoluter Gegensatz, sie sind erweckt, wachsen in der Erkenntniß und werden erst nach dem Tode des Herrn wahrhaft Wiedergeborene. Hier aber wollen ihn die Brüder des Herrn nur dann erst als Messias anerkennen, wenn er sich durch Zeichen vor dem ganzen Volke zu Jerusalem, im Mittelpunkte der Theokratie, als solchen bewährt hat, während der Glaube der Apostel von vorn herein gerade darin besteht, daß sie die Messianität Christi anerkennen, nur fehlt ihnen die rechte Art des Glaubens, die rechte Einsicht in die Person Christi und sein Werk. Die Brüder des Herrn haben es indessen nicht weiter, als bis zur Vorstellung der Möglichkeit, Jesu sei der Messias, gebracht. Ferner wollen, Marc. 3, 21, zu einer Zeit, als die 12 schon ausgewählt waren, die Brüder Christum mit sich nehmen, weil sie glauben, er sei wahnsinnig geworden, was ohne Frage kein Zeichen des Glaubens, sondern des Unglaubens ist, und Matth. 12, 48 und Luc. 8, 19 sind sie von den eigentlichen Jüngern getrennt.

3) V. 5 ist zu übersetzen: Denn nicht einmal (= ne— quidem) seine Brüder glaubten an ihn. Wenn man aber auch *οὐδὲ γὰρ* durch „auch nicht" übersetzt, so werden doch dadurch die Brüder, von denen man Glauben hätte erwarten können, mit der ungläubigen Menge auf eine Stufe gestellt. Es ist auch undenkbar, daß wegen der Verirrung der Brüder, dem Herrn Zeit und Stunde bestimmen zu wollen, alle Jünger ungläubige genannt würden, zumal da, wo es sich um die Frage handelt: Bist du um deiner Zeichen willen für den Messias zu halten oder nicht? Etwas Anderes wäre es, wenn es sich um die Frage handelte, ob man sich dem anerkannten Messias unbedingt, ohne allen Eigenwillen zu unterwerfen habe.

4) Wenn Christus ausdrücklich sagt: Nicht kann die Welt euch hassen, so kann dies nicht von Aposteln geredet sein. Wohl konnten die Apostel, weil unbekannt, gefahrlos reisen, aber Grund zum Haß war gewiß vorhanden, hat es sich doch allezeit so verhalten, daß mit Christo auch seine Ge-

treuen gehaßt werden. — Wenn demnach diese Stelle gegen H.s Auffassung spricht, so hätte er B. I. S. 50 in seiner weiteren Begründung zu 2, 12 schon darum einen bescheidenen Ton anschlagen sollen, weil er hier eine uralte Streitfrage vor sich hat, denn die apostolischen Constitutionen und Eusebius sprechen bekanntlich bestimmt gegen die Identität des Apostels Jacobus und des Bruders des Herrn. Statt dessen aber sagt H. gegen die, welche die Brüder des Herrn für leibliche halten: „Daß die neuere Theologie (?) so gar kein Bedenken bei dieser Annahme hat (bekanntlich beginnt erst mit dem die Virginität überschätzenden Hieron. und Chrysost. die Annahme bleibender Jungfräulichkeit der Maria die kirchliche zu werden), zeigt, daß zwischen ihr und der altkirchlichen noch eine weite Kluft befestigt ist." Ferner hätte die neuere Theologie sich durch die thörichten Worte B. Bauer's warnen lassen sollen, welcher meint, wenn Joseph der Empfängniß des Herrn durch den heiligen Geist im Schoße der Jungfrau gewiß gewesen wäre, hätte er aus Grauen vor dem Wunderbaren keine eheliche Gemeinschaft mit ihr haben können. Jene Auffassung wird durch Matth. 1, 25 völlig widerlegt, denn wenn auch *πρωτότοκος* von dem Sohne einer zum ersten Male Gebärenden gebraucht wird, so geschieht dies doch nur im Hinblick auf spätere Kinder und auch 2 Mos. 4, 22, worauf sich H. beruft, spricht für unsere Auffassung. Abgesehen davon aber konnte Matth. vom historischen Standpunkte aus den Ausdruck nicht gebrauchen, ohne seine Worte mißverständlich zu machen, wenn er mit dem *ἕως οὗ* auf mehr als eine temporäre Virginität hinweisen wollte. — Die übrigen Argumente H.s finden ihre Widerlegung in der Einleitung zu Huther's exegetischem Handbuche über den Brief des Jacobus, welcher zu dem bescheidenen Resultate kommt, daß die Data, welche das N. T. an die Hand giebt, der Annahme der Nichtidentität des Jacobus und des Bruders des Herrn günstiger sind.

Ohne Frage enthält die Auslegung auch dieses Abschnittes manches Dankenswerthe, doch treten uns auch hier Annahmen, wie: Christus beziehe sich in V. 33 auf Prov. 8, 17. Cant. 5, 2 f. und Prov. 1, 28, Auslegungen, wie: „Ihr werdet mich suchen = ihr werdet genug Veranlassung haben, mich zu suchen" — störend entgegen. — Wenden wir uns nun zu der Perikope von der Ehebrecherin, Joh. 8. Es ist ja längst dargethan, daß sie nicht Johanneisch ist, aber H. hält auch die Annahme, daß sie aus einer wahren, mündlichen Tradition stamme, für eine Unmög-

lichkeit. Letzteres wird aber sehr wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß sie sich in D. F. G. H. K. M. U. und cc. 100 anderen Codices findet, daß Hieronymus sie in multis et Graecis et Latinis Codd. fand, daß A. und C. hier defect sind, L. und D. einen leeren Raum lassen, und endlich, daß sie leicht, weil man nicht richtig auslegte und darum dogmatischen Anstoß fand, zur Beseitigung desselben weggelassen werden konnte. Nach H. soll die Perikope ein Product des Kampfes zwischen Heidenchristenthum und Judenchristenthum im 2. Jahrhundert sein, und zwar hat sie nie eine Selbständigkeit gehabt, sondern ist zur Einschiebung in unser Ev. gedichtet worden, um in Form einer Parabel den Gedanken auszusprechen, daß die Heiden, obwohl sie durch ihren Götzendienst Ehebruch treiben, dennoch vom Reiche Gottes nicht ausgeschlossen sind, um zu bewirken, daß die Juden in Erkenntniß ihrer eigenen Sündhaftigkeit die Heiden nicht verurtheilen und ihnen das Heil absprechen. Das Thema soll aus Röm. 2, 1 ff. und der Anfang aus Luc. 21, 37. 38 genommen sein. Gegen die Möglichkeit der Geschichtlichkeit des fraglichen Vorganges werden folgende Gründe angeführt:

1) Nicht Steinigung, sondern nur Tödtung der Ehebrecherin schreibt das Gesetz vor; eine Ignoranz in dieser Hinsicht ist aber bei den Pharisäern ꝛc. undenkbar.

2) Die Pharisäer konnten schwerlich denken, daß Christus sich in eine offenbare Opposition gegen Moses setzen, diesen auf seinem eigenen Gebiete bekämpfen und damit zugleich den Angriff gegen Gott richten werde, der ihn gesendet.

3) Die Pharisäer zeigen hier eine Zartheit des Gewissens, welche ihrem sonstigen Charakter nicht entspricht, in dem sie uns doch in V. 6 entgegentreten.

4) Das Zeichnen im Sande, ein solches Spiel der müßigen Langeweile, ist der Würde Christi nicht angemessen. Die Verachtung, der bittere Hohn, der Muthwille gegen die Fragenden, welche durch diesen Gestus ausgedrückt werden, paßt besser für einen alten heidnischen Philosophen im Verhältniß zu seinen Gegnern, als für den Heiland der Welt. —

Dagegen ist aber (vgl. Meyer z. d. St.), daß auch die Unzucht einer Braut mit einem fremden Manne als Ehebruch aufgefaßt wird, denn Deut. 22, 23 heißt die Verlobte in Bezug auf ihren Verführer אֵשֶׁת רֵעֵהוּ: Es steht also nichts im Wege, sowohl in Bezug auf die Sache, als den Ausdruck, anzunehmen, es werde in unserem Abschnitte von einer Verlobten geredet, zumal der Ausdruck *γυνή*, auch abgesehen von dem par-

allelen alttestamentl. Ausdruck, auch von einer Unvermählten verstanden werden kann. Dieser weitere Begriff des Ehebruchs ist den gebildeten Völkern des Alterthums eigen und verräth ihr feines Rechtsgefühl. So bei den Römern cfr. C. 13 §. 3. Dig. ad Legem Juliam de adulteriis. Kleinschrod, observ. ad L. Juliam §. 10, 11. Wächter, Abhandl. aus dem Strafrechte 1835, B. 1. §. 102 ff. Auf den zweiten Grund H.s antworten wir zunächst, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten und Aeltesten, welche das Weib heranschleppten, ihre rechtmäßigen Richter nicht waren, denn es ist wohl klar, daß sie nicht gesonnen sind, die Ehebrecherin vor den Sanhedrin zu stellen. Außerdem stand selbst diesem Gerichtshofe die Macht über Leben und Tod nicht mehr zu, die Römer aber bestraften den Ehebruch nicht mit dem Tode und verwarfen die Steinigung ganz. Der Herr hatte also an ihnen ein unbefugtes Richten zu rügen, und da dies der Mensch nur aus Selbstgerechtigkeit ausüben kann, war der Hinweis auf die eigene Sünde (vielleicht hatten viele von ihnen sich ähnlich vergangen) gerade das rechte Mittel, die Pharisäer schamroth zu machen. Aber Christus weicht nicht nur den Pharisäern, welche eine Sache gegen ihn zu haben wünschen, aus, er tritt wirklich in einen Gegensatz zu Moses und erklärt die Ehebrecherin für des Todes nichtschuldig, trotz der criminalrechtlichen Bestimmung der Thora. Diese erklärt er nicht nur dem dermaligen Rechtsbestande im jüdischen Reiche nach für ungültig, sondern hebt sie auch ihrem legislatorischen Gesichtspunkte nach moralisch auf, sonst würden wir von der Wahrhaftigkeit des Heilandes erwarten, daß er trotz des bestehenden römischen Menschengesetzes, wenigstens durch ein Zeugniß das göttliche Gesetz zu Ehren gebracht hätte. Dieser Gegensatz gegen Moses aber rechtfertigt sich folgender Art: In der Theokratie tritt der Begriff der Sünde und des Verbrechens nicht so scharf auseinander, wie in unserem und dem römischen Rechte, weil Gott unmittelbarer König und Herr des Staates war, vor seinem Auge aber dieser Unterschied wegfällt. Darum werden viele Sünden bestraft, als wären sie Verbrechen, und wiederum das Verbrechen erhält seine Strafe nicht nach der Größe und Bedeutung des verletzten Objectes, sondern vorwiegend nach dem Maaße der sittlichen Verschuldung, oft allein danach. Weil aber Menschen Gottes Gericht auf Erden ausüben mußten, konnten nur in die Augen springende Sünden als Verbrechen gestraft werden, welche zu diesem Zwecke im Gesetze näher bezeichnet sind. Nach diesen Gesichtspunkten

werden wir uns nicht darüber wundern, wenn die Strafbestimmungen im A. T. nach unseren Begriffen oft so sehr hart sind. Sie haben aber, wie die ganze alttestamentl. Theokratie, nur einen vorbereitenden und pädagogischen Charakter und müssen daher mit Christo aufhören. Das zeigt sich denn auch darin, daß sie weder in die ältesten, noch die neuesten christlichen Gesetzbücher übergegangen sind. Nach der Lex Julia war bis auf Augustus und noch später dem Vater einer Tochter gestattet, falls er sie auf der That des Ehebruchs in seinem Hause oder dem des Schwiegersohnes ertappte, sie mit ihrem Buhlen in continenti, d. h. beide hintereinander zu tödten. Vom Staate ward der Ehebruch nicht als Verbrechen betrachtet, die christliche Gesetzgebung aber hebt das Recht der Privatrache des Vaters zwar auf, verordnet aber nicht Tödtung, sondern für das Weib Verstoßung ins Kloster nach vorgängiger Ruthenzüchtigung, wo der Mann sie nach zwei Jahren zurückfordern konnte. Mit Christo ist also offenbar auch das Recht ein neues geworden, das Christenthum hat eine neue Rechtssphäre aus sich herausgesetzt. Nun ist die Ehebrecherin in unserem Abschnitte als bußfertig und gläubig gedacht, sie trat also damit wie aus der alttestamentl. Glaubenssphäre auch aus der alttestamentl. Rechtssphäre heraus und in die neutestamentliche ein. Da lag nun die Sache so, daß ein christliches Recht nicht da war und das römische waltete, wonach sie frei war. Hätte dies aber auch eine Strafe bestimmt, so konnte es dennoch nicht in Christi Aufgabe liegen, dem Gesetze sein Recht zu verschaffen, denn das wäre nach dem röm. Rechte Sache des Ehemannes gewesen. Für Christo blieb also nichts zu thun übrig, als den Heilandsberuf auszuüben, und das thut er, indem er zu der bußfertigen Sünderin sagt: So richte ich dich auch nicht! Wenn aber H. drittens meint, unsere Perikope schreibe den Pharisäern eine Zartheit des Gewissens zu, welche nach V. 6 undenkbar sei, so ist dagegen zu erwiedern, daß ein solcher psychologischer Grund nichts verschlägt, weil er in das Gebiet des Unerforschlichen führt; da können so viele innere Gründe vorliegen, daß alles sichere Urtheil aufhört. Außerdem sieht man es ja öfter, daß selbstgerechte Leute mitten im Richten und der Bosheit des Herzens beschämt werden, wenn ihnen die eigene Sündhaftigkeit plötzlich vor die Seele tritt. Die giftigsten unter den Pharisäern rc. werden auch die schlechtesten gewesen sein, vielleicht hatten sie in denselben Sünden gewandelt, und wie leicht konnten sie daher beschämt und dadurch anderen Sinnes werden. Die Uebrigen waren vielleicht mehr aus Accommodation, als

aus Neigung zu diesem seltenen Blutgerichte und zur Versuchung des Herrn mitgegangen. Wir haben hier ein Beispiel davon vor uns, wie der heilige Adel, welcher dem ganzen Wesen und Wirken Christi aufgeprägt war, auch wohl auf solche Menschen einen großen Eindruck machen konnte. Der vierte Grund H.s endlich ist sehr weit hergeholt. Denn das Zeichnen im Sande braucht nicht wie oben aus einer Stelle des Aristophanes erklärt zu werden. Christus wollte den Anstürmenden Zeit geben, damit sich der Zorn und Eifer legte, denn es ist ein ganz ander Ding, einen Menschen im Zorne und mit kaltem Blute steinigen. Hätte er ihnen ins Gesicht gesehen und rasch geantwortet, so würde er seinen Zweck gewiß nicht erreicht haben. Uebrigens gehört es bekanntlich zu natürlichen Reactionen des Körpers, wenn ein geistig Arbeitender z. B. Hände oder Füße regt. Was aber die heidenchristliche Idee betrifft, welche nach H. der „Parabel" zu Grunde liegen soll, so richtet sie sich ja selbst, indem sie mit gar nichts begründet ist, wie sich denn auch unseres Wissens kein bedeutender Exeget der neueren Zeit zu dieser Auffassung einiger Ausleger des Mittelalters und des Grotius bekannt hat. —

Was die weitere Erklärung dieses Cap. anlangt, so finden wir auch hier neben Vortrefflichem viel Gewaltsames. Zu V. 12 bemerkt H.: „Jesus, indem er spricht: „ich bin das Licht der Welt", erklärt sich nicht undeutlich für den, der einst im Anfange gesprochen: „es werde Licht." — Freilich ist es richtig, daß der Schöpfer der Welt zugleich ihr Licht ist, aber dafür, daß Christus sich hier als Schöpfer des Lichtes bezeichne, fehlt jeder Anhaltspunkt, so richtig die Sache auch an und für sich ist. Wenn H. dann fortfährt mit den Worten: „In diesem: es werde Licht, ist der Creatur ein Unterpfand gegeben für das Erscheinen dieses Lichtes. „Dedignabitur salvare — sagt Augustin — qui dignatus est creare?" — so hat er damit ohne Frage einen tiefsinnigen Gedanken ausgesprochen, der jedoch in dieser Form unverständlich ist. Um ihn zu verstehen, muß man das Bindeglied hinzudenken: Gott hat die Welt in Voraussicht des Sündenfalles geschaffen, die Absicht folglich, in der er sie schuf und das Licht werden ließ, war die, daß auch das Licht des Evangeliums darin leuchten sollte, und nur um seinetwillen hat das natürliche Licht sein Dasein. — Ferner in V. 23 soll Christus durch die Worte: „denn, wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden," sich als die absolute, die centrale Persönlichkeit bezeichnen, während man doch nach dem Contexte schlechterdings

nur „der Messias" als Prädicat hinzudenken kann. Wie gewaltsam ist doch hier die Annahme, Christus beziehe sich auf Ps. 102, 28. Jes. 41, 13. 43, 10, lege sich dadurch die wahre und volle Gottheit bei und auch die Juden hätten ihn so verstanden! — Endlich sollen die Worte in V. 25: τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν — darauf hinweisen, daß Christus sich im Anfange in der Schöpfung der Welt als die absolute, centrale Persönlichkeit, als wahrhaftigen Gott kund gethan hat, von wo an sein Walten durch die ganze Geschichte des A. T. hindurchgeht. Hätte Christus dies sagen wollen, so würde er es mit klareren Worten gethan haben, denn nur bei außerordentlicher Tiefe der Einsicht in das A. T. und seine Person wäre ein Verständniß möglich gewesen. Selbst einem Luther war dieser Sinn verborgen und die armen verblendeten Juden sollten ihn herausfinden? Christus will ganz einfach sagen: Wie unnütz ist die Gegenfrage: „wer bist du?" da ich von Anfang meines Auftretens an zu euch geredet habe und noch rede, was ich bin! — In Cap. 9 ist die Heilung des Blindgebornen lebensvoll mit guter Charakterisirung der einzelnen Scenen erklärt, jedoch erscheint uns die Annahme, das Speien in den Staub und das Auflegen des Teiges seien nur symbolische Handlungen, welche darauf hinweisen sollen, daß die heilende Kraft von dem Wunderthäter ausgeht und daß an dem aus Staub gebildeten Menschen sich hier die Schöpferkraft Gottes neu bewähren soll, als unbegründet. Das Symbolische der Handlung konnte Niemand erkennen und hätte somit Christus den Schein einer vermittelten Heilung erregt, während sie doch eine unmittelbare gewesen wäre. Die Frage aber, weshalb Christus durch ein Medium heilt, wird sich wohl am besten dahin beantworten lassen, daß er recht deutlich zeigen will, die Heilung gehe von ihm, dem Menschen, aus. Es konnte leicht der Schein entstehen, als heile Christus, wie die Propheten, nur als Organ der göttlichen Allmacht, wie ja auch die Pharisäer V. 24 von dem Geheilten verlangen, er solle nicht dem Menschen Christo, sondern Gott die Ehre geben. Auf sich, den Menschen, will er den Glauben lenken, der heilen kann, weil er Gott ist, und erreicht dies auch bei dem Blindgeborenen, den er über seine Gottheit dann noch näher unterrichtet. Dem steht aber nicht entgegen, daß wir auch bei Propheten mittelbare Heilungen finden, denn hier war denen, welche geheilt wurden, das Verhältniß der Heilenden zu Gott völlig klar und der Träger der Heilkraft dient hier entweder dazu, wie bei Naeman, den Glauben auf die Probe zu stellen oder soll, wie

bei der Heilung Hiskia's, den natürlichen Anschlußpunkt für das Uebernatürliche, für das Wunder bilden. Auch das Hinsenden zum Wasser ist keine symbolische Handlung, denn der Teig mußte natürlich abgewaschen werden, aber durch das Hinsenden zum Teiche des Sendlings (Siloa) ward diese Handlung eine zugleich symbolische, nicht typische, wie H. sagt. Wenn H. aber den aufgestrichenen Teig deshalb nicht als Conductor der Heilkraft gelten lassen will, weil er bei dem Blinden von Jericho, Matth. 20, 29 f., Marc. 10, 46 ff., nicht in Anwendung gebracht sei, so verfällt er damit dem falschen Schlusse: Was häufig ist, muß immer sein! — Gehen wir nun weiter und überblicken die Frage, ob die Maria des Lazarus, Maria Magdalena und die Sünderin, Luc. 7, dieselben seien. Die Gesammtanschauung H.s, welche sich aus diesem, der Erklärung des 11. Cap. vorausgeschickten Abschnitte ergiebt, ist folgende: Zur Seite Martha's steht als Gemahl, dem sie vielfach zu Gefallen leben muß, die überaus widrige Persönlichkeit des Simon, der vom Aussatz geheilt, um seiner inneren sittlichen Fäulniß willen, diesen Beinamen noch führt. Maria, die man sich gewöhnlich als eine stille, in sich gekehrte Seele denkt, die ihr reiches Herz dem Heiland aufgeschlossen, „wie die Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten," ist ein wildes, unbändiges Weib, das erst in Christo die Stillung des Aufruhrs seiner Leidenschaften gefunden hat, und das krampfhaft an ihm festhält, um nicht wieder aus einem stillen Meere ein wildes zu werden. Lazarus hat wahrscheinlich eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Er ißt, nachdem er das Leben des verlorenen Sohnes geführt, im Hause seines Schwagers das Gnadenbrot, und Christus liebt ihn nicht wegen seiner natürlichen Liebenswürdigkeit, nicht als Vorbild solcher, welche in der Taufgnade beharrt haben, sondern als derjenige, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen, und sich freut, wenn er es gefunden. H. hat ganz Recht, wenn er sagt, daß dadurch Bethanien seine idyllische Schönheit verliert, aber dem armen Sünderherzen nur um so lieber und trostreicher wird. Jedoch ist durch eine Menge von Combinationen nur die Möglichkeit, nicht die textmäßige Richtigkeit dieser Auffassung erwiesen. Zunächst ist die Identificirung des Lazarus im Gleichnisse, Luc. 16, 20 f., mit dem in Bethanien ohne Grund; denn der Name ist significant (= Deus auxilium) für einen Armen, die historische Grundlage der Fabel ist wahrscheinlich nur das allgemeine Verhältniß der Reichen und Armen in dem verwerflichen Gegensatze, wie es Lazarus und der Reiche reprä-

sentiren und eine Verwechselung mit dem Lazarus in Bethanien war um so weniger möglich, wenn, was doch sehr wahrscheinlich ist, die Parabel zu einer Zeit gesprochen wurde, wo dieser für die heilige Geschichte noch keine Bedeutung hatte, und in Galiläa, wo man ihn nicht kannte. Es dürfte auch eben nicht Lehrweisheit sein, auf ein unsittliches Verhältniß anzuspielen, durch eine Parabel, in welcher jeder Kundige das Uebertriebene erkennen mußte. Mit dieser willkürlichen Annahme fällt also auch die ganze Ausmalung H.s von dem früheren Leben des Lazarus und seiner Stellung im Hause Simons dahin. Aber auch die Annahme, Simon, der Aussätzige, sei der Gemahl der Martha gewesen, ist unerwiesen. Daß sich nur dann im Hause der Maria und Martha eine gemischte Gesellschaft von Klagenden haben einfinden können, wenn eine der Schwestern verheirathet war, ist eine um so grundlosere Behauptung, da ja Lazarus nicht ohne Freunde gewesen sein wird. Nehmen wir ferner auch an, daß Matth. 26. Marc. 14 und Joh. 12 dasselbe Factum erzählt wird, daß mithin der Herr im Hause Simon des Aussätzigen und der Schwestern zugleich zu Tische saß, so braucht darum noch nicht Martha, welche geschäftig den Herrn bediente, die Frau des Simon gewesen zu sein. Er war vielleicht durch Christum von seinem Aussatze geheilt, wohnte vielleicht mit den Schwestern in einem Hause, war vielleicht ihr Verwandter oder stand in irgendwelcher anderen näheren Beziehung zu ihnen. Dann kann freilich Simon der Aussätzige mit dem Luc. 7 erwähnten Pharisäer Simon nicht identisch sein, was aber zwingt denn auch zu einer solchen Annahme, sowie zur Identificirung der Sünderin, Luc. 7, und der Maria des Lazarus? Daß zwei Menschen Simon heißen, ist nicht befremdlich, und daß in beider Häusern eine ähnliche Salbung vor sich geht, wird uns nicht mehr in Erstaunen setzen, als wenn aus dem Hause zweier Meyer, Müller, Schmidt das Nämliche erzählt wird, so häufig war der Name Simon. Wenn ich nicht zu wenig zähle, kommt der Name allein in der heil. Schrift 13 Mal vor und scheint der Simon in Bethanien durch den Beinamen, der Aussätzige, von Simon, dem Pharisäer, ausdrücklich unterschieden werden zu sollen. Daß man durch Salbung Jemand ehrt, steht fest, daß Salben mit Narde die kostbarste Art solcher Salbung ist, gleichfalls; kann es daher befremden, daß beide Jüngerinnen auf dieselbe Art der Salbung verfallen, um den Herrn zu ehren? Auffällig erscheint nur, daß beide die Füße des Herrn mit dem Haare abtrocknen. Aber die Sünderin netzt die Füße mit ihren

Thränen und wischt diese mit dem Haar ab. Die Maria des Lazarus aber trocknet nach Joh. damit die Narde auf, denn dieser Vorgang wird erst nach der Salbung erzählt. Daß die Frauen im Orient bei Büßungen und in Trauer das Haar lang herabhängen ließen, ist bekannt, darum lag es der Sünderin nahe, ihre Thränenfluth damit aufzutrocknen; bei der Maria des Lazarus aber ist die Handlung einmal als natürlicher Ausdruck der Demuth zu betrachten, dann aber wird man Narde auch lieber mit dem Haar, als mit einem Tuche auftrocknen. Wenn H. sagt, die Narde sei eingerieben, so mag das beim Bade seine Richtigkeit haben, hier aber, wo es sich nur darum handelt, den köstlichen Duft über den Leib des Herrn zu verbreiten, geschah es gewiß nicht. Am Herrn und bei Tische erscheint mir der Gedanke des Einreibens denn doch etwas Widerliches an sich zu haben. — Ferner sagt H.: „Die Salbung in Bethanien haben Matth., Marc. und Joh. Daß auch Lucas sie haben wird, müssen wir von vornherein erwarten. Denn Jesus hat in Bezug auf sie das Wort gesprochen: „„wahrlich, wahrlich ich sage euch: wo dies Evangelium verkündigt wird in der ganzen Welt, da wird auch gesagt werden, was sie gethan hat zu ihrem Gedächtniß!““ Lucas hat sie aber nur dann, wenn die Identität der Sünderin in Cap. 7 mit der Maria des Lazarus erkannt wird.“ Aber folgt denn daraus, daß auch Luc. die Salbung in Bethanien erzählen muß, sind nicht die Ev. zusammen in die Welt ausgegangen, oder ist da nicht verkündigt, was Maria gethan hat, wo man annahm, Luc. 7 sei nicht von ihr die Rede? Wenn ferner, Joh. 11, 2 Maria dadurch näher bezeichnet wird, daß sie den Herrn gesalbt habe, so schließt das eine frühere Salbung nicht aus, weil Maria dadurch nur von den Marien des N. T., nicht von allen übrigen Jüngerinnen unterschieden werden soll. Daß bei beiden Salbungen ein Alabastergefäß erwähnt wird, erklärt sich einfach aus der Sitte, Narde, namentlich in größeren Quantitäten, in solchen Gefäßen zu verwahren, ebenso, wie man bei uns das Rosenöl in türkischen Gläsern hat. — Daß ferner beide Male die Salbung bei einem Gastmahle vorgenommen wird, erklärt sich, Luc. 7, daraus, daß die Sünderin nach eben gehörter Predigt zu Jesu eilt und ihn beim Gastmahl findet, bei Matth., Marc. und Joh. aber daraus, daß Maria beim Ehrenmahle dem Herrn auch die Ehrensalbung zu Theil werden lassen will. Ferner wird man ja zugeben müssen, daß Luc. 7 möglichen Falls von der chronologischen Ordnung der Erzählung abspringt, näher aber liegt es doch,

anzunehmen, daß Luc. einen Vorgang in Galiläa erzählt. — Noch viel schwächer aber als die Begründung der Identificirung der Sünderin und der Maria des Lazarus sind die Beweise für die Identificirung der Magdalena mit der Sünderin einerseits und der Maria des Lazarus andererseits. Daß man ohne dieselbe, sowohl die Sünderin, als die Maria des Lazarus, unter dem Kreuze finden kann, wird Niemand leugnen können, da wir keine vollständige Aufzählung der Anwesenden haben, jedoch konnten ja diese beiden Jüngerinnen leicht irgendwie verhindert sein, auf Golgatha zu erscheinen; waren sie aber zugegen, so können wir uns nicht wundern, daß sie da nicht erwähnt werden, wo dies nur bei den ständigen Begleiterinnen des Herrn geschieht. Weshalb Magdalena, mit Ausnahme von Joh. 19, gleich nach der Mutter des Herrn genannt wird, wissen wir nicht, vielleicht hatte sie sich nach der Austreibung der 7 bösen Geister ganz besonders innig an den Herrn angeschlossen; es folgt aber nicht daraus, daß sie die Maria des Lazarus sein müsse. Schon das hätte von der Identificirung abhalten sollen, daß Magdalena aus Galiläa, Maria aber aus Bethanien stammt. H. freilich kommt über diese Schwierigkeit durch die Combination, Martha habe auf einer Festreise Simon kennen gelernt und sich mit diesem nach Bethanien verheirathet, Maria aber sei nach ihrem Sündenleben in Galiläa mit dem Herrn nach Bethanien gekommen und ohne ihn da geblieben, leicht hinweg. — H. fühlt selbst, daß der Bericht des Evangelisten zu der Nichtidentificirung der drei fraglichen Jüngerinnen auffordert, daher die viel zudeckenden, aber auch sehr willkürlichen Annahmen: „Es erschien bedenklich, den Lebensgaug Maria's offen darzulegen, es hieß eine der ersten christlichen Hauptpersonen und damit die Sache des Christenthums selbst dem rohen Spotte der Heiden preisgeben, angemessener erschien es, bloße Winke zu geben, so daß nur die tiefer Forschenden den ganzen Zusammenhang erforschen konnten, der dem oberflächlichen Leser verborgen blieb. Eine zweite Rücksicht war, wie es scheint, eine solche der Pietät gegen Martha. Man wollte nicht die schweren, häuslichen Verhältnisse, in denen sie als die Gattin des Pharisäers Simon stand, vor aller Welt darlegen. — Die Thatsache der absichtlichen Zurückhaltung liegt klar vor." — Luc. 8, 2 soll Maria Magdalena durch die Worte: *ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει* euphemistisch als Sünderin bezeichnet sein. — „Das an sich in der Einheit der Person Verbundene ist für Manche erbaulicher, wenn sie es getrennt und unter verschiedene Personen

vertheilt betrachten. Diesen wollen die Evangelisten nicht geradezu den Weg verschließen" ꝛc. Wo bleibt aber die Möglichkeit einer objectiv richtigen Auslegung, wenn man berechtigt sein soll, die Hauptsachen einzutragen und danach den Text auszulegen? Ich glaube schwerlich, daß es H. gut heißen würde, wenn man ihm auf solche Weise andere biblische Personen identificiren wollte, bei der Freiheit aber, welche er sich nimmt, ist das wahrlich leicht, und es wird darum wohl bei dem Kanon bleiben, daß der mögliche und der wahre Inhalt verschiedener Schriftabschnitte doch verschiedene Dinge sind, welche sich nicht decken. — Ferner ist es uns aufgefallen, daß H. mit keinem Worte der scheinbaren Differenz gedenkt, welche durch Vergleich von Joh. 12, 1 und 12 mit dem Berichte der Synoptiker, vgl. Matth. 21, 1. Luc. 18, 35 und 19, 28 ff., zu entstehen scheint. Bei ihnen scheint kein Raum zu bleiben für den Aufenthalt in Bethanien, und der Einzug Christi in Jerusalem direct von Jericho aus geschehen zu sein, ein Umstand, welcher Schleiermacher dazu bewog, einen zweimaligen Einzug anzunehmen. — Haben wir im Bisherigen nun dem ehrwürdigen Exegeten mannichfach entgegentreten müssen, so freut es uns, zum Schluß ihm in der wichtigen Osterfrage zu stimmen zu können. Zu 13, 1 weist H. nach, daß das Passahfest mit der Passamahlzeit begann, daß somit die Worte: „Vor dem Passah", wenn sie nicht eine vage Zeitbestimmung sein sollen, wogegen die Bestimmtheit der sonstigen Johanneischen Zeitangaben streiten würde, die Zeit, welche der Passahmahlzeit unmittelbar vorherging, bezeichnen müssen. Die Fußwaschung fällt somit zusammen mit der, welche gewöhnlich dem Mahle vorauszugehen pflegte. „Schwerlich, — sagt Schweizer mit Recht — hat er schon gewaschene Füße zum Ueberfluß noch einmal gewaschen, blos um des Beispiels willen, das in diesem Falle, weil keinem Bedürfnisse dienend, ein blos künstliches Beispiel wäre." Denken wir uns nun, daß in Folge des Luc. 22, 24—30 erzählten Streites der Jünger, der dem Passah vorangegangen sein wird, weil wir sie uns nach dem Abendmahle doch nicht gut in der Stimmung dazu denken können, die gegenseitige Fußwaschuug unterblieben ist, so erklärt sich daraus, daß der Herr, um diesen Liebesdienst zu verrichten, sich erst erheben mußte, nachdem er sich schon zum Mahle niedergesetzt hatte (vgl. V. 2 und 4). „Die Sache", so faßt H. sein Resultat zusammen, „stellt sich daher so: Jesus hatte sich zu Tische gelegt, und wahrscheinlich hatte Petrus die Ehre genossen, ihm die Füße zu waschen. Nachdem dies

geschehen, legte auch er mit den anderen Jüngern interioris admissionis sich zu Tische, erwartend, daß die „Jüngeren" bereitwillig den Dienst des Fußwaschens übernehmen würden. Allein der Hochmuth rief den Hochmuth hervor. Die Jünger legten sich, einem raschen Impulse folgend, ebenfalls zu Tische. Wer soll wieder aufstehen? Jesus machte dem ein Ende, indem er von dem Mahle aufstand und seinen Jüngern die Füße wusch. Gehört das Fußwaschen der Zeit unmittelbar vor dem Beginne des letzten Passahmahles Jesu an, so tritt Johannes in die vollste Harmonie mit den drei ersten Evangelisten." Außerdem erklärt es sich auch nur, wenn man die zufällige Bedingtheit der Handlung festhält, daß sie kein heiliger Brauch der apostolischen Kirche geworden ist. Mag man sich immerhin die Vorgänge im Einzelnen anders ausmalen, so wird man doch nicht leugnen können, daß die Lösung der Schwierigkeit im Großen und Ganzen eine natürliche und gelungene ist. — Wir scheiden hiermit von diesem Werke, dessen 3. Band wir sehnlich erwarten und glauben, der Leser wird es uns danken, wenn wir ihn zur Lectüre desselben ermuntert haben sollten. Gewiß ist viel Unhaltbares und Gewaltsames darin, aber auch viel Großes und Tiefes, es ist ein Commentar, welcher vom Herzen zum Herzen spricht, zum Forschen anregt und eine reiche Ausbeute für den Praktiker liefert.

I.

Abhandlungen.

Der Sieg des Christenthums über das Heidenthum unter Constantin dem Großen.

Zwei Vorträge

vor einem Kreise von Männern und Frauen zu Rostock gehalten

von

Dr. Dieckhoff.*)

I.

Der Umschwung der öffentlichen Verhältnisse, der sich an die Regierung Constantin's des Großen knüpft, steht als eine der folgenreichsten Epochen in der Geschichte da. Stand bis dahin der heidnische Staat im Gegensatze und verfolgend dem

---

*) Ich hoffe, bald in einer Monographie über diesen Gegenstand weiter ausführen und begründen zu können, was ich in diesen Vorträgen nur in einer Uebersicht zusammenfassen konnte. Die schweren Fragen über die Verfassung der Kirche und ihr Verhältniß zum Staate, welche die Gegenwart beherrschen, fordern zu Rückblicken in die Geschichte der Kirche unter jenen Gesichtspunkten auf. Die innere Nothwendigkeit des Bandes zwischen Staat und Kirche, wie sie sich in der Geschichte darlegt, dürfen wir uns auch unter dem Eindruck der scheinbar widersprechendsten Thatsachen nicht aus den Augen rücken lassen. Dabei ist es aber sehr wichtig, zu erkennen, wie es zunächst die inneren Nothwendigkeiten des Staates sind, die den Bund mit dem Christenthum und der Kirche fordern. Eben das liegt sehr klar in den Ereignissen der Constantinischen Epoche vor.

Christenthum und der Kirche gegenüber und beherrschte damit das Heidenthum, heidnische Unwahrheit und Sünde das öffentliche Leben der Völker, so wurde durch Constantin, der sich zum christlichen Glauben bekehrte, der Bund des Staats mit der heidnischen Religion gelöst und dagegen der Staat mit dem Christenthum und der Kirche in Verbindung gebracht, und die Folge davon war, daß der Kirche in der Ausübung ihrer Aufgaben freiester Raum und sicherster Schutz im öffentlichen Leben zu Theil wurde, und daß an der Stelle des Heidenthums das Christenthum auch das öffentliche Leben nach allen Seiten umwandelnd, reinigend, erneuernd durchdrang. Das Christenthum ist seitdem die herrschende Macht in der Geschichte christlicher Staaten und Völker gewesen, und der Segen, der in dem christlichen Staatswesen, in dem christlichen Volksthum, in der christlichen Sitte, in den christlichen Ordnungen des öffentlichen Lebens, in der christlichen Ehe gegeben ist, breitet sich seitdem über die christlichen Völker aus.

Man sollte meinen, über die Bedeutung der That Constantin's des Großen, des ersten christlichen Kaisers, könne unter Christen keine Meinungsverschiedenheit Statt finden. Dennoch ist es der Fall. Besonders in unserer Zeit ist das Verwerfungsurtheil über Constantin und sein Werk in weiten Kreisen geradezu das herrschende und das hängt mit dem Geiste unserer Zeit aufs Engste zusammen. Nichts ist ja gegenwärtig so sehr angefochten als der christliche Staat, als das Band zwischen Staat und Kirche, das grundleglich durch Constantin geschlossen wurde. Und nicht bloß der Unglaube unserer Tage fordert mit der Trennung des Staates von der Kirche und vom Christenthum die Freiheit für sich selbst im öffentlichen Leben; auch die Zahl gläubiger Christen ist eine sehr große, welche im Interesse des christlichen Glaubens und der Kirche die Trennung derselben vom Staate meinen fordern zu müssen. Schließt doch auch Neander die Darstellung Constantins in seiner Kirchengeschichte mit der an ähnliche Sätze mittelalterlicher Sec-

ten erinnernden Bemerkung, die Regierung Constantin's zeuge von der Wahrheit, daß der Staat, welcher durch die ihm zu Gebote stehenden weltlichen Mittel die Sache des Christenthums fördern wolle, der heiligen Sache weit mehr schaden könne, als die noch so feindselig sie bekämpfende weltliche Macht ihr zu schaden vermöge. Es ist in unsern Tagen herrschender Ton geworden, Constantin und seine Regierung so viel als möglich herabzusetzen und anzuklagen. Dazu bieten denn auch nicht bloß die feindlichen Anklagen heidnischer Schriftsteller aus der Zeit nach Constantin, sondern auch die wirklichen großen Mängel und Vergehungen Constantin's reichlichen Stoff dar. Es ist nicht schwer, ein sehr dunkles Bild von Constantin herzustellen, wenn man nach der Weise vieler neuerer Historiker einseitig die Mängel Constantin's hervorkehrt und zugleich, im Vertrauen auf den herrschenden Unglauben und Zweifelsinn, die christlichen Berichterstatter als parteiische verwerfen, dagegen die heidnischen ohne Weiteres als unparteiische und glaubwürdige Zeugen hinstellen zu dürfen glaubt. Der geschichtlichen Wahrheit entspricht ein solches Bild nicht.

Meine Aufgabe wird es sein, in den Hauptzügen das geschichtliche Bild Constantin's und seines Werkes zu entwerfen. Ich werde mich dabei der Anerkennung des Rechtes in den Anklagen alter und neuer Gegner des großen Kaisers nicht verschließen dürfen, und so wird das Bild desselben, wie ich es zu zeichnen habe, nicht in jenem fleckenlosen, heiligen Glanze strahlen, in welchem es viele Jahrhunderte hindurch vor den Augen der Christenheit gestanden hat; aber ich hoffe, die Schatten des Bildes, welche die historische Wahrhaftigkeit zu verdecken verbietet, werden die wahre Größe des christlichen Helden nicht auslöschen, der ein Recht hatte, sich im Standbilde vor seinem Palaste darstellen zu lassen mit dem Kreuze auf dem Helme und einem Drachen unter seinen Füßen, den er als Sieger mit dem Speere durchbohrt hat. —

Man pflegt in neuerer Zeit bei der Beurtheilung Constan-

tin's die Frage nach den **Motiven**, die ihn bestimmten, in den Mittelpunkt zu stellen, und diese Frage pflegt dann mit der andern zusammenzufallen, ob seine Bekehrung zum Christenthum eine aufrichtige gewesen sei. Indem man zu zeigen sucht, daß es politische Motive gewesen seien, welche die Entscheidungen und Bestrebungen Constantins beherrscht hätten, meint man zugleich die Bekehrung Constantins nur als einen Act politischer Klugheit hinstellen zu dürfen. — Es ist wahr, die Bekehrung Constantin's ist in seinem Leben aufs Engste mit seinen politischen Bestrebungen verflochten, und es sind zugleich politische Motive auf das Verfahren Constantin's auch in den Sachen der Religion von entscheidendem Einflusse gewesen. Aber wie hätte es bei dem Kaiser auch anders sein können? Wir vermögen darin nichts zu sehen, was an sich einen berechtigten Vorwurf in sich schlösse. Die Zwecke und Bedürfnisse des Staats stehen ja nicht an sich in einem Widerspruche zu dem Christenthume, vielmehr fordert der Staat die Religion als die eigentliche Grundvoraussetzung seiner eigenen Existenz, und wiederum verlangt auch das Christenthum die sittliche Verklärung des öffentlichen Lebens im Staate durch die zum Handeln im Staate berufenen Christen. Es würde also nur zu fragen sein, ob die politischen Motive, die einen bestimmenden Einfluß auf das Verhalten Constantin's in Sachen der Religion ausgeübt haben, richtige und berechtigte waren oder nicht. Eben dahin wird denn auch der Vorwurf, den man gegen Constantin erhebt, näher bestimmt. Man behauptet, daß er nur den Motiven persönlicher Herrschsucht gefolgt sei. Wir werden diese Anklage auf ihren Grund zu prüfen haben. Aber auch wenn sie berechtigt wäre, wie sie es in der That nicht ist, auch dann würde doch noch immer die Frage übrig bleiben, ob nicht Constantin, obwohl seine persönlichen Motive unlautere gewesen seien, doch mit seinem Werke der richtig erkannten Nothwendigkeit gedient, und ob nicht eben darin der Grund für das Gelingen seines Werks gelegen habe?

Nichts liegt nun in der Geschichte des römischen Kaiserthums heller vor, als daß es die zwingendste Nothwendigkeit des Staats war, die zur Verbindung des Staats mit dem Christenthume und der Kirche hintrieb, und es ist von entscheidender Wichtigkeit für die Beurtheilung Constantin's und seines Werks, daß diese Thatsache erkannt werde. Vergegenwärtigen wir uns daher zunächst die politische Situation, wie Constantin sie vorfand.

Das römische Kaiserthum, wie es auf dem Höhepunkte der römischen Machtentwickelung durch die inneren Nothwendigkeiten der römischen Weltherrschaft hervorgerufen war, stand doch von Anfang an im Gegensatze zu dem alten römischen Staatswesen, durch das Rom groß geworden war. Das Kaiserthum ist so von Anfang an zugleich das Zeichen der innern Auflösung Roms. Wie es schon ein Tacitus erkannte, ist die Geschichte Roms unter den Kaisern nur die Geschichte der stetig und unaufhaltsam sich vollziehenden Auflösung altrömischen Wesens und Lebens, der innern Auflösung und Zersetzung des Lebens der Völker der alten Welt überhaupt. Durch die Einheit der römischen Herrschaft, welche die Völker verband, war ein Verkehr der Völker unter einander, eine Einheit des Culturlebens hervorgerufen, wodurch die nationalen Lebensgestaltungen der alten Völker zersetzt und aufgerieben, wodurch somit Alles, was bis dahin fest war und das öffentliche Leben dieser Völker der alten Welt trug, unsicher gemacht wurde. Das Wachsthum der römischen Macht, die von der Stadt an der Tiber ausging, beruhte besonders auch darauf, daß die Besiegten in immer weiterem Umfange in das römische Bürgerrecht aufgenommen und dadurch in das Interesse der römischen Herrschaft mit hineingezogen wurden. Aber dadurch wurde es begründet, daß immer mehr die Fremden aus allen Nationen in Rom zusammenströmten und mehr und mehr das Uebergewicht in Rom selbst gewannen. Unter den Kaisern verschwinden die alten römischen Geschlechter bald mehr und mehr. Seit dem Ende

des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt, seit Nerva, sind es Fremde, Provinzialen, die als Kaiser über die römische Welt herrschen. Auch im Heere treten die Römer, dann überhaupt die Italiener mehr und mehr hinter den Barbaren zurück, aus denen die Legionen an den Grenzen des Reichs recrutirt werden, und mit den entlassenen Veteranen des Heers, die mit Geld und Landbesitz beschenkt werden, strömen immer neue fremde Bestandtheile in die alten Bevölkerungen der verschiedenen Theile des Reichs ein, durch welche die Auflösung der alten nationalen Lebensgestaltungen wesentlich gefördert werden mußte. Immer mehr entsteht innerhalb des römischen Reichs eine gährende Völkermischung, in der das Alte verzehrt wird, ohne daß doch damit die geforderte neue, einheitliche Lebensgestaltung gewonnen wäre. Von Anfang an hatte sich das Kaiserthum vornehmlich auf die Armee stützen müssen. Je mehr mit dem Eindringen der Fremden alt-römischer Sinn und damit zugleich die Kraft der alt-römischen Institutionen, besonders des Senats, zusammenbricht, je mehr sich so alle Gewalt des Staats in dem von der Armee getragenen Kaiserthum concentrirt, desto mehr gewinnt die Armee und ihr Interesse den herrschenden Einfluß über das Staatswesen. Der Armee kann es ja nicht verborgen bleiben, daß bei ihr die Macht ist, durch welche die Kaiser das Reich beherrschen. Die kaiserliche Herrschaft selbst, die sich auf die Armee stützt, verfällt zuletzt der Willkühr der Soldaten, die die Kaiser auf den Thron erheben und wieder stürzen, und die das Kaiserthum zwingen, die Herrschaft über das Reich ihren habsüchtigen und ehrgeizigen Bestrebungen, der Befriedigung ihrer wilden Leidenschaften dienstbar zu machen. Schon im ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung nach Nero's Untergange, waren diese chaotischen Mächte in den inneren Kriegen hervorgebrochen, die zwischen den verschiedenen Heerführern um die Kaiserherrschaft geführt wurden. Noch einmal war es den Kaisern seit Nerva gelungen, wenigstens äußerlich diesen Abgrund, in welchem das römische Reich unterzugehen

drohte, für eine längere Zeit zu schließen. Nach dem Tode Marc Aurel's aber, in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, brachen jene wilden Mächte von Neuem hervor, und nun folgt eine lange Zeit der wildesten Kämpfe und der tiefsten Zerrüttungen. Mit wenigen Ausnahmen finden die Kaiser dieser Zeit, wie sie rasch auf einander folgen, ein blutiges Ende. Innere Kriege zwischen den verschiedenen Theilen des Heers, dazu die Barbarenvölker, die bei der innern Schwäche des Reichs an den Grenzen siegreich eindringen, verheeren die Länder. Ein immer größerer Steuerdruck zur Bereicherung der Kaiser und Soldaten zerrüttet die Geschäfte des Friedens, entvölkert die Länder und die Städte. Alle Bande der öffentlichen Zucht werden zerrissen. Grauenvoll tritt die Herrschaft des Lasters in die Oeffentlichkeit des Lebens hinein. Es braucht nur an den Namen eines Heliogabal erinnert zu werden. Unter der Noth der eisernen, blutigen Zeit erfaßt die Menschen ein Jagen nach raschem Gewinn, nach raschem Genuß. Ungeheurer Reichthum Einzelner geht mit der Verarmung, mit dem Verkommen der Massen Hand in Hand. Unter dem Schrecken der Gefahren, die das Leben umgeben, beutet man im Taumel wahnsinnigster Schwelgerei den Augenblick aus. Römisches Wesen wird von Barbarenkaisern, die aus dem Heer hervorsteigen, mit Füßen getreten. Kaum wird nur äußerlich der Umfang des Reichs immer wieder hergestellt. Es ist ein entsetzliches Bild, dieses Bild der untergehenden, sterbenden alten Welt. Dennoch darf man die geschichtliche Bedeutung, die geschichtliche Nothwendigkeit derselben nicht übersehen. Die alte Welt mußte untergehen, mußte sterben, ehe die neue der Geschichte mächtig werden konnte. Es ist die Nacht und die Sünde des Heidenthums, die da offen hervorbricht und über das Leben der alten Welt Macht gewinnt.

Es konnte nicht fehlen, daß dieser Auflösung und Zerüttung gegenüber auch die Sehnsucht nach Rettung aus dem Verderben erwachte. Ueber die Feldherrn und die Soldaten selbst

gewinnt diese Sehnsucht immer mehr Macht. Gerade in den Feldherrn an der Spitze der Heere findet dies Verlangen nach dem Frieden seine Vertreter, und eine überaus wichtige und überraschende Entwickelung greift damit in die Geschichte der röm. Welt ein. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts, seit Decius, ringt eine, freilich durch Empörungen und Mord immer wieder unterbrochene Reihe von Kaisern, die aus der Zahl der Feldherrn auf den Thron erhoben werden, mit starker Kraft danach, den innern und äußern Frieden im Reiche wiederherzustellen und das Kaiserthum als eine Friedensherrschaft über den Erdkreis zu befestigen. Für diese in den Lagern und Schlachten aufgewachsenen Männer sind die militairischen Interessen und Gesichtspunkte die höchsten keineswegs. Im Gegentheil, ihr klar erkanntes und ausgesprochenes Ziel ist das, durch den Krieg den Krieg zu schließen: das Bild eines allgemeinen, ewigen Friedens, da das Kriegshandwerk auf dem durch Recht und Ordnung beherrschten Erdkreise ruht, schwebt ihnen als das Ziel ihrer Bestrebungen vor. Es geht damit ein schwärmerischer Zug durch das Leben dieser Männer. Der Kaiser Probus, ein Mann gewaltig in Schlachten, wie Einer in der Reihe der römischen Kaiser, der in wenigen Jahren von Sieg zu Sieg eilend an allen Enden des Reichs die Empörungen niederwarf und die Furcht vor dem römischen Namen durch seine Siege über die Barbaren an den Grenzen des Reichs wiederherstellte, — der Kaiser Probus pflegte das Ziel seines Hoffens und Strebens in dem Satze auszusprechen, daß in Kurzem keine Soldaten mehr nöthig seien. Sein Biograph entwirft in den glänzendsten Farben das Bild des goldenen Zeitalters, des ewigen Friedens, auf dessen Verwirklichung das Streben dieses im Kriege so starken Kaisers gerichtet war. Dem Probus hat freilich dieser sein Friedenssinn das Leben gekostet. Er ist von meuterischen Soldaten ermordet, weil er der Meinung war, der Soldat dürfe in Friedenszeiten seinen Lohn nicht umsonst verzehren, und weil er Ernst mit diesem Satze

machte, indem er in seiner sirmischen Heimath die Soldaten an einem Kanale zur Trockenlegung des sumpfigen Bodens arbeiten ließ. Der wilde Soldatensinn war in dieser That noch einmal hervorgebrochen. Daß aber das Verlangen nach dem Frieden, das die Führer des Heeres beseelte, auch unter den Soldaten bereits mehr und mehr die Herrschaft gewann, zeigt sich darin, daß rasch nach der Ermordung des Kaisers eine allgemeine Reue in dem Heere die Oberhand gewann.

So wie sich aber das Streben der Kaiser auf dies Friedensziel richtet, haben sie es auch erkannt, daß mit der äußerlichen Unterwerfung der innern und äußern Feinde durch die Gewalt der Waffen zwar die erste Vorbedingung für die Verwirklichung ihrer Aufgabe geschaffen, aber diese Aufgabe selbst noch keineswegs gelöst ist. Das Wichtigere und zugleich Schwierigere ihrer Aufgabe sehen sie darin, daß an die Stelle der herrschenden Zuchtlosigkeit des Lebens die Zucht der Sitten trete, daß die Herrschaft der Leidenschaften gebrochen und von innen heraus das Leben wieder hergestellt werde. Sie wissen es, daß ein inneres Band, das die Gewissen bindet und sie der Herrschaft des Rechts und der Ordnung willig unterwirft, die nothwendige Voraussetzung der Wiederherstellung des öffentlichen Friedens ist. Damit hängt es zusammen, daß diese Kaiser, wenn auch als Heiden in heidnisch superstitiöser Weise das größte Gewicht auf die Religion, auf den Cult der Götter legen. Opfer, Zeichen, Orakel spielen eine entscheidende Rolle in ihrem Leben, wie denn überhaupt die Noth der Zeit diejenigen, die sich nach Rettung sehnten, dem Religiösen zuführte, und eine religiöse Stimmung in immer weiteren Kreisen sich verbreitete.

Erst dem Diokletian, unter dessen Herrschaft Constantin's Jugend fällt, war es gelungen, das, wonach schon eine Reihe von Kaisern vor ihm gerungen hatte, seinem Ziele näher zu bringen. Selbst hervorgegangen aus jenem Kreise von Feldherrn, der schon länger der feste Halt für die Herrschaft und

das Reich geworden war, hatte er, um die kaiserliche Herrschaft zu verstärken, Gehülfen der kaiserlichen Herrschaft, Mitregenten, adoptirt, indem er zunächst einen alten Waffengefährten, den **Maximianus** zum Mitkaiser erhob, und später in **Constantius Chlorus** und **Galerius** noch zwei Cäsaren in untergeordneter Stellung sich und dem Maximianus zugesellte. Das weite Reich war unter die vier Herrscher so getheilt, daß sich Diokletian selbst den Orient vorbehielt, dem Maximian der Occident zugetheilt war, während Galerius als Gehülfe im Orient im äußersten Osten herrschte, Constantius aber als Gehülfe des Maximian im Abendlande in Gallien, Britannien und Spanien die Herrschaft führte. Durch diese Theilung sollte jedoch die Einheit des Reichs und der Herrschaft nicht aufgehoben werden; die Einheit blieb repräsentirt in Diokletian, dem, als dem Oberkaiser, die Andern im Gehorsam unterworfen sein sollten. Bewundernd haben die Zeitgenossen die Eintracht der Herrscher gesehen und es gepriesen, wie die Mitregenten den Diokletian wie ihren Vater verehrten und im willigen Gehorsam ihm ergeben waren. Durch diese Einheit der Herrscher, die an den verschiedenen Enden des Reichs zu gleicher Zeit die Kraft der kaiserlichen Herrschaft zur Geltung zu bringen vermochten, gelang es in den ersten beiden Decennien der diokletianischen Herrschaft, den Frieden und die Kraft der kaiserlichen Herrschaft wieder herzustellen.

So lange die diokletianische Vierherrschaft damit beschäftigt war, durch die Gewalt der Waffen die Feinde zu bekämpfen, ist sie von Ruhm und Glück umgeben. Sieg folgt auf Sieg. Auch trübt kein Gegensatz die Harmonie der Herrscher. Ganz anders gestaltet sich die Lage, als nach den Waffensiegen das diokletianische Regiment sich vor die schwierigeren Aufgaben der innern Politik gestellt findet. Diokletian hat die Wichtigkeit dieser Aufgaben der inneren Politik nicht verkannt, er hat die Lösung derselben mit dem größesten Ernste aufgenommen.

Tief eingreifend sind die Aenderungen der Staatsverfassung,

die von Diokletian ausgegangen sind. Wenn noch Decius in der Neubelebung und Wiederherstellung altrömischer Staatseinrichtungen, z. B. des Censoramtes, das Mittel für die nothwendige Befestigung der öffentlichen Ordnung sah, so sehen wir dagegen Diokletian einen ganz entgegengesetzten Weg einschlagen. Es hatte sich herausgestellt, daß jenes Bestreben des Decius bei der inneren Haltlosigkeit aller altrömischen Staatseinrichtungen ein unmögliches war. Diokletian folgt nur der inneren Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwickelung, wenn er seine Aufgabe darin sieht, der kaiserlichen Herrschaft selbst eine solche Gestaltung zu geben, daß sie im Stande wäre, die Aufgaben des Reichs zu lösen. Er hat deshalb das römische Kaiserthum zur absoluten Autokratie vollendet, und hat zugleich einen sehr ausgedehnten Beamtenstaat als Werkzeug der kaiserlichen Regierung geschaffen. Auch äußerlich hat er dem Kaiserthum den Charakter der absoluten Autokratie aufgedrückt, indem er sich nach dem Muster orientalischer Herrscher mit dem ausgebildetsten Hofceremoniell umgab. Wenn sich Diokletian demgemäß nach dem Vorbilde asiatischer Herrscher nicht mehr mit dem einfachen Purpur, den der römische Imperator trug, sondern mit seidenen golddurchwirkten Gewändern bekleidete, das Haupt mit einem Diadem von weißen Perlen umschlang und Schuhe trug, die mit Perlen und Edelsteinen besetzt waren, so darf man dabei allerdings nicht übersehen, daß durch das Alles dem Kaiserthum der Charakter der Friedensherrschaft an der Stelle der Militärgewalt der römischen Imperatoren aufgedrückt werden sollte, aber es ist zugleich offenbar, daß sich ein bewußter Bruch mit dem Altrömischen vollzogen hat, daß es ein durchaus neues Fundament ist, auf welches die Herrschaft über den Erdkreis, die Rom errungen hatte, gestützt werden soll. So ganz und völlig hat sich im absoluten, rein auf sich selbst gestellten Kaiserthum die Herrschaft, das Staatswesen überhaupt von der alten Roma losgelöst, daß auch der Sitz der diokletianischen Herrschaft von Rom weg verlegt ist. Diokletian residirte in Niko-

medien, einer Stadt Kleinasiens in der Nähe des Bosporus, Maximianus, der Mitkaiser im Abendlande, hatte seinen Sitz in Mailand. Rom, von den Herrschern verlassen, lag als eine Last, die man abwirft, bei Seite. Der absolute Kaiser steht da als der alleinige Erbe der Macht der alten römischen Welt, die als ein aufgelöstes Chaos zu seinen Füßen liegt und über die der kaiserliche Wille widerstandslos schaltet.

So steht aber das in sich vollendete Kaiserthum zugleich in erschreckender Einsamkeit da. Die aufgelöste alte Welt, über die es unbeschränkt gebietet, vermag ihm keine feste Basis zu geben, worin es Wurzel fassen könnte. Es ist allein auf sich selbst und auf die Mittel angewiesen, über die es selbst mit Sicherheit verfügen kann. Vor Allem hängt die sichere Machtübung des Kaiserthums von der willigen Treue und dem zuverlässigen Gehorsam ab, die es findet, und womit ihm besonders der Beamtenstaat im Heere wie im Civil ergeben ist, durch den es zu regieren hat. Beruhte doch auch das von Diokletian begründete System der Vierherrschaft, die Spitze des Regiments, auf der Treue und dem Gehorsam der Mitregenten gegen den Einen, der die Staatseinheit und den höchsten Staatswillen repräsentirte. Was da als die nothwendige Bedingung für die Verwirklichung der kaiserlichen Herrschaft erkannt war, als die sittliche Grundvoraussetzung, worauf die kaiserliche Herrschaft gestellt war, das mußte auch als das Band gefordert werden, durch welches alle, auf die der Kaiser sich zu stützen hatte, ihm verläßlich verbunden wären.

Das ist denn auch der Punkt, wo die diokletianische Regierung, sobald durch die erste kriegerische Zeit der äußere Friede errungen war, ihre eigene sichere Befestigung sucht. Und eben hier tritt die religiöse Seite des diokletianischen Systems in den Vordergrund. Durch die Religion soll der kaiserlichen Herrschaft der feste Halt über die Geister und die Gewissen gegeben werden, den sie so sehr bedurfte.

Von Anfang an hat heidnisch religiöse Superstition den

entscheidendsten Einfluß über Diokletians Leben gehabt. Seine wichtigsten Staatsacte werden durch Zeichen und Orakel bestimmt. Er sucht darin einen höheren Grund für die eigene Zuversicht. So spielen Orakel und Zeichen eine entscheidende Rolle bei der Wahl der Mitregenten. Er sah dieselben dadurch als von den Göttern ihm bezeichnete und gegebene Männer an, auf die er sich mit ganzer Zuversicht verlassen könne. Sie waren ihm durch ein religiöses Band verbunden und verpflichtet. Diokletian und seine Mitregenten nehmen sich von Anfang an mit besonderer Pflege der heidnischen Culte an; Tempel und Priester erhalten die reichsten Unterstützungen; mit neuem Glanze erhebt sich überall der Cult der Götter, und die Lobredner preisen vor Allem die Frömmigkeit der Herrscher. In der bewußtesten und bestimmtesten Weise knüpft Diokletian die Kaiserherrschaft an die Götter und ihr Walten an. Er hat sich selbst den Beinamen Jovius, Sohn des Jupiter, des höchsten Gottes, und seinem Mitkaiser Maximianus den Beinamen Herculius, Sohn des Hercules, des Ausrichters des Willens des Jupiter auf Erden, gegeben. Als Stellvertreter der Götter selbst auf Erden, als die Vollstrecker ihres Willens, als die so zugleich von der Macht der Götter Getragenen, mit ihrer Macht Ausgerüsteten, sollen die Kaiser gelten, so sollen sie über den Menschen stehen und als die Götter auf Erden von den Menschen verehrt werden. Um diese über den Menschen stehende, über ihnen waltende Macht des Kaisers dem gewöhnlichen Blicke der Menschen zu entziehen und sie wie mit einer geheimnißvollen Scheu zu umgeben, traf Diokletian die Einrichtung, daß er, der Oberkaiser, für gewöhnlich im Innern seines prächtigen Palastes zu Nikomedien verborgen lebte, von verschiedenen Kreisen bewachender Soldaten umgeben. Nur die Angesehensten erhielten Zutritt bis zum Innersten des Palastes, wo der Kaiser wohnte, und wer ihm nahete, mußte wiederholt anbetend vor der Majestät des Kaisers niederfallen.

Es war ein Doppeltes, worauf es dem Diokletian bei

dieser Vergötterung des Kaisers ankam. Einmal — und das darf man nicht übersehen — will er so die übernatürliche Macht und Hülfe der Götter in die Hand bekommen, um sie nach heidnisch superstitiöser Weise vermittelst der Mantik und Theurgie für seine Zwecke in Bewegung zu setzen. Und sodann will er durch diese Verknüpfung der kaiserlichen Herrschaft mit den Gegenständen der heidnisch-religiösen Scheu den festen Halt für dieselbe in den Gewissen der Menschen gewinnen. So war nun aber das diokletianische Regierungssystem mit dem heidnischen Cult aufs Engste verbunden: in der Kraft und in der Blüthe des heidnischen Cults mußte es die Grundlage seiner eigenen Stärke und Festigkeit suchen, und es ist klar, wie durch diese religiöse Seite des diokletianischen Systems, die für dasselbe von so entscheidender Bedeutung war, zugleich der schwere Zusammenstoß der kaiserlichen Allgewalt mit dem Christenthum und der Kirche hervorgerufen werden mußte.

Die Religion Diokletians war die alte römische Religion, die caeremoniae Romanae. Wir dürfen den innern Widerspruch nicht übersehen, in welchen das diokletianische System damit verwickelt ist und durch den der Zusammensturz desselben von Anfang an begründet war. Der Kaiser, der die Herrschaft so gänzlich von dem römischen Boden, auf dem sie erwachsen war, losgelöst, der alle Reste altrömischen Staatswesens als todten Ballast bei Seite geworfen hatte, derselbe Kaiser, selbst ein Fremder, ein Illyrier seiner Herkunft nach, hält nur Eins von dem untergegangenen altrömischen Wesen, die Religion der alten, dahingesunkenen Roma fest, und sie soll das eigentliche, innerlichste Fundament seiner Herrschaft werden. Das Kaiserthum, das sich zur absoluten Autokratie dadurch vollendet hatte, daß es auch das Letzte wegwarf, was von altrömischen Staatseinrichtungen noch da war, das seinen Fuß auf die zerrüttete, aufgelöste Masse der im römischen Reiche zusammengefaßten alten Völkerwelt gesetzt hatte, bekleidet sich mit der Macht der heidnischen Götter, macht Roms Götter zu den seinigen, will

durch sie die Herrschaft führen. Als ob in den Jahrhunderten des Verfalls und der Zersetzung der alten heidnischen Welt die heidnischen Religionen allein von dem Tode frei geblieben wären, in welchem die alte heidnische Welt dahinstarb! Als ob nicht seit der Zeit der antiken Philosophie gerade der religiöse Glaube an die alten Götter des Mythus immer mehr zersetzt wäre und immer mehr seine Macht über die Menschen verloren hätte! Als ob sich nicht schon lange in der Vorliebe für neue fremde, besonders orientalische Culte, für alte und neue Mysterien gerade bei denen, die religiös gestimmt waren und nach einem religiösen Halte für ihr Leben suchten, das Verlangen nach einer wahreren Erfüllung ihrer religiösen Sehnsucht manifestirt hätte, während die altrömischen und altgriechischen Nationalculte immer mehr in Verfall geriethen! Und als ob nicht bereits die Verkündigung des wahrhaftigen Gottes als ein Bann über der Heidenwelt gelegen hätte, durch den die Sicherheit des Glaubens an die heidnischen Götter im Herzen tödtlich getroffen war!

In der That, das Christenthum war bereits die herrschende Macht geworden. Freilich nicht äußerlich, und so lag für heidnische Augen noch immer die Täuschung über die Macht des Christenthums sehr nahe. Man hat in neuerer Zeit nach der Weise der modernen Wissenschaft der Statistik den Bestand der Kirche zur Zeit Diokletians zu berechnen versucht. Die Data für eine solche Berechnung sind natürlich sehr unsicher. Man ist zu dem Resultat gekommen, daß im östlichen Theile des Reichs, wo die Ausbreitung der Kirche von Anfang an eine größere und raschere war, doch nicht mehr als etwa der zehnte Theil der Bevölkerung zur Kirche gehörte, im westlichen Theile des Reichs dagegen nicht mehr als der funfzehnte. Ich bin geneigt, diese Annahme für zu hoch gegriffen zu halten, und glaube, daß auf den ganzen Umfang des Reichs gerechnet die Zahl der Christen gegen die der Nichtchristen eine viel geringere war. Bedenkt man aber, daß die Christen nicht gleich-

mäßig durch das Ganze der Bevölkerung des römischen Reichs vertheilt waren, daß ihre Gemeinden in gewissen Gegenden sich in dichteren Massen zusammenschlossen, und daß besonders die großen Städte, welche die Mittelpunkte der römischen Welt waren von Anfang an auch die Mittelpunkte der sich über die Völker ausbreitenden Kirche wurden, so wird man wohl berechtigt sein, auf diese großen Städte das angegebene Verhältniß zu übertragen und das Resultat, zu dem man so gelangt, ist doch ein sehr beachtenswerthes. Man denke sich eine Stadt von der Größe Berlins, mit einer halben Million Einwohner, im Orient, etwa Antiochien, die Hauptstadt von Syrien, so würden wir eine Christengemeinde von 50000 Seelen in einer solchen Stadt anzunehmen haben. Welche Macht auch schon äußerlich betrachtet in einer solchen Christengemeinde inmitten des verfallenden Heidenthums! Doch unsere Betrachtung darf nicht beim Aeußern stehen bleiben. — Wie ein Volk reicht die Christenheit durch die Völker der alten Welt hindurch. Durch die Einheit desselben Lebens, das doch die Völker- und Sprachenunterschiede nicht vernichtet, sind die Gemeinden auf der britischen Insel und die Gemeinden am Saume der afrikanischen Wüste, die Gemeinden am Rhein, am Euphrat, am Nil zusammengeschlossen. Wie ein Leib, erfüllt mit neuem Leben, erstreckt sich die Christenheit hindurch durch die äußerlich im römischen Reiche zusammengehaltene, aber innerlich zerrüttete, sterbende Welt der heidnischen Völker, — die wahre Erfüllung der Völkereinheit, auf die der römische Universalstaat als äußerlicher, in sich unzulänglicher, aber geschichtlich vorbereitender Typus hinwies. Zwar nicht als die äußerlich reine, nicht ohne eine große Zahl von Solchen, die mehr nur äußerlich in ihr standen und mehr nur äußerlich unter ihrer Zucht gehalten wurden, auch nicht frei von Sünden, Irrthümern und Schäden, durch die das Zeugniß ihres Lebens vielfach gebrochen und verdunkelt wurde, steht sie doch da erfüllt mit den Kräften des neuen Lebens, das aus dem Himmel ist, geziert mit den Werken

christlicher Bruderliebe, die auch den Heiden reichlich sich erwies und schon lange der Gegenstand der Bewunderung auch von Seiten der Heiden war, geschmückt mit den Tugenden der Demuth, der Entsagung, der Keuschheit mitten in der von den Leidenschaften und Lastern entstellten und zerrütteten heidnischen Welt, im Herzen getröstet und beseligt durch den Frieden, den Gott giebt, mitten in dieser Welt innerer Kämpfe und Kriege, hinausgehoben über alle Noth und Angst der Zeit durch die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens, das als durch keine Macht und Gewalt entreißbarer Siegeskranz den Christen aus dem Himmel entgegengehalten wird durch Den, der für uns gestorben und auferstanden ist. Welche Mächte! Welcher Glanz des wahrhaftigen ewigen Lebens, hineinleuchtend in die Ohnmacht und Finsterniß der ihrem Untergange verfallenen Heidenwelt! Und zu dem Allen und über das Alles das Wort des lebendigen Gottes, das die Kirche hat und das sie verkündigt, vor dem, wie schon Justin der Märtyrer rühmen konnte, die stummen Lügengötter der Heiden zusammensinken. — Die Macht der Kirche und ihres Einflusses reicht weit über die Grenzen der Kirche selbst hinaus. Die Kirche ist umgeben von der Atmosphäre ihrer Wirkungen, womit sie innerlich bereits die Heidenwelt, auch die noch widerstrebende durchdringt. Waren doch die neuplatonischen Philosophen, die Vertheidiger des Heidenthums in jener Zeit, genöthigt, ein gereinigtes System des heidnischen Götterglaubens aufzustellen, um dem Christenthum gegenüber eine Stellung zu gewinnen. Das Dasein eines einigen höchsten Gottes, der über Allem ist, ist bereits zur allgemeinen Anerkennung gekommen; auch die neuplatonische Philosophie tritt dafür ein. Damit aber war trotz aller künstlichen Versuche, ihn zu verdecken, ein innerer Widerspruch in den alten heidnischen Götterglauben hineingetragen. Die neuplatonischen Philosophen vermögen den Glauben an die Götter der Heiden nur dadurch mit dem Dasein eines einigen höchsten Wesens zu vereinigen, daß sie diese einige höchste Ursache aller Dinge, auch

der Götter, in eine abstracte Ferne von der Welt rücken und so also praktisch die wirkliche Gottheit dieses höchsten einigen Gottes verleugnen. Indem sie dagegen die Götter des Heidenthums als diejenigen untergeordneten übernatürlichen Wesen fassen, welche die in der Welt wirkenden sind, indem sie also die heidnischen Götter als die helfenden Mächte darstellen, an die sich der Mensch gewiesen sehe, um den sich das höchste Wesen selbst nicht kümmere, verbinden sie sich gerade mit der tiefsten Superstition des Heidenthums, das die übernatürlichen Kräfte durch die zauberischen Mittel der Mantik und der Theurgie für sich gewinnen und sich unterthänig machen zu können meint. Eben das Zauberische im heidnischen Cultus wird als der eigentliche Kern desselben erfaßt und gepflegt; darin und in der Macht desselben über die Menschen sucht das Heidenthum seinen Halt gegenüber der Verkündigung von dem wahrhaftigen Gotte. Ueberall aber tritt mit den Christen der Name des wahrhaftigen Gottes zwischen die Heiden und ihre Götter. In allen Sphären des Lebens stehen bereits die Christen mitten unter den Heiden. Christen bekleiden am Hofe der Kaiser die höchsten Aemter, Christen stehen, ehe die Verfolgung ausbricht, in der nächsten Umgebung Diokletians. Die Gemahlin und die Tochter des Kaisers selbst stehen auf der Seite der Christen. Ja, selbst unter denen, die mit dem Kaiser die öffentlichen Staatsopfer umgeben, sind Christen, und mit ihnen und dem Kreuzeszeichen, womit sie sich von den Götzen und ihrem Dienste sondern, steht im innersten Mittelpunkte des heidnischen Cultus des Reichs das Zeugniß und die Verkündigung von Christus da.

Wenn also Diokletian in dem heidnischen Göttercultus des alten Rom den eigentlichen Stützpunkt für die kaiserliche Herrschaft suchte, so war dies keine lebendige, keine ungebrochene und unangefochtene Macht, auf die er sich nur zu stützen brauchte. Ohne Weiteres konnte er sich gar nicht auf dieselbe stützen. Die Sachlage war im Gegentheil die, daß dieser altrömische Cultus durch ihn erst wieder neue Kraft und Stärke

erhalten mußte, wenn er das, was Diokletian wollte, für die kaiserliche Herrschaft sollte leisten können. Es handelt sich um ein Experiment, ganz in der Weise der verschiedenen Experimente, welche die repristinatorischen Kaiser unternommen hatten, um diesem oder jenem Institute des verfallenden römischen Staatwesens neue Kraft zu geben, damit es in den Dienst des Regiments gestellt werden könne. Alle diese Versuche waren gescheitert, sie hatten nur dazu gedient, die Lebensunfähigkeit des Alten zur unausweichlichen Gewißheit zu erheben. Diokletian hat Alles fallen und von der Geschichte verurtheilt gesehen. Jetzt steht er mit dem letzten Experimente vor dem Letzten, das zu erproben war. Es muß der Versuch gemacht werden, ob nicht dem, was das Herz der alten zusammengebrochenen Welt gewesen war, ob nicht der alten heidnischen Religion neue Kraft für das Leben des Ganzen gegeben werden könne. Dieser Versuch aber war identisch mit dem Versuche die Macht des Christenthums und der Kirche zu brechen; ja die Vernichtung der Kirche mußte das erste Glied in der Reihe der Operationen sein. Das Christenthum stand mit seinem Banne dem heidnischen Cultus entgegen: erst wenn dieser Bann durch die Vernichtung der Kirche durchbrochen wäre, konnte man hoffen, daß der heidnische Cultus sich wieder frei bewegen und über die Herzen und Gewissen der Menschen wieder Kraft gewinnen könne.

Wir brauchen somit nicht weiter nach der historischen Erklärung des Ausbruchs der Christenverfolgung, der letzten und schwersten im römischen Reiche, zu fragen. Die Christenverfolgung, wie sie im Jahre 303 von Diokletian besonders auf Antreiben des Galerius, seines Schwiegersohns, verhängt wurde und etwa zehn Jahre, freilich nicht mit gleicher Kraft in allen Theilen des Reichs und durch diesen ganzen Zeitraum hin, gedauert hat, war die nothwendige Consequenz des heidnischen Kaiserthums, das in der heidnischen Religion die eigentliche Grundlage seiner eigenen Festigkeit suchen mußte. Erst nach langem Bedenken und ungern hat sich Diokletian zu diesem

Schritte entschlossen, der die Entscheidung für das von ihm begründete System der Herrschaft bringen mußte. Er verkannte es nicht, daß alle Verfolgungen nichts über die Kirche vermocht hatten, daß sie aus allen Verfolgungen nur um so stärker hervorgegangen war. Und jetzt waren die Christen bereits seit Decennien im Reiche öffentlich geduldet gewesen, nachdem der Kaiser Galerius bereits durch ein Edict die öffentliche Duldung ausdrücklich gewährt hatte. Sehr groß war die Zahl der Christen, gegen die der Kampf mit allen Mitteln des absoluten Kaiserthums eröffnet werden sollte. Viele von ihnen standen dem Kaiser persönlich nahe. Und dem Diokletian schwebte ja jenes Ziel der Friedens-Herrschaft vor der Seele, das die Feldherrn erfaßt hatten, aus deren Reihe er hervorgegangen war: und nun, nach allen Siegen, sollte noch einmal der innere Krieg mit seinen äußersten Schrecken erneuert werden! Diokletian scheute zurück vor dem Blute, das vergossen werden sollte, und nur mit getheiltem Herzen ist er in den Weg eingetreten, in welchen ihn die Consequenz seines Regierungssystems so bestimmt hineinwies; er wurde von dem gewaltthätigeren Eifer des Galerius fortgerissen, der übrigens zugleich durch andere Motive bestimmt wurde, denn ihm, dem Schwiegersohne Diokletians und dem Erben des Oberkaiserthums, sollte diese blutige Wendung des diokletianischen Regiments zugleich dazu dienen, die Politik des Gesammtreichs aufs Engste mit seiner Person zu verknüpfen.

Ein zeitgenössischer Schriftsteller giebt folgende Nachricht über die Veranlassung der Christenverfolgung. Der Kaiser habe einst, erzählt er, Opferthiere schlachten lassen, um aus ihren Eingeweiden durch die Haruspices die zukünftigen Ereignisse zu erfahren. Einige bei dem Opfer gegenwärtige Christen hätten sich nach der damals schon üblichen Sitte an der Stirn mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet. Dadurch seien die Dämonen verscheucht und das ganze Vornehmen gestört. Die Haruspices hätten gezittert, da sie die gewöhnlichen Merkmale in den Eingeweiden

der Thiere nicht gefunden hätten; öfters hätten sie die Opfer wiederholt, aber immer ohne Erfolg, bis zuletzt der Oberste der Haruspices, mit Namen Tagis, gesagt hätte, die Opfer gäben deshalb keine Antwort, weil unheilige Menschen, die Christen nämlich, bei der heiligen Handlung zugegen seien. In Wuth darüber gerathen, habe der Kaiser darauf befohlen, daß Alle, die im Palaste seien, opfern sollten, und das sei der Anfang der Verfolgung geworden. — Wie wir wissen, lagen die Gründe, die zur Christenverfolgung trieben, tiefer. Jene Begebenheit kann nur die Bedeutung einer äußern Veranlassung zum Ausbruche der Verfolgung gehabt haben, möglicherweise von einer von der christenfeindlichen Partei mit Berechnung herbeigeführten Veranlassung. Gegen die Glaubwürdigkeit der Nachricht selbst, obwohl man sie vielfach ohne Weiteres leugnet, läßt sich kein wirklich begründeter Zweifel geltend machen, und in dem Ereigniß spiegelt sich die damalige Sachlage sehr prägnant ab. Das Heidenthum dringt auf die Beseitigung der Chrirsten, auf die Vernichtung der Kirche, weil es sich selbst durch das Christenthum im Innersten bedroht und verneint sieht.

Die Verfolgung brach aus. Zuerst nach dem Willen Diokletians in engeren Schranken gehalten, nahm sie doch bald den allgemeinsten und blutigsten Charakter an. In Strömen floß das Blut der christlichen Märtyrer. Die entsetzlichsten Grausamkeiten wurden in Anwendung gebracht, um die Standhaftigkeit zu brechen. Ueberall wurden die Kirchen niedergerissen; der öffentliche Gottesdienst in den Gemeindeversammlungen mußte aufhören. Diokletian und Galerius glaubten bereits die Vernichtung der Kirche, die aus der Oeffentlichkeit des Lebens zurückgedrängt war, proclamiren zu dürfen.

Der Zustand des Reichs aber war wie mit einem Schlage ein durchaus anderer geworden. An die Stelle des Friedens war Blut und Mord getreten. Das eben aufblühende Glück des Reichs war dem Mißtrauen und der Angst gewichen. Es ist ein besonders bemerkenswerther Zug aus der Geschichte jener

Zeit, daß auch unter den Heiden sehr Viele diese Greuel, überhaupt die gewaltthätige Verfolgung der Christen verurtheilten. Constantin spricht es später einmal aus, daß alle Besonnenen das Verfahren des Diokletian und Galerius mißbilligt hätten. Zugleich war die Uebereinstimmung unter den Herrschern zerstört. Die Herrscher im Abendlande, besonders Constantius, theilten die Tendenzen nicht, die durch die Christenverfolgung verfolgt und vornehmlich von Galerius vertreten wurden. Die Voraussetzung, auf die die diokletianische Vierherrschaft gegründet war, die Harmonie unter den Herrschern, bestand nicht mehr, und damit war Alles gefährdet, was Diokletian geschaffen hatte. Diokletian selbst, gebrochen, geisteskrank, zog sich im Jahre 305 von der Regierung in die stille Einsamkeit von Salona zurück, indem er dem Galerius als seinem Nachfolger die energische Durchführung des eingeschlagenen neuen Weges überließ. Einem Gelübde zufolge sah sich auch der Mitkaiser Maximianus genöthigt, zugleich abzudanken, so daß nun die beiden bisherigen Cäsaren, Constantius und Galerius in die Stelle der beiden zurücktretenden Augusti traten. Wie sehr aber dabei das entscheidende Ansehen von Diokletian in die Hände des Galerius gelegt wurde, zeigt sich darin, daß Diokletian vor seiner Abdication nach dem Willen desselben zwei dem Galerius ergebene Cäsaren ernannte, mit Beiseiteschiebung sowohl des Constantin, des Sohnes des Constantius, als auch des Maxentius, des Sohnes des Maximianus. Obwohl Constantius als Mitaugustus neben dem Galerius stand, so war er doch isolirt, bei Seite gedrängt, während dem Galerius der dominirende Einfluß, die Macht der Zukunft zugefallen zu sein schien.

Dieser Moment der höchsten Krisis ist zugleich derjenige, in welchem Constantins große Laufbahn beginnt.

Constantin war der Sohn des Constantius aus dessen erster Ehe mit der Helena, welche Ehe Constantius später auf den Wunsch Diokletians hatte lösen müssen, um sich durch eine andere Vermählung mit dem Hause des Maximianus enger zu

verbinden. Als Diokletian im Jahre 292 den Constantius als Cäsar nach Gallien schickte, hatte er den 18jährigen Sohn desselben als Geißel für die Treue des Vater bei sich zurückbehalten. So hatte Constantin seitdem, von seinem Vater getrennt, am Hofe Diokletians gelebt. Constantin, etwa 274 geboren, hatte zu der Zeit, da Diokletian von der Regierung zurücktrat, im Jahre 305, eben das dreißigste Jahr zurückgelegt. Bereits als tüchtiger Kriegsmann erprobt, besaß er schon damals die Liebe des Heers, das sich sehr enttäuscht sah, als Constantin bei der Ernennung der Cäsaren übergegangen und so bei Seite geschoben wurde. Die ganze Erscheinung Constantins, der eben damals in die Vollkraft des Mannesalters eintrat, war wohl geeignet, die Aufmerksamkeit Aller auf ihn als den hoffnungsvollsten Erben der Kaisergewalt zu richten. Unter den damaligen Herrschern, die von niedriger Herkunft waren, hob ihn schon die edle Geburt hervor, denn das Geschlecht seines Vaters hing mütterlicherseits mit dem Kaiser Claudius Gothicus zusammen. Die Gaben, womit er von Natur in reichster Fülle ausgestattet war, hatten von früh an durch eine ausgewählte Erziehung die sorgsamste Pflege gefunden. Auch die wissenschaftliche Bildung seiner Zeit war ihm nicht fremd geblieben. Allen voran in dem Muthe und in der Tüchtigkeit des Soldaten war er zugleich von menschenfreundlicher und milder Gesinnung. In seinen Sitten war er untadelig, auch darin wie überhaupt das Ebenbild seines Vaters. Unter dem, was die Lobredner jener Zeit Rühmendes von Constantin sagen, heben sie mit besonderem Nachdrucke seine Keuschheit hervor und daß er sich, wie sein Vater, früh vermählt habe. Constantin war von hoher, stattlicher Gestalt. Von den Zeitgenossen wird seine Schönheit gerühmt. Die stolze Sicherheit seines Wesens drückte sich in der etwas nach hinten gebeugten Haltung des Kopfes aus, die ihm den Beinamen Trachala zuzog. Die Lobredner sprechen von der Würde auf seiner Stirn, von der Ruhe in seinem Antlitz, von der Röthe der Wangen als dem Zeichen seines

züchtigen Wesens, von seiner Rede als dem Ausdruck seines reinen und gerechten Sinnes. Sie schildern das Feuer in seinem Blick, die zugleich Ehrfurcht gebietende und doch einnehmende, freundliche Majestät der ganzen Erscheinung. Die Soldaten, sagt einer von ihnen, wenn sie ihn einherschreiten sehen, bewundern und lieben ihn, folgen ihm mit den Augen, schließen ihn in ihr Herz. So tritt uns Constantin entgegen in allen Beziehungen als ein hochbegabter, als ein edler und ritterlicher Mann.

Als durch Diokletians Abdankung die Gewalt dem Galerius unumschränkt zugefallen war, entzog sich Constantin den ihm drohenden Gefahren durch die Flucht zu seinem Vater. Er traf denselben in Britannien, in York, mit dem Unternehmen eines Feldzugs gegen die Pikten im Norden der Insel beschäftigt. Constantin nahm an den Feldzuge Theil, der siegreich endigte. Bald nach der Beendigung des Feldzugs starb Constantius, und Constantin nahm, von den Legionen seines Vaters zum Nachfolger desselben ausgerufen, den Purpurmantel an. Galerius, zuerst erzürnt über diese Erhebung Constantins, sah sich durch die Gewalt der Umstände genöthigt, Constantin als Cäsar im Gebiete seines Vaters anzuerkennen. Die Pläne des Galerius, der gehofft hatte, die Linie des Constantius zu beseitigen, waren durchkreuzt, und das diokletianische System der Vierherrschaft, wie es in die Hand des Galerius gekommen war und wie Galerius es handhaben wollte, war durchbrochen. Mit selbstständiger Kraft behauptete sich den einseitigen Entscheidungen des Galerius gegenüber die Herrschaft Constantins als des Erben seines Vaters. Im Gegensatze zu dem diokletianischen Systeme der Herrschaft, das auf Adoptionen gegründet war, gewinnt eine andere auf das Erbrecht gegründete Nachfolge in der Herrschaft Platz.

Sehr bald machten sich die weiteren Folgen dieses Umschwungs geltend. In Italien riß der ebenfalls durch Galerius bei Seite geschobene Sohn des Maximianus, Maxentius, die

Herrschaft an sich. Er machte sich dabei die Unzufriedenheit Roms zu Nutze, das dem von Rom getrennten diokletianischen Regierungssystem abgeneigt war. Indem er Rom zum Sitze seiner Regierung machte, hoffte er zugleich die Ansprüche Roms auf das gesammte Reich an seine Herrschaft zu knüpfen. Um die Verwirrung noch zu steigern, nahm nun auch Maximianus selbst, der nur ungern zurückgetreten war, von Neuem die Kaiserwürde an, der er aber neben seinem auch gegen ihn feindlichen Sohne keine wirkliche Bedeutung zu verschaffen vermochte. Er hat später durch eigene Schuld ein elendes Ende gefunden. Alle Versuche des Galerius, den Maxentius zu verdrängen, und die Herrschaft seines Cäsar in Italien wiederherzustellen, scheiterten. In der abendländischen Hälfte des Reichs war der Einfluß des christenfeindlichen Galerius beseitigt, seine Herrschaft und sein Christenhaß war auf den Orient beschränkt. Aber mit der Geltung für das ganze Reich war die mit der Verfolgung der Kirche identische Politik des Galerius überhaupt in ihrer eigentlichen Kraft bereits gebrochen.

Die Zustände, wie sie nun lagen, waren unhaltbare. Obwohl die Einheit des Reichs festgehalten wurde, war doch die Herrschaft zerrissen. Jeder der Herrscher sah sich durch die Andern in seiner Existenz bedroht, und Jeder mußte von dem Streben geleitet werden, wieder für das Ganze des Reichs ein solches einheitliches System der Herrschaft herzustellen, durch welches seine eigene Herrschaft sicher gestellt würde. Es galt für Jeden, zu siegen oder unterzugehen. In den Kämpfen, die so durch eine innere Nothwendigkeit herbeigeführt wurden, und welche die nächsten beiden Decennien erfüllen, hat Constantin über alle Gegner den Sieg davon getragen und die Alleinherrschaft über das Ganze des Reichs gewonnen. Seine Siege sind zugleich zu Siegen des Christenthums über das Heidenthum geworden, wie es ja denn nicht anders sein konnte, da die damalige Krise des Reichs recht eigentlich in der religiösen Frage gipfelte.

Mit bewundernswürdiger Ruhe und Sicherheit geht Constantin seinen Weg. Kein Fehlgriff, kein hin- und hertastendes Versuchen stört seinen Gang. Man darf wohl auch in dieser sichern Politik, in der Constantin von Anfang an steht, ein Erbgut sehen, das er von seinem großen Vater, dem Begründer seiner Macht, überkommen hatte. Niemals greift Constantin den Entwickelungen der Krisis, in der sich das römische Reich befindet, voreilig vor. Er läßt sie ausreifen, aber sobald der Augenblick gekommen ist, fährt er wie ein Sturmwind über seine Gegner daher und schlägt er seine siegreichen Schlachten, durch die er einen Theil der römischen Welt nach dem andern seiner Herrschaft unterwirft. Seine Kriege sind der Sache nach Vertheidigungskriege, denn er muß sie unternehmen, um sich der drohenden Feindschaft zu erwehren, aber in der Ausführung macht er sie zu den kühnsten Angriffskriegen und deshalb sind seine Siege zugleich die Vernichtung der Gegner.

Die ersten Jahre seit 306 sind den Aufgaben des Gebiets gewidmet, in welchem er seinem Vater gefolgt war. Siege über die germanischen Völker am Rhein zur Sicherung der Grenzen und die Pflege der ihm anvertrauten, schon unter seinem Vater aufblühenden Provinzen beschäftigten ihn. Er wurzelt fest in der Liebe seiner Unterthanen und der Soldaten. Er schafft sich ein schlagfertiges, tapferes Heer, das ihm mit Begeisterung anhängt. Unterdessen eilt die Entwickelung in den übrigen Theilen des Reichs ihrem Ende entgegen. Im Jahre 311 stirbt Galerius an einer entsetzlichen Krankheit, nachdem er noch kurz vor seinem Tode ein Edict erlassen hatte, worin er die Erfolglosigkeit seines Unternehmens gegen das Christenthum eingesteht und den Christen öffentliche Religionsfreiheit gewährt.

In diesem Edict, das die Ohnmacht des Heidenthums und der kaiserlichen Gewalt dem Christenthume gegenüber documentirt, heißt es, der Kaiser habe die Absicht gehabt, die Christen zur Religion ihrer Vorfahren, zu der Religion, die vielleicht ihre

eigenen Vorfahren zuerst festgestellt hätten, zurückzubringen. Aber sie seien durch nichts zu bewegen gewesen, von ihren Neuerungen abzulassen, die sie nach ihrem Belieben im Gegensatze gegen die altbegründeten Ordnungen gemacht und unter den verschiedenen Völkern verbreitet hätten. So sei es gekommen, daß sie weder die Götter, noch auch den Gott der Christen verehrt hätten (nämlich im öffentlichen Gottesdienst, an dem sie gehindert waren). Und so wolle er ihnen denn nach seiner Milde erlauben, wieder Christen zu sein und ihre Zusammenkünfte wieder zu halten, nur daß sie nichts gegen die öffentliche Zucht und Ordnung thäten. Deshalb sollten sie ihren Gott um sein, des Kaisers, Heil, um das Heil des Staates und ihr eigenes Heil bitten, damit nach allen Seiten hin das öffentliche Wesen unversehrt dastände und blühe, und sie in ihren Wohnsitzen sicher leben könnten. — Sehr deutlich haben sich in diesem Edicte die leitenden Gesichtspunkte ausgesprochen, welche im engen Zusammenhange mit Diokletians Bestrebungen die Politik des Galerius bestimmt hatten. Das Bestimmende ist nicht sowohl eine innere Stellung zur Wahrheit der Religion, als vielmehr ein staatsrechtlicher Gesichtspunkt. Die öffentliche Religion im Staate sieht Galerius in derjenigen, welche durch die Verordnungen der Vorfahren bei der Gründung der Staaten und Völker als die Religion des Staats und des Volkes festgestellt war. Auf diesen Feststellungen und im Gehorsam gegen sie ruht nach ihm die Festigkeit und Kraft wie das Recht derselben. Es ist das Recht und die Macht der von den Gesetzen befestigten Tradition, auf die er die öffentliche Religion gestellt wissen will. Die Christen erscheinen ihm als willkührliche Neuerer, die nach ihrem Belieben, ihrer eigenen Meinung folgend, umstoßen, was ihre eigenen Vorfahren einst in Sachen der Religion festgestellt haben, und die ohne Beachtung der Unterschiede der Völker und ihrer Culte ihre eigenen Gesetze in Sachen der Religion überall ausbreiten. Das Christenthum war ihm unter den Gesichtspunkt des Umsturzes getreten. Die Religionen

in ihrer bestimmten Gestaltung erscheinen ihm als ein Product der Menschen, menschlicher Gesetzgebung. Die innere Wahrheit, der göttliche Offenbarungsgrund der Religon bleibt außer Betracht. Innere Gründe religiöser Wahrheitsüberzeugung hat der Kaiser auch gegen das Christenthum nicht. Er will, da er sich genöthigt sieht, die Christen rechtlich anzuerkennen, daß sie ihren Gott auch für sein und des Staates Bestes bitten.

Durch dieses Edict und den bald darauf erfolgenden Tod des Galerius war für die Politik Constantins ein viel freierer Raum gewonnen. Zunächst war dadurch der Boden zu einer Verständigung zwischen Constantin und dem Nachfolger des Galerius, dem Licinius, gegeben. Obwohl der Cäsar des Galerius im Osten, Maximinus Daza, der den Galerius in der gewaltthätigen Verfolgung der Christen noch übertraf, an derselben auch nach dem Edicte und nach dem Tode der Galerius noch festhielt, so ging doch Licinius, den Galerius schon früher zu seinem Mitkaiser erhoben hatte, auf den Standpunkt des Edicts des Galerius ein. Es muß bald zwischen Licinius und Constantin eine Verständigung zu Stande gekommen sein, welche die Bewilligung allgemeiner Religionsfreiheit für das ganze Reich und die Theilung der Herrschaft zwischen beiden zur Grundlage hatte. Das bald nach jenen Ereignissen erfolgende Unternehmen Constantins gegen Maxentius in Italien hat bereits ein solches Verständniß zur Voraussetzung, das durch die Verlobung des Licinius mit Constantia, der Schwester Constantins, besiegelt war.

Im folgenden Jahre bereits, im Jahre 312, griff Constantin den Maxentius in Italien an. Maxentius, ein wilder Despot, hatte sich durch seine Gewaltthätigkeiten und seine Erpressungen bald den Haß Roms und Italiens zugezogen. Dennoch war er kein schwacher verächtlicher Feind. Gleichgültig gegen die Stimmung des Volks, das vor ihm zitterte, stützte er sich auf sein Heer. Indem er sich mit dem Plane trug, von Rom aus das Ganze des Reichs wieder seiner Herrschaft zu unterwerfen,

hatte er ein starkes Heer gesammelt, überhaupt aufs Gewaltigste gerüstet, und der Verlauf des Kriegs erwies es, daß sein Heer ihm, dem Erneuerer der Militärdespotie, sehr ergeben war und fest anhing. Ein späterer heidnischer Schriftsteller giebt die Stärke des Heers des Maxentius auf 170,000 Mann zu Fuß und 18000 Reiter an. Constantin dagegen, der seine Provinzen, besonders die langgestreckte Rheingrenze gegen die Germanen nicht ganz entblößen konnte, hatte bei seinem Angriffe in Italien der Streitmacht des Maxentius nicht mehr als 40000 Mann entgegenzustellen, freilich geübte, tüchtige und ihrem Führer mit Begeisterung anhängende Truppen. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn berichtet wird, daß, als dem Heere die Absicht Constantins bekannt wurde, das Unternehmen allgemein als ein tollkühnes Wagniß betrachtet und auch laut so gegen Constantin von den Führern des Heers beurtheilt wurde, und daß nur die feste Treue der Truppen und ihrer Führer sie den Befehlen Constantins, wenn auch wie sie meinten in den gewissen Untergang, willig folgen ließ. Für Constantin stand es fest, daß er dem gerüsteten Feinde, der bereits die Bildsäulen Constantins in Rom hatte umstoßen lassen und dadurch öffentlich erklärt hatte, wie er die Herrschaft Constantins über einen Theil des Abendlandes nicht mehr anerkenne, durch einen kühnen Angriffskrieg in Italien zuvorkommen müsse, wenn er nicht der Macht des Maxentius in Gallien mit der Zeit unterliegen solle. Mit der größten Kühnheit und Kraft führte er das gewagte Unternehmen aus. Gegen alles Erwarten führt er sein Heer rasch über die Alpen und steht in Norditalien, ehe Maxentius mit Ernst an das Unternehmen gedacht hat. So trifft er denn die Streitkräfte des Maxentius noch zerstreut an. Doch wird er zunächst in Oberitalien durch die aufs Beste ausgerüsteten starken Festungen und starke Truppentheile des Maxentius aufgehalten. Mehrere Festungen müssen mit Sturm genommen, mehrere Schlachten geliefert werden. Ein gewaltiger Kampf entspann sich vornehmlich um Verona, das schon damals der

starke Schlüssel Italiens war. Und auch dann, als es dem Constantin gelungen war, durch eine Reihe schwerer Siege sich in den Besitz von Oberitalien zu setzen und sich so den Weg gegen Rom selbst zu öffnen, war sein Sieg noch keineswegs entschieden. Maxentius hatte seine dem geschwächten Heere Constantins bei Weitem überlegene Hauptmacht in Rom gesammelt, wo er den Angriff Constantins erwartete. Die Berichterstatter sind darüber einig, daß dem tapfern Heere Constantins in der Schlacht bei Rom der Sieg über die gewaltige Uebermacht seines Gegners nur durch eine Reihe von Fehlern desselben und von Umständen, die demselben verderblich wurden, zu Theil geworden ist. Die prätorianischen Legionen, der Kern des Heeres des Maxentius, schlugen sich mit der ausdauerndsten Tapferkeit: ohne zu weichen bedeckten die Prätorianer die Stellungen, die ihnen in der Schlachtordnung gegeben waren, mit ihren niedergeschlagenen Leibern. Maxentius selbst mit einem Theile des fliehenden Heers kam in der Tiber um, da die über die Tiber geschlagene Schiffbrücke unter der Last der über sie fliehenden Menge zerbrach.

Dieser Sieg Constantins, der ihn zum Herrn des ganzen Abendlandes machte, läßt sich nicht allein aus seiner Feldherrntüchtigkeit und aus der Kriegstüchtigkeit seines Heers erklären, wie hoch man auch beides anschlagen muß. Mit Recht haben schon die Zeitgenossen den raschbewerkstelligten Alpenüberzug, die Reihe der herrlichen Siege in Oberitalien und die Schlacht bei Rom den Thaten der größten Feldherrn an die Seite gesetzt. Aber auch auf die Zeitgenossen hat diese Reihe von Erfolgen der gewaltigen Uebermacht gegenüber so sehr den Eindruck des Unerklärlichen gemacht, daß sie dieselben einer übernatürlichen Hülfe meinten zuschreiben zu müssen. Der heidnische Lobredner Nazarius erzählt von himmlischen Heerschaaren, mit denen Constantius dem Sohne zu Hülfe gekommen sei. Auch alle seine späteren Siege hat Constantin über Streitkräfte gewonnen, die den seinigen weit überlegen waren. Es ist das ja freilich auch

bei andern großen Feldherrn in alter und neuer Zeit der Fall gewesen. Aber die Voraussetzung bei allen solchen Feldherrn war immer ein sicherer, des Sieges gewisser Muth, der sie über die berechnenden Bedenken hinweghob und sie sich getrost dem Geschick der Schlachten anvertrauen ließ. Ein solcher sicherer siegesgewisser Muth, der auch nicht irre wird, wo Alle zweifeln, der vielmehr dem Heere die eigene Siegesgewißheit einzuhauchen versteht, ist auch die eigentliche Seele der Feldherrngröße Constantin's gewesen, die den Sieg an sein Heer gebunden hat. Wir fragen, woher dieser sichere Muth, durch den Constantin von Sieg zu Sieg getragen wurde? Worauf ruht er?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der Geschichte Constantin's klar vor. Dem Zuge Constantin's gegen Marentius gehört seine Bekehrung zum Christenthume an. Und nach seinem Einzuge in Rom hat er dort seine Bildsäule errichten lassen, mit dem Zeichen des Kreuzes in der Hand, das seit seiner Bekehrung sein Feldzeichen geworden war, und unter sein Standbild hat er die Inschrift setzen lassen: „In diesem heilbringenden Zeichen, welches der wahre Beweis der Tapferkeit ist, habe ich eure Stadt vom Joche der Tyrannenherrschaft befreit und gerettet" — und damit hat er es laut und offen verkündet, woher ihm die Zuversicht und der Sieg geworden war.

II.

Schon Constantius, Constantin's Vater, hatte den Christen seine besondere Gunst und seinen Schutz zugewendet. Er hatte es erkannt, daß er sich auf die Treue der Christen am zuversichtlichsten verlassen konnte, und er hat offen die Treue der Christen gerühmt, die er gern in seine Nähe zog und denen er die wichtigsten Aemter gern anvertraute. Als die Christenverfolgung von Diokletian für das ganze Reich angeordnet wurde, hatte sich zwar Constantius der Ausführung dieses Edicts in seiner dem Diokletian untergeordneten Stellung nicht ganz

entziehen können, aber er hatte sich darauf beschränkt, einige christliche Kirchen nierderreißen zu lassen, um den nothwendigsten Schein des Gehorsams herzustellen, im Uebrigen aber waren die Christen selbst in seinem Gebiete nicht bedrängt, genossen sie vielmehr nach wie vor seines Schutzes. Constantius erklärte es für unbillig, daß gerade die, welche den höchsten Gott selbst verehrten, keine Duldung ihres Cultus finden sollten, während alle andern Culte sich der öffentlichen Duldung erfreuten. Dennoch war Constantius selbst dem Christenthum nicht ergeben. Wie es in den letzten Zeiten des antiken Heidenthums besonders unter den Gebildeten so weit verbreitet war, nahm er zwar ein höchstes göttliches Wesen an, ohne jedoch damit eine demselben untergeordnete Vielheit von Göttern auszuschließen. Indem er sich wohl den verschiedenen Formen des Cultus gegenüber überhaupt gleichgültiger verhielt, hatte er sich den Sonnengott und den Cult desselben gewählt, in der Meinung, in dieser Form den höchsten Gott selbst zu verehren. Christliche Schriftsteller der Zeit Constantin's stellen die Sache so dar, als ob bereits Constantius ein Verehrer des einigen wahrhaftigen Gottes gewesen sei und so den Christen näher gestanden habe im Gegensatze gegen das polytheistische Heidenthum, und Constantin selbst stellt bereits seinen Vater als Verehrer des einen höchsten Gottes in einen Gegensatz zu den andern Herrschern, welche am Cult der Götter festgehalten hätten. Man hat wohl kein Recht, diese Darstellung als eine durchaus grundlose zu verwerfen. Bei Constantius wird der Glaube an den einen höchsten Gott und die Verehrung desselben das Vorschlagende gewesen sein. Allein zu einer reinen Scheidung vom Heidenthum und den wenn auch von ihm anders gedeuteten Culten desselben war es bei ihm noch nicht gekommen, wie ihm andererseits auch die Bedeutung der Offenbarungen des wahrhaftigen Gottes und des in Christo gegebenen Heils noch verschlossen geblieben war. Es wird das durch seinen Apollo-Cult außer allen Zweifel gestellt, und man darf daher den religiösen

Stand des Constantius in seiner Nahestellung zum Christenthum nicht überschätzen.

So wie Constantius stand auch Constantin in religiöser Beziehung noch in der ersten Zeit seiner Regierung. Nach einem Siege im Jahre 308 brachte er in einem Tempel des Apollo seine Dankopfer dar, und Eumenius in einer dem Jahre 310 angehörenden Lobrede auf Constantin spricht noch, indem er den Constantin anredet, von seinem, des Constantin, Apollo. Constantin, obwohl er die Christen schätzte und begünstigte, stand damals persönlich dem christlichen Glauben noch fern. Die Eindrücke, welche die Christenverfolgung und das Martyrium vieler Christen auf ihn machten, als er in Nikomedien am Hofe Diokletians der Zeuge derselben war, hatten, welcher Art sie auch gewesen und welche Bedeutung sie auch für seine spätere Entwickelung gehabt haben mögen, doch damals jedenfalls noch keine religiöse Entscheidung in ihm herbeigeführt. Und wenn früher vielfach die Vermuthung aufgestellt ist, Constantin habe schon in seiner Kindheit unter dem Einfluß seiner dem Christenthum ergebenen Mutter, der Helena, die ersten sein Leben bestimmenden christlichen Eindrücke empfangen, so findet diese Vermuthung ihre Beseitigung durch die bestimmte Nachricht, daß die Mutter vielmehr erst später durch ihren Sohn zum Christenthum bekehrt ist. Die Bekehrung Constantins fällt in den Zeitpunkt, da er mit seinem Heere aufbrach, um den Maxentius in Italien anzugreifen.

Ueber die Vorgänge bei der Bekehrung Constantins hat Eusebius in seiner Lebensbeschreibung Constantins genau berichtet. Eusebius hat dem Kaiser Constantin später persönlich nahe gestanden, und bemerkt zu seinem Berichte ausdrücklich, um den Zweifel an der Wahrheit desselben zu beseitigen, daß Constantin selbst ihm die Vorgänge erzählt und mit einem Eide die Wahrheit seiner Erzählung bekräftigt habe. Das Wesentliche des Berichts bei Eusebius ist nun das Folgende. Als Constantin in den Kampf mit Maxentius gezogen sei, habe er sich nach

einer göttlichen Hülfe umgesehen, weil er sich auf die Kriegsmacht allein nicht verlassen und eine höhere Hülfe für das Nothwendigste gehalten habe. Er habe bei sich zu überlegen angefangen, welchen Gott er zu Hülfe rufen solle. Da er so sorgfältig nachgeforscht hätte, habe er gefunden, daß die Herrscher vor ihm, die sich auf die vielen Götter verlassen hätten, sich ohne Hülfe gesehen und meist einen traurigen Untergang gefunden hätten. So besonders auch die, die bereits vor ihm von des Galerius Seite her den Kampf mit Maxentius versucht hätten. So sei er zu dem Entschluß gekommen, sich an den höchsten Gott selbst zu wenden, auf den ja auch schon sein Vater, der ein glückliches Ende gefunden, seine Verehrung gerichtet hätte. Er habe nun in großer Inbrunst sein Bitten und Flehen an diesen höchsten Gott gerichtet, daß er sich ihm zu erkennen geben möge, wer er sei, und ihm in seiner gegenwärtigen Angelegenheit Hülfe leisten wolle. Da sei ihm dann als Antwort auf seine Bitten ein wunderbares Zeichen von Gott gegeben. Am Mittage, da sich die Sonne bereits zum Niedergange gewendet, habe er am klaren Himmel das Zeichen des Kreuzes aus Lichtglanz gewoben über der Scheibe der Sonne, auf die Sonnenscheibe gestellt, und dabei ebenfalls aus Lichtglanz gebildet die Worte: HOC VINCE (durch dieses, in diesem Zeichen, siege!) mit seinen Augen gesehen, und staunend habe er und die ganze Kriegsschaar, die ihn gerade begleitete, das Wunderzeichen betrachtet. Er habe nun nicht gewußt, wie er sich das Zeichen zu deuten habe, und habe darüber hin und her gesonnen. In der Nacht darauf sei ihm dann aber im Traume Christus erschienen mit demselben Zeichen, das er am Himmel gesehen habe, und habe ihm befohlen, daß er sich ein Feldzeichen diesem Zeichen ähnlich machen lassen und damit, des Sieges gewiß, in den Kampf ziehen solle. Gleich am folgenden Morgen habe er das Feldzeichen nach der Vorschrift anfertigen lassen und zugleich habe er christliche Priester zu sich kommen lassen, um sich über Gott und jenes Zeichen näher unterrichten zu

lassen. — Wir fügen hinzu, daß seit dem Tage das Kreuzeszeichen, die Kreuzesfahne, das sog. Labarum, den Constantin in allen seinen Schlachten als sein Feldzeichen begleitet hat und daß Constantin der wunderbaren Hülfe des Christengottes, die Er ihm mit diesem Zeichen gegeben, alle seine Siege und Erfolge zuschrieb.

Das ist der Bericht des Eusebius von der Bekehrung Constantins und den merkwürdigen Begebenheiten, durch die sie hervorgerufen wurde. Ueber diesen Bericht, der so Wunderbares und dazu Wunderbares von so auffallender Art enthält, ist, besonders in neuerer Zeit, viel gefragt und gestritten, und man darf wohl sagen, das Kreuz, das Constantin am Himmel gesehen haben will, ist zu einem schweren Kreuze der Kirchenhistoriker geworden. Die Bekehrungsgeschichte Constantins mit ihrem Wunder ist eine der berühmten Fragen der historischen Kritik, und ich kann nicht umhin, in diese kritische Untersuchung einzugehen.

Der Bericht des Eusebius über jene Vorgänge ist nicht der einzige, der uns aufbewahrt ist. Auch Lactanz, in der Schrift über die Todesarten der Verfolger, die zur Zeit Constantin's, viel früher als die erst nach dem Tode Constantins verfaßte Schrift des Eusebius über das Leben Constantins, verfaßt ist, giebt eine freilich sehr kurze Nachricht über das in Frage stehende Ereigniß. Lactanz nun meldet allein, Constantin habe im Traume den Befehl erhalten, das Kreuzeszeichen auf die Schilder der Soldaten prägen zu lassen, und das sei geschehen. Der eigentliche Kern der Thatsache wird auch durch diesen Bericht bestätigt, und das hat um so mehr Gewicht, je mehr dieser frühere Bericht ganz unabhängig von dem des Eusebius ist. Es findet zwischen den beiden verschiedenen, von einander unabhängigen Berichten auch nicht eigentlich ein Verhältniß des Widerspruchs statt. Der Bericht des Eusebius, der sich auf die Erzählung Constantins stützt, ist ebendeshalb in den Einzelnheiten genauer, während sich der Bericht des Lactanz als den eines

den Vorgängen ferner Stehenden, somit als einen in den Einzelnheiten ungenaueren zu erkennen giebt, was sich besonders auch darin zeigt, daß Lactanz nichts über den Zusammenhang dieses Vorgangs mit der Bekehrung Constantins, nichts von der Bedeutung desselben für die persönliche Entwickelung Constantins selbst zu berichten weiß. Es geht aus diesem Verhältniß der beiden Berichte zu einander hervor, daß es nicht begründet ist, den genaueren Angaben des Eusebius, die bei Lactanz sich nicht finden, schon deshalb die historische Glaubwürdigkeit abzusprechen. Und obwohl die Lebensbeschreibung Constantins von dem für den ersten christlichen Kaiser begeisterten Eusebius einen stark lobrednerischen Charakter trägt, so ist es doch nur unhistorische Willkühr, wenn man das, was Eusebius zur ausdrücklichen Bekräftigung seines dem Kaiser nacherzählten Berichts von dem Eide des Kaisers sagt, für durchaus irrelevant erklärt. Nur das geht aus dem Verhältniß der beiden Berichte mit Bestimmtheit hervor, daß die genaueren Daten, die Eusebius giebt, nicht sogleich allgemein bekannt geworden sind. Das kann aber auch nicht auffallen. Daß der Kaiser seinen Sieg dem Kreuze verdankte, hat er gleich nach dem Siege in Rom offen genug proclamirt. — Wenn, wie wir schon früher erwähnten, der heidnische Lobredner Nazarius in einer öffentlichen Rede von himmlischen Heerschaaren spricht, mit denen Constantius dem Constantin zu Hülfe gekommen sei, so liegt in dieser feinen heidnischen Verhüllung des wahren Thatbestandes nur ein Beweis dafür, daß der Eindruck desselben, also einer übernatürlichen Hülfe, durch die Constantin gesiegt hatte, sich so unabweislich den Mitlebenden aufgedrängt hatte, daß auch die Heiden sie nicht schlechthin zurückweisen, sondern eben nur heidnisch umdeuten konnten. Daß dies das Mittel war, wodurch sich damals das Heidenthum des gewaltigen Eindrucks zu erwehren suchte, davon giebt noch heute der Triumphbogen Constantins in Rom ein höchst merkwürdiges Zeugniß. Die Stadt Rom errichtete nämlich dem Sieger über Maxentius zum Danke für die Be-

freiung einen Triumphbogen, der in großer Eile aufgeführt wurde, so sehr, daß man die Mauerstücke eines älteren Triumphbogens, der einst dem Kaiser Trajan errichtet worden war, benutzte. Dieser Triumphbogen mit den auf Trajan bezüglichen Reliefs steht noch heute in Rom. Er zeigt, wenn man ihn von unten betrachtet, die Inschrift: „Instinctu Divinitatis“ u. s. w. d. h. auf Eingebung der Gottheit, nämlich: hat Constantin den Tyrannen besiegt. Als unter der Napoleonischen Herrschaft der Bogen mit Gerüsten umgeben wurde, um die Bildwerke abzuformen, fand man, daß unter dieser Lesart noch eine frühere sichtbar ist, welche lautet: Nutu Jovis Opt. Max. u. s. w., d. h. auf den Wink des höchsten und besten Jupiter hat Const. u. s. w. (Vgl. Burkhardt, die Zeit des Constantin S. 363). Welcher Widerspruch zwischen der ursprünglichen Inschrift, welche das heidnische Rom über den Triumphbogen setzen ließ, den es dem Constantin errichtete, und zwischen der Bildsäule mit dem Kreuzeszeichen, die Constantin selbst als Denkmal seines Sieges in Rom aufrichten ließ! Die Stadt Rom hat wahrscheinlich auf des Kaisers Befehl die Inschrift ändern, und an die Stelle des Namens des heidnischen Gottes eine wenigstens neutrale Nennung der Gottheit setzen müssen. — Kehren wir zu dem Berichte des Eusebius über die Bekehrung Constantins zurück, welcher unstreitig das Recht hat, für den Hauptbericht und die Grundlage der historischen Untersuchung zu gelten, so wird man es allerdings nicht schlechthin abweisen dürfen, daß möglicherweise einzelne Züge des Vorgangs in der Auffassung und Darstellung des Eusebius, ja vielleicht schon in der späteren Erinnerung des Kaisers selbst eine solche Ausprägung gefunden haben, die dem ursprünglichen Vorgange nicht ganz entsprach. Das wäre möglich, ohne daß man die Absicht der Täuschung bei Constantin oder bei Eusebius voraussetzen müßte. Man hat daher gemeint, als den thatsächlichen Hintergrund des Eusebianischen Berichts etwa annehmen zu dürfen, dem Kaiser sei am Tage eine helle Wolkenbildung in einer an ein Kreuz erinnern-

den Form am Himmel über der Sonne aufgefallen, dadurch sei seinem Nachdenken die bestimmte, den Traum in der Nacht vorbereitende Richtung gegeben, alles Andere gehöre dem entscheidenden Traumgesichte in der Nacht an, auch die Worte hoc vince seien als Worte Christi im Traumgesichte Constantins zu fassen. Die neuere kritische Wissenschaft hält mit Recht nicht viel von solchen unsicheren Conjecturen. Diese Art von natürlichen und psychologisch-subjectiven Wundererklärungen oder vielmehr Wunderbeseitigungen sind als Ausflüchte der Halbheit in verdienten allgemeinen Mißcredit gekommen. Der Historiker bescheidet sich lieber, anzuerkennen, daß das historische Wissen seine Schranken hat, und daß wir in unserm Falle, während wir durchaus kein Recht haben, die Glaubwürdigkeit des Berichts des Eusebius im Wesentlichen in Frage zu stellen, doch das Thatsächliche des Vorgangs in aller Genauigkeit der einzelnen Züge nicht mit zweifelloser Sicherheit festzustellen vermögen. Hält man sich nicht in diesen Schranken, so gewinnen nur zu leicht entweder falsche Wunderscheu oder auch ein falsches Behagen am Wunder in der Geschichte der Kirche einen der historischen Forschung fremden und störenden Einfluß. Schon Augustin, obwohl er die Wunder Gottes in der Geschichte der Kirche anerkennt, erklärt dennoch, daß er sich gegenüber den Berichten über Wunder in seiner Zeit sehr skeptisch verhalte und nur glaube, was ihm durchaus sicher beglaubigt werde. Wir dürfen uns in unserm Falle um so mehr der genauesten Feststellung des Vorgangs in seinen Einzelheiten für überhoben halten, je mehr im Grunde die Differenzen von sehr untergeordneter Bedeutung sind, welche übrig bleiben, wenn man auch nur den Kern des Berichtes bei Eusebius anerkennt. Denn für den, dem der Glaube an die Regierung des lebendigen Gottes, womit er in die Geschichte eingreift, feststeht, kann es ja nicht zweifelhaft sein, daß der Traum, worin Christus dem Constantin erschien und zu ihm redete, und wodurch eine Entscheidung von so überaus weitreichenden Folgen für die Ge-

schichte der Menschheit und des Reichs Gottes auf Erden herbeigeführt ist, nicht ohne den Herrn selbst dem Constantin geworden ist. Und damit steht ja der bedeutungsvolle Kern des außerordentlichen Ereignisses bereits fest. Hält man nun weiter dem Berichte des Eusebius gegenüber fest — und man wird das thun müssen, wenn man nicht Constantin oder Eusebius zum bewußten Lügner machen will —, daß auch dem Zeichen am Himmel etwas Thatsächliches zu Grunde liegen müsse, so wird man weiter auch zugeben müssen, daß die kreuzförmige Wolkenbildung, das aus hellem, sonnendurchglänztem Wolkenduft gebildete Kreuz über der Sonne, bei dem so engen Zusammenhange dieser Erscheinung mit dem Traumgesichte in der Nacht, kein zufälliges und daher auch wohl kein möglichst verschwommenes und unsicheres gewesen sein könne, sondern wohl ein recht bestimmt geformtes gewesen sein wird, so daß es wirklich im Stande war, die staunende Bewunderung des Kaisers und seiner Begleiter zu erwecken. Es würde also nur die Frage übrig bleiben, ob die Worte hoc vince dem Zeichen am Himmel oder dem Traumgesichte angehört haben? Wenn man zugeben muß, daß einzelne Ungenauigkeiten in den Bericht des Eusebius eingeflossen sein können, so wird man sich nicht für das Erstere als gewisse Thatsache entscheiden können, obwohl es auch wieder für den, der das Außerordentliche des Ereignisses der glaubwürdigsten geschichlichen Ueberlieferung gegenüber zugeben muß, wenigstens an einem sicheren Grunde fehlt, es mit Sicherheit zu verneinen. Doch dem sei, wie ihm wolle, so viel steht fest, daß Constantin nicht mit Unrecht in Zeichen und Traum die Antwort Gottes selbst auf seine flehenden Gebete gesehen hat. Nur der Unglaube, der jedes Wunder als solches verwirft, auch der beglaubigtsten Geschichte gegenüber, kann es leugnen, daß Constantins Bekehrung auf einer außerordentlichen Erweisung des Herrn an ihn beruht. Was aber die Form dieser Erweisung betrifft, so entspricht sie allerdings nicht der Höhe des evangelischen Glaubenslebens, sie entspricht der

Schwäche des erst nach dem wahrhaftigen Gotte suchenden Constantin, zu der sich der Herr herabläßt. (Ich darf hier wohl folgende Bemerkung einfügen. Constantin wie sein Vater verehrte früher den höchsten Gott in dem Sonnengotte. Jetzt da er sich an den höchsten Gott wendet, daß er sich ihm zu erkennen geben möge, knüpft Gott mit seinem Zeichen an den früheren religiösen Stand des Constantin an. Das Kreuzeszeichen am Himmel erscheint dem Constantin als ein auf die Sonne gestelltes. Das wird recht ausdrücklich in dem Berichte hervorgehoben. Ebendeshalb war es für Constantin auch dunkel, er konnte seinen Sinn sich nicht sicher deuten. Da tritt nun im Traumgesichte an die Stelle der Sonne mit dem Kreuz Christus mit dem Kreuzeszeichen. Die heidnische Verhüllung des höchsten Gottes fällt, und der in Christo offenbare und als solcher redende Gott tritt hervor. Das ist auch der Grund, weshalb ich geneigt bin, alle Worte in das Traumgesichte zu ziehen. Es finden sich in späteren Erlassen Constantins Aussprüche, die an dieses Zurücktreten der Sonne und In die Stelle treten Christi für Constantin erinnern. Bald nach Constantin, zur Zeit seiner Söhne, trat im römischen Abendlande an die Stelle des heidnischen Festes, das man am 25. December, am Tage des Wintersolstitiums zu Rom als dies natalis invicti Solis (als Geburtstag der siegenden Sonne) feierte, die Feier des dies natalis Christi, der Geburt Christi, das christliche Weihnachtsfest. — Also die Form der Erweisung Gottes an Constantin entspricht der Schwäche desselben, zu der sich der Herr herabläßt.) Aber wir wollen dabei nicht vergessen, wie Gott einst auch den Weisen aus dem Morgenlande durch einen Wunderstern am Himmel die Geburt des Herrn bekannt machte und ihnen den Weg zur Krippe in Bethlehem wies, und wie auch jenes Weib im Evangelium, das in ihrem superstitiösen Glauben meinte, durch die bloße Berührung seine Gewandes Heilung zu finden, vom Herrn wirklich die Heilung auf diesem Wege empfing, der keineswegs der Höhe des vollgegründeten evangelischen Glaubens

entsprach. Man übersehe nicht, daß es sich um die erste Bekehrung Constantins zu dem lebendigen Gotte in Jesu Christo handelte, wodurch er im Glauben an ihn geknüpft werden sollte, um dann das neue Leben von ihm zu empfangen. Wie, und wie weit er darin später gefördert ist, das ist eine ganz andere Frage. Daß das Band, das da zuerst zwischen ihm und dem Herrn im Glauben geknüpft wurde, eine weitere Erfüllung forderte, das wußte Constantin recht wohl, der sich ja sofort um nähere Unterweisung in den Geheimnissen des christlichen Glaubens an christliche Priester wandte. —

Jetzt werden wir auch im Stande sein, die so vielfach aufgestellte Behauptung zurückzuweisen, Constantin habe sich aus politischen Gründen dem Christenthum zugewendet und eine wirkliche Bekehrung zum Glauben habe bei ihm nicht stattgefunden. Daß diese Behauptung im geradesten Widerspruche mit den Nachrichten über Constantins Bekehrung steht, brauchen wir nicht erst noch zu zeigen. Das geht aus dem Gesagten klar hervor. Man sieht sich daher auch genöthigt, diese Nachrichten als unwahre zu verwerfen, um für jene Behauptung Raum zu gewinnen. Aber dann würde doch eine solche Behauptung wenigstens in sich selbst eine mögliche und wahrscheinliche sein müssen. Es ist nicht schwer, zu zeigen, daß auch das nicht der Fall ist. — Was soll das eigentlich heißen, Constantin sei aus politischen Gründen auf die Seite des Christenthums getreten und Christ geworden? Da später, im Kampfe zwischen Constantin und Licinius, der Letztere im Bunde mit dem Heidenthume dem Constantin gegenüber getreten ist — wir werden sehen, aus welchen Gründen —, so meint man sagen zu dürfen, Constantin habe durch seinen Uebertritt zum Christenthume die Partei der Christen für sich gewinnen wollen, um durch sie über seine Gegner zu siegen. Vergegenwärtigen wir uns einmal die Situation Constantins in dem Augenblicke, da er gegen den Maxentius zog. Was hat ihm da seine Bekehrung in dem Sinne jener Ansicht eingetragen, das er nicht

schon besessen hätte? Die Christen standen ja bereits auf seiner Seite, soweit von einem Parteinehmen in den damaligen Kämpfen unter den Herrschern die Rede sein kann. Sie standen auf Seiten des Constantius und Constantin, weil sie bei ihnen Schutz und Duldung fanden, weil Constantius und Constantin von Anfang an den Gegensatz gegen die Politik des Galerius vertraten und mit ihren Siegen der Sturz dieser mit der Christenverfolgung identischen Politik des Galerius gehofft werden mußte. Zum politischen Parteinehmen für die Christen war das in jener Zeit offenbar durchaus genug. Und weiter, was bedeutet denn in jener Zeit das Parteinehmen des Volks? Wurde etwa damals im römischen Reiche gewählt und abgestimmt? Es war zunächst das Heer, worauf sich Constantin menschlicher Weise zu stützen hatte. Und dies Heer hatte er, das hing ihm mit begeisterter Liebe und Treue an. Durch seine Bekehrung hat er in Beziehung auf seine militärische Machtstellung nichts gewonnen, und sein Heer bestand nicht einmal bloß aus Christen, wohl nur zum geringeren Theile aus Christen, da es auch später der Mehrzahl nach aus Heiden bestanden hat. Die Politik also — wie uns scheint — rieth dem Constantin, der durch seine Toleranz die Christen schon für sich gewonnen hatte, mit den Heiden nicht zu brechen. In der That, die Politik stand seiner Bekehrung eher im Wege. Was die religiöse Frage des Reichs betrifft, so hatte er sich mit dem Licinius bereits dahin verständigt, allgemeine Duldung für alle Culte eintreten zu lassen, und auch nach seinem Siege hat er diesen Standpunkt zunächst festgehalten, der seine Bekehrung nicht voraussetzte, vielmehr in einen Gegensatz mit derselben treten mußte. Es ist nicht abzusehen, welche politischen Erwägungen den Constantin hätten bestimmen sollen, vom Heidenthum zum Christenthum überzutreten. Auch in dieser Beziehung, was die Motive der Bekehrung Constantins betrifft, legen die historischen Nachrichten einfach den wahren und in sich durchaus verständlichen Zusammenhang dar. Danach kam es dem Constantin nicht auf die

Hülfe der Christen, sondern auf die Hülfe des wahrhaftigen Gottes an; nicht mit den Christen, sondern mit dem wahrhaftigen Gotte in Christo, der in allen Angelegenheiten des Lebens helfen kann und der auch der Gott der Schlachten ist, hat er seinen Bund im Glauben geschlossen. In der Noth, in der er einer göttlichen Hülfe bedurfte, hat er gefunden, daß er das Vertrauen und die Zuversicht seines Herzens auf die Mittel der heidnischen Culte, um die himmlische Hülfe zu erlangen, nicht mehr zu setzen vermochte, und da er sich so mit anhaltendem Flehen nach einem festeren Halte umsah, hat sich ihm Gott in Christo als den lebendigen Gott bezeugt, der auch in den Nöthen und Gefahren des irdischen Lebens helfen kann nnd helfen will. — Wie wir gesehen haben, trieb allerdings die innere Nothwendigkeit des Reichs auf eine Verbindung mit der Religion, also mit der wahren Religion hin. Wir haben gesehen, wie der inneren Auflösung aller Zucht und Sitte gegenüber die religiöse Frage schon lange die eigentliche Cardinalfrage der innern Politik des Reichs geworden war. Das hatte auch die wiederholten Versuche, mit Vernichtung der Kirche die alten Culte wieder zu kräftigen, zuletzt den Versuch des Diokletian und Galerius hervorgerufen. Wollte man also in geschichtlich begründeter Weise von einem politischen Motive des Bundes sprechen, den Constantin mit dem Christenthume und der Kirche schloß, so würde man sagen müssen, Constantin habe es erkannt, daß allein im Christenthume die lebendige Kraft sittlicher Erneuerung für die Völkermasse des römischen Reiches liege. Und damit würde man denn auch insofern das Richtige getroffen haben, als diese Erkenntniß wirklich später das Princip der innern Politik Constantins geworden ist. Aber man würde dann auch zugeben müssen, daß es nicht politische Motive gewesen sein können, auf denen seine Bekehrung zum Christenthum beruhte, sondern es würde vielmehr klar vorliegen, daß umgekehrt seine wirkliche Bekehrung die nothwendige Voraussetzung einer Politik sein mußte, die auf der Er-

kenntniß der Wahrheit und der lebendigen Kraft des Christenglaubens beruht. —

Nach dem Siege über Maxentius, durch welchen Constantin Herr des ganzen Abendlandes geworden war, erließ er in Gemeinschaft mit Licinius zu Mailand, wo durch die Vermählung des Licinius mit Constantins Schwester das Bündniß zwischen Constantin und Licinius gefeiert wurde, im Frühling des Jahres 313 das berühmte Toleranzedict, durch welches jede Beschränkung der Ausübung und Ausbreitung des Christenthums im römischen Reiche aufgehoben wurde, und das dann auch bald allgemeine Geltung im ganzen Reiche fand. Damals war auch Diokletian, der noch immer zurückgezogen in Salona lebte, eingeladen, an den Beschlußnahmen und an den Festen zu Mailand Theil zu nehmen. Diokletian lehnte ab. Seine Pläne waren gescheitert, eine andere, neue Ordnung der Dinge war angebrochen. Er ist bald darauf gestorben, nach unsichern Nachrichten hat er sich selbst das Leben genommen. Maximinus Daza, der Cäsar im Oriente, der auch über den Tod des Galerius hinaus, freilich durch Constantin und Licinius vielfach gehemmt und gebunden, die Christenverfolgung fortsetzte, fand ebenfalls bald, von Licinius besiegt, seinen Untergang. Die römische Welt war zwischen Constantin und Licinius getheilt, und das Toleranzedict von Mailand die gemeinsame Basis der innern Politik der verbündeten Herrscher in Beziehung auf die religiösen Angelegenheiten.

Das Toleranzedict von Mailand, wie es von Licinius, der dem Heidenthnm anhing, in Gemeinschaft mit Constantin erlassen war und daher die persönliche Stellung Constantins zum Cristenthum nicht ausdrückt, steht nicht auf dem Boden des christlichen Glaubens, es entscheidet nichts über den Werth und die Wahrheit der verschiedenen Religionen: indem es ausdrücklich die Freiheit für alle, also auch für die heidnischen Culte wahrt, gewährt es dem Christenthum nur die unbeschränkte freie Duldung neben allen andern Culten. Dadurch

war freilich die Lage der Kirche in der wesentlichsten Weise verändert, und ihr eben kam das Edict zu Gute, wie es ja denn auch ihr zu Gute erlassen war. Den Verfolgungen und Bedrängungen der Christen ist ein Ende gemacht. Die Gefahren, die bisher an das öffentliche Bekenntniß zum Christenthum geknüpft waren, bestehen nun nicht mehr, und in außerordentlicher Weise nimmt seitdem die Ausbreitung der Kirche zu. So förderlich aber das Edict für die Kirche war, eben so nachtheilig war es für das Heidenthum. Denn wenn auch kein directer Angriff gegen das Heidenthum in dem Toleranzedict lag, so mußte doch das Heidenthum, das ja bis dahin vornehmlich durch den Staatsschutz gegen die Ausbreitung des Christenthums geschützt war, eben so viel verlieren, als die Kirche durch die Beseitigung jenes Staatsschutzes für das Heidenthum gewann.

Ueberhaupt war die Lösung der religiösen Frage, wie sie durch das Toleranzedict von Mailand gegeben war, keineswegs eine so genügende, wie es scheinen könnte. Sehr bald zeigte sich vielmehr, daß die damit gegebene Grundlage eine durchaus unzulängliche, innerlich unmögliche war. Man beachte, daß der heidnische Cult im römischen Reiche aufs Engste mit dem Staatsleben zusammenhing, die Religion des römischen Staats war, und daß sie nicht aufhörte, dies zu sein, dadurch, daß einem Theile der Unterthanen freie Duldung ihrer abweichenden Religion gewährt wurde. Man gewinnt den Einblick in die überaus verwickelten und schwierigen Aufgaben, die mit diesem Toleranzedicte selbst für das Kaiserthum entstanden, wenn man bedenkt, daß dadurch die so mannichfache Verflechtung des heidnischen Cultus, der caeremoniae Romanae, mit dem öffentlichen Leben des Staats nicht gelöst war. Auch damit, daß der Kaiser Constantin selbst persönlich zum Christenthum bekehrt war, war die alte zu Recht bestehende Verbindung des heidnischen Cultus mit dem Staatswesen, also auch mit dem Kaiserthume noch keineswegs aufgehoben. Constantin, auch nach seiner Bekehrung zum Christenthume, war als Kaiser zugleich

Pontifex maximus, das Haupt des heidnischen Cultus des römischen Staats; in seiner Hand lag die oberste Leitung und Pflege des heidnischen Cultus. Es war damit ein äußerst schwerer, auf die Dauer unerträglicher Zwiespalt zwischen dem, was seine persönliche Stellung zum Christenthume, und zwischen dem, was als politische Nothwendigkeit und als bestehendes Herkommen und Recht den Kaiser band, für Constantin begründet. Man darf diesen Zwiespalt nicht übersehen, wenn man die Regierungshandlungen Constantins nach seiner Bekehrung richtig beurtheilen und nicht einem Schwanken in der persönlichen Stellung Constantins zwischen Christenthum und Heidenthum zuschreiben will, was nur durch jenen Zwiespalt zwischen dem Kaiserthum mit seinen Forderungen und der persönlichen Stellung des Kaisers begründet war. Auf die Dauer konnte die Verbindung des heidnischen Cults mit dem Staatswesen dem christlichen Kaiser gegenüber keinen Bestand behalten, und das Christenthum begründete und forderte dagegen ein engeres Verhältniß auch des Staatswesens zum Christenthume und zur Kirche, da ein Verhältniß völliger Indifferenz zwischen Staat und Kirche unmöglich ist. Diese innern Nothwendigkeiten mußten sich aber um so rascher in ihrer ganzen Schärfe herausstellen, je mehr alle Staatsgewalt damals im absoluten Kaiserthum concentrirt war, und je mehr deshalb die Entscheidungen des Kaisers im weitesten Umfange in Alles unmittelbar eingriffen.

Seit seiner Bekehrung hat Constantin Alles gethan, was er zur Förderung der Kirche thun konnte. Seine sorgsamste Pflege und die reichsten Unterstützungen hat er unausgesetzt der Kirche zugewendet. Auch durch eine Reihe von Gesetzen hat er sehr bald den Kirchen und Geistlichen sehr wichtige Rechte und Privilegien verliehen, solche nämlich, welche die heidnischen Priester, Tempel und Tempelgüter von Alters her besaßen. Die reichsten Schenkungen aus den öffentlichen Staatsmitteln, über die der Kaiser zu verfügen hatte, flossen den Bischöfen und Kir-

chen zu. Ueberall zieht er die Bischöfe und die Geistlichen in seinen engsten Verkehr. Immer mehr stellt er Christen in die wichtigsten Aemter des Staats und der Armee. Alle diese Begünstigungen sind freilich solche, die den bisherigen Bestand des Heidenthums in seiner Verbindung mit dem Staate nicht unmittelbar berühren. Und auf der andern Seite konnte sich Constantin als Kaiser dem nicht entziehen, was aus der bestehenden Verbindung des heidnischen Cultus mit dem Staate folgte. Er konnte nicht aufhören, nach der hergebrachten Weise auch den heidnischen Cult aus den Mitteln des Staats zu unterstützen. Vorläufig hatte dieser Bestand der Dinge zudem in dem Licinius einen starken Rückhalt. Ueberhaupt aber war das Heidenthum noch immer eine Macht, die der Kaiser ohne Weiteres gar nicht hätte beseitigen können, auch wenn er gewollt hätte. Noch funfzig Jahre nachher muß der Bischof Ambrosius von Mailand den Satz bekämpfen, den heidnische Mitglieder des römischen Staats aufstellten, daß zwischen der öffentlichen Religion des Staats und der privaten Religion des Kaisers unterschieden werden müsse und daß deshalb der Kaiser als Kaiser aus den kaiserlichen Mitteln die althergebrachte Unterstützung dem heidnischen Cultus leisten müsse. So lange die Zahl der Heiden im Reiche, im Staatsdienste und der Armee eine große war, und so lange der heidnische Cultus noch bestand, war es auch wieder für das Kaiserthum eine politische Nothwendigkeit, die Aufsicht und den Einfluß über diese wichtige Seite des öffentlichen Lebens in der Hand zu behalten. Man erinnere sich, von welcher Bedeutung die Entscheidungen der Haruspicien für die Heiden waren, und man wird es erklärlich finden, daß Constantin da das Heidenthum nicht sich selber überlassen und so den organisirten Heerd für die feindliche Gegenwirkung durch die heidnischen Priester gegen seine Bestrebungen und sein Regiment freigeben konnte. Die Gesetzgebung Constantins nach seiner Bekehrung erstreckt sich auch auf den heidnischen Cultus. So verbietet er u. A. die blutigen Opfer,

an welche sich die Haruspicin knüpfte, in den Privathäusern, um so dieses wichtige Gebiet des heidnischen Cultus in der Oeffentlichkeit der Tempel und somit unter seiner Aufsicht zu erhalten.

War aber dieses Verhältniß für den christlichen Kaiser ein schweres, ein solches, das ihn immer mehr dahin treiben mußte, die Einheit des religiösen Lebens im Reiche durch Beseitigung des Heidenthums zu ersehnen, und Alles, was er vermochte, zu thun, um diesem Ziele näher zu kommen, so lag die Sache auch für das Heidenthum und die Heiden nicht weniger schwierig. Der heidnische Cult, der bisher mit dem Staate verbunden war, hatte gerade in dieser Verbindung seit lange die wesentlichste Stütze seines Bestandes gehabt. Und wenn auch der christliche Kaiser jenes Band nicht sofort löste und lösen konnte, so konnte es sich doch den Heiden nicht verbergen, daß es auf die Dauer dem christlichen Kaiser gegenüber nicht würde erhalten werden können. Auch solche Heiden, die, wie sie die Christenverfolgung mißbilligt hatten, so auch nicht gegen die den Christen bewilligte Duldung waren, wurden doch dadurch, daß sie für den bisherigen Bestand des Heidenthums in seiner Verbindung mit dem römischen Staatswesen eintraten, in Gegensatz gegen den christlichen Kaiser gestellt. Immer mehr drängte sich ihnen die Unverträglichkeit der Thatsache eines christlichen Kaisers mit dem Bestande des Heidenthums auf, immer mehr stellte sich für sie die Forderung eines heidnischen Kaisers fest, und immer mehr wurden so viele Heiden auf die Seite des Licinius geführt. Und wie das Heidenthum im Reiche, so fühlte auch Licinius selbst neben dem christlichen Mitkaiser die Grundlagen des Bündnisses mit demselben immer unsicherer werden. Trotz des Mailänder Edicts war eine Einheit der innern Politik zwischen dem heidnischen Licinius und dem christlichen Constantin unmöglich.

Wir dürfen uns also nicht darüber wundern, daß das Toleranzedict von Mailand den innern Frieden für das Reich nicht brachte,

daß vielmehr auf der Grundlage der durch jenes Edict geschaffenen Zustände eine neue Spannung zwischen den sich gegenüberstehenden Gegensätzen entstand, die zu einem neuen Kampfe zwischen Heidenthum und Christenthum und zwar zu einem Kampfe um die Herrschaft im Reiche hindrängte. Der Kampf wurde zugleich zum Kampfe zwischen Licinius und Constantin um die Alleinherrschaft über das römische Reich. Schon im Jahre 314 war es zu einem Kampfe zwischen den beiden Verbündeten von Mailand gekommen. Licinius war unterlegen und hatte dem Constantin die europäischen Provinzen südlich von der Donau abtreten müssen, so daß sich schon damals die Herrschaft Constantins bis an den Bosporus ausgedehnt hatte. Nachdem dann Licinius schon länger sich wieder gegen die Christen feindlich gerichtet, besonders die Christen aus seinem Heere entfernt, und eine immer feindlichere Haltung gegen Constantin angenommen hatte, brach der letzte Entscheidungskampf im Jahre 324 aus. Licinius gab dem Krieg sehr ostensibel den Charakter eines Kampfes für das Heidenthum. Vor dem Aufbruche zum Kriege versammelte er die Seinen in einem den Göttern geheiligten Haine und in einer Rede proclamirte er den Krieg als einen solchen, der für die Götter unternommen werde, in deren Hand es jetzt liege, zu beweisen, wer der Stärkere sei, sie oder der Gott der Christen.

Der Ausgang des Kriegs brachte dem Licinius den Untergang. Constantin, der das Kreuzeszeichen in das dichteste Gewühl der Schlacht vorantragen ließ, ging als Sieger und als der Alleinherrscher über das ganze Reich aus dem Kriege hervor. Mit welcher Wucht mußte sich dieser Ausgang des von den Heiden geforderten Gottesurtheils auf die Heiden legen! Für Constantin begründete der Sieg, der so viele Hindernisse und Rücksichten beseitigte, die bis dahin seiner freieren Bewegung entgegengestanden hatten, einen bedeutungsvollen Wendepunkt in der Behandlung der religiösen Frage. In seinen Erlassen an die neuen Unterthanen im Orient bekennt

er öffentlich seinen Glauben an den wahrhaftigen Gott und verurtheilt er den Irrthum und die Sünde des Götzendienstes. Er proclamirt es als seine ihm von Gott gewordene Mission, für die Ausbreitung des Dienstes des wahrhaftigen Gottes nach allen Kräften zu sorgen. Er spricht es als seinen höchsten Wunsch aus, daß Alle den Dienst der falschen Götter, die keine Götter sind, verlassen und sich dem Dienste des wahrhaftigen Gottes zuwenden möchten. Dabei erklärt er freilich zugleich ausdrücklich, daß Niemand in seiner Freiheit gekränkt werden solle, auch die nicht, die freiwillig an ihrem Irrthum festhalten würden. Also der Standpunkt der Toleranz für alle Culte ist auch jetzt insofern festgehalten, als ausdrücklich auch den Heiden, die sich nicht zum Christenthum bekehren wollen, die Freiheit des heidnischen Cultus gewahrt bleibt; aber insofern ist doch eine höchst bedeutungsvolle Veränderung eingetreten, als nun das Kaiserthum offen im Bunde mit dem Christenthum und so mit dem Christenthume dem Heidenthume gegenüber steht. Der Sieg des Christenthums über das Heidenthum im öffentlichen Leben ist entschieden. Es ist der neue Boden des christlichen Kaiserthums, des christlichen Staatswesens gewonnen, nicht das fertige christliche Kaiserthum, nicht das fertige christliche Staatswesen, aber der Boden desselben mit der ganzen Fülle von Aufgaben, die damit gegeben war und deren Lösung ja freilich über die Kräfte eines Kaisers, eines Geschlechts weit hinausgriff.

Den Grundsätzen gemäß, die Constantin nach seinem Siege über Licinius proclamirte, hat er von nun an bis an sein Ende unausgesetzt gewirkt. Die Ausbreitung der Kirche, die Förderung des christlichen Gottesdienstes ist seitdem die Hauptaufgabe seiner durch Kriege nicht weiter gestörten Regierung gewesen. Und sehr erfolgreich ist diese seine Thätigkeit gewesen. Durchaus umgewandelt in religiöser Beziehung hat er das Reich hinterlassen. Ohne Gewaltmittel zur Unterdrückung des heidnischen Cultus in Anwendung zu bringen, hat er die Herrschaft

des Christenthums im öffentlichen Leben so fest gegründet, daß sie auch durch die Regierung des christenfeindlichen Julianus Apostata später nicht hat erschüttert werden können. Das Heidenthum aber eilt seitdem dem baldigen Untergange entgegen; die Versuche des Julianus Apostata, dem Heidenthum wieder aufzuhelfen, haben nur dazu gedient, die innere Unmöglichkeit solcher Bestrebungen von Neuem darzulegen. Die Macht des Heidenthums im öffentlichen Leben und über das öffentliche Leben ist gebrochen. In Erinnerung an das Standbild, das Constantin vor seinem Palaste in Constantinopel hat aufrichten lassen, dürfen wir sagen: der Drache des Heidenthums, der noch unter Diokletian so wild, so grausam und blutig gegen die Christen gewüthet hatte, ist gebunden, und Constantin ist es gewesen, dem nach Gottes Providenz in der Geschichte die Aufgabe zufiel, den Fuß der christlichen Obrigkeit auf diesen überwundenen Drachen des Heidenthums zu setzen. —

Es bleibt uns noch übrig, über den Charakter Constantins und seines Werkes das Nothwendigste zu sagen.

Wir haben gleich im Anfang darauf hingewiesen, daß es nicht an Vorwürfen fehlt, die von Seiten der Heiden gegen Constantin erhoben sind. Diese Vorwürfe sind nicht alle ohne Grund, wie sie denn zum Theil auch durch Eusebius bestätigt werden, der zudem es ausspricht, er habe manches Böse absichtlich verschwiegen, um es der Vergessenheit anheim zu geben. Uebersehen darf aber nicht werden, daß einige der schwersten Vorwürfe erst sehr lange Zeit nach Constantin erhoben sind und daher an sich eine große geschichtliche Beglaubigung nicht haben. — Es wird dem Constantin von den Heiden Herrschsucht vorgeworfen und zugleich eine Untreue, die sich in der Verfolgung der herrschsüchtigen Zwecke auch durch Verträge und Eide nicht habe binden lassen. Es wird aber dabei von den Heiden verschwiegen und unbeachtet gelassen, daß Constantin, in den Kampf um die Herrschaft hineingestellt, nur sich selber schützte und rettete, indem er die angriff, die den Angriff gegen

ihn rüsteten, und daß nicht er es gewesen ist, der zuerst dem Vertrage von Mailand zuwider handelte. Wir haben es versucht, die inneren Nothwendigkeiten aufzuzeigen, welche die Kämpfe hervorriefen, aus denen Constantin allein als Sieger hervorgegangen ist: Die einzelnen Complicationen zwischen den Streitenden, Recht und Unrecht im Einzelnen in dem Verfahren Constantins und seiner Gegner mit aller Genauigkeit aufzudecken und abzuwägen, liegt außer der Möglichkeit der Geschichtsforschung. Es ist dem Constantin ferner Verschwendung und eine übermäßige Begünstigung seiner Freunde zum Vorwurf gemacht. Sofern dazu die allerdings sehr reichen Unterstützungen, die der Kaiser den Kirchen und den Geistlichen zuwandte, den Heiden den Grund gaben, werden wir dieser Beurtheilung nicht beistimmen können. Daß aber die Güte und das Vertrauen des Kaisers vielfach von Günstlingen mißbraucht sei, wird auch von Eusebius zugestanden, und von einer Schwäche in dieser Beziehung wird man Constantin nicht frei sprechen können. Die Heiden haben von Constantin gesagt, er sei in der ersten Zeit den besten Fürsten gleichzusetzen gewesen, in der späteren Zeit seiner Regierung habe er nur den Mittelmäßigen geglichen. Man sieht, die Bewunderung der Heiden sinkt in dem Maße, als sich das Christenthum Constantins in seiner Regierung erweist. In der letzten Periode seiner Regierung wird ihm besonders auch Trägheit und Thatenlosigkeit zur Last gelegt; er habe träge vom Kriege auf seinen Siegen geruht, die Armee vernachlässigt und dadurch eine Schwächung des Reichs verschuldet. Wir wissen, wie schon seit längerer Zeit das Ziel der Kaiser auf ein Reich des Friedens gerichtet war, und können es nicht tadeln, wenn der Held so vieler Schlachten das Kriegsschwert ruhen läßt, sobald er kann, und seine höhere Aufgabe in der Pflege des Dienstes des wahren Gottes sieht, dem er seine Siege verdankt. Ihm war es ja damit gegeben, die Cardinalfrage, die religiöse, in rechter Weise zu lösen, von deren Lösung, wie die Kaiserpolitik es lange erkannt hatte, der innere

Friede, die Befestigung der Herrschaft, die Rettung und Heilung der untergehenden Völkerwelt abhing.

Die schwerste Anklage, welche die Heiden gegen Constantin erhoben haben, ist die, daß er in tyrannischer Grausamkeit seinen ältesten Sohn Crispus und seine Gemahlin, die Fausta, habe ermorden lassen. Die schaurigen Ereignisse im Hause Constantins, auf welche dieser Vorwurf geht, sind in Dunkel gehüllt. Gegen den hoffnungsvollen Sohn aus seiner Jugendehe, der die ganze Liebe des Vaters besaß, der sich bereits, zum Manne heranreifend, im Kriege gegen Licinius als Anführer der Flotte mit großem Kriegsruhm bedeckt hatte und der Liebling der Armee geworden war, war schwerer Verdacht in Constantin erweckt. Sein Richteramt als Kaiser in übereilter Weise gebrauchend ließ er seinen Sohn hinrichten. Alles spricht dafür, daß der Sohn unschuldig war, und tiefe Reue scheint bald den Vater erfaßt zu haben. Die Urheberin des Untergangs des Crispus scheint die Fausta, seine Stiefmutter, gewesen zu sein, deren eigenen viel jüngeren Söhnen Crispus im Wege gestanden haben würde. In ihrem Tode scheint sie die Strafe von Seiten des erzürnten Vaters empfangen zu haben. Constantin kann von schwerer Schuld nicht freigesprochen werden. Aber übersehen darf doch nicht werden, daß die Situation für Intriguen, mit denen man ihn umspann, sehr günstig war. Und von Mord wird man in diesen Fällen wohl nicht sprechen dürfen, da der Kaiser, auch wenn er in der Ausübung seines Amtes schwer fehlte, doch als der legitime Richter handelte. Erschreckend bricht in diesen dunkeln Vorgängen die wilde Gewalt des alten Kaiserthums hervor. Daß nicht Grausamkeit, daß im Gegentheil die Milde ein Grundzug im Charakter Constantins war, darin stimmen alle Nachrichten zusammen. Eusebius darf von der Regierung Constantins im Vergleiche mit der der früheren Kaiser sagen, daß während früher, wenn auch nicht immer von den Kaisern selbst, sondern häufig genug von den untergeordneten obrigkeitlichen Personen, die äußerste Strenge des

Gesetzes angewendet wurde, um die Güter der Hingerichteten confiscieren zu können, unter Constantin das Schwert aller Richter vom Blute geruht habe, da in allen Provinzen die Völker wie die Magistrate mehr durch ein väterliches Regiment als durch Zwang und Gewalt regiert seien.

In neuerer Zeit pflegt man zu sagen, die Geschichte Constantins nach seiner Bekehrung stelle ein trübes Gemisch von Christenthum und Politik dar. Diese Anklage hat vielen Schein, denn in der That die Regierung Constantins ist nicht die reine Darstellung des christlichen Königthums: es tritt uns Manches entgegen, was sich zwar aus der Politik des römischen Kaisers erklärt, aber den Forderungen des Christenthums nicht entspricht. Allein, um die Grundlage der richtigrn Beurtheilung zu finden, stelle man sich nur die ganz einzige und ungeheure Aufgabe vor die Augen, die dem ersten christlichen Kaiser in dem vom Heidenthum durchdrungenen römischen Reiche gestellt war. Wir haben schon auf den schweren Zwiespalt hingewiesen, der zwischen der persönlichen Stellung Constantins zum Christenthum und dem Kaiserthume mit seinen Forderungen und Verpflichtungen bestand. Gewiß, es überstieg die sittliche Kraft auch des größten Mannes, mit nie fehlender Sicherheit uud sofort auseinander zu lösen, was durch eine tausendjährige Geschichte in einander verflochten war. Und auch die unbeschränkte Macht des römischen Kaiser fand da in den bestehenden Zuständen eine Schranke, die der Wille des Kaisers nicht sofort zu beseitigen im Stande war. Auf Provinzialsynoden im Abendlande, die noch in die Zeit Constantins fallen, wurden Beschlüsse gefaßt, welche feststellten, daß die Christen, welche obrigkeitliche Aemter bekleideten, zwar nicht excommunicirt werden sollten, daß sie sich aber von den gottesdienstlichen Versammlungen fern halten und unter der besonderen Aufsicht der Bischöfe stehen sollten. So sehr sahen viele Christen auch noch in jener Zeit die Führung obrigkeitlicher Aemter als etwas mit dem Christenthume Unverträgliches und für das Christenthum Gefährliches an. Und von

dem ersten christlichen Kaiser sollte man zu fordern berechtigt sein, daß er in seiner Regierung und in seinem Leben die Forderungen des Christenthums und die Forderungen des Kaiserthums zum reinen, sittlichen Einklange gebracht hätte? Die Christianisirung des Kaiserthums, des Staatswesens überhaupt konnte nur allmählig durchgeführt werden. Mir scheint es, als müsse ein tiefes Mitleid mit dem ersten Christen auf dem Throne den erfüllen, der sich seinen so überaus schweren Weg vor die Augen stellt. Es erklärt sich hieraus zugleich, daß Constantin die Taufe immer weiter, bis an sein Ende zurückschob. Durch sein ganzes Leben hat er nur als Katechumene zur Kirche gehört, und erst vor seinem Tode hat er sich durch die Taufe, durch das Sacrament der Wiedergeburt, in den Leib Christi eingliedern lassen. Dadurch war denn freilich die sittlich umwandelnde Kraft des Christenthums für sein Leben wesentlich gebrochen.

Constantins Christenthum selbst, obwohl es ein ernstliches, kein bloß angenommener Schein war, leidet an großen Mängeln; doch sind die Mängel solcher Art, wie sie damals überhaupt schon eine Macht über das christliche Leben in der Kirche gewonnen hatten. Erinnern wir uns an Constantins Bekehrung. Was er suchte, war zunächst der wahrhaftige Gott, der als solcher zugleich der starke Helfer in allen irdischen Angelegenheiten ist. Es ist zunächst die helfende Macht dieses wahrhaftigen Gottes, die er suchte und die er fand. Im Glauben hatte er sich mit diesem wahrhaftigen Gotte, der sich in Christus offenbart hat, zusammmen geschlossen. Wie dieser wahrhaftige Gott in Christo vor Allem eine Versöhnung für unsere Sünden bereitet hat, das tritt in auffallender Weise in Constantins Erklärungen zurück, davon ist in keinem seiner Erlasse die Rede. Nicht, daß Constantin nicht auch die Vergebung der Sünden als eine Gabe in Christo gekannt und gehofft hätte — wir werden uns bald davon zu überzeugen Gelegenheit haben —, aber die Aneignung der Sündenvergebung durch den Glauben und der Glaube, der den wahrhaftigen Gott

erfaßt, treten auseinander: der Glaube, der die Sündenvergebung um Christi willen zur Gerechtigkeit vor Gott aneignet und so die Seele des christlichen Glaubens überhaupt ist, ist für Constantin nicht die Alles beherrschende Mitte und Tiefe seines Glaubens, und darum fehlt seinem Christenthum denn auch der volle Ernst und die ganze Tiefe der Buße. Es ist dadurch zugleich begründet, daß sein Christenthum nicht an die evangelische Höhe hinankommt, sondern den alttestamentlich gesetzlichen Charakter trägt. In seinen Erlassen bezeichnet er die Offenbarung Gottes in der heil. Schrift als die Lex, als das Gesetz Gottes, worin Gott den rechten Gottesdienst vorgeschrieben habe, mit dem er verehrt werden wolle. Und dafür, daß dies Gesetz überall Gehorsam finde, tritt er als Kaiser ein. Auch das Kreuz, das er zu seinem Feldzeichen gemacht hat, das ihn in jede Schlacht begleitet als das himmlische, heilbringende Zeichen, ist ihm doch mehr das Zeichen der Macht, der Kraft Gottes, das Zeichen des Sieges Gottes über alle feindlichen Mächte, als das Zeichen der Versöhnung durch das Blut des Lammes. Aber in dem Allen steht Constantin in der Kirche jener Zeit nicht allein. In eben jener Zeit ist das Mönchthum entstanden; Antonius, der Vater des Mönchthums, ist ein Zeitgenosse Constantins. Worauf aber beruht das Mönchthum mit seinem falschen Streben, durch eine höhere Heiligung einen höheren Grad des Verdienstes und der Gemeinschaft mit Gott zu erlangen, anders als darauf, daß der Glaube, der die Sündenvergebung allein um Christi Verdienst willen aneignet, nicht mehr die Alles beherrschende Mitte des christlichen Glaubens war?

Es hängt hiermit auch das Superstitiöse in der Frömmigkeit Constantins zusammen. An das Zeichen des Kreuzes ist nach ihm die Kraft Gottes gebunden. Dahin, wo die Schlacht gefährlich steht, läßt er das Zeichen tragen, um die Macht des Feindes zu brechen. Constantin hat später viel von den Wundern der Kreuzesfahne erzählt. Niemals, auch nicht im dich-

testen Schlachtgewühl, sei der Träger derselben verwundet. Einst sei der, der die Kreuzesfahne gerade trug, im dichten Pfeilregen, der sich auf dieselbe gerichtet habe, angst geworden, und habe sie einem Andern gegeben, da sei der erste sofort von Pfeilen durchbohrt gefallen, der aber, der die Kreuzesfahne trug, wäre unversehrt geblieben, der Schaft der Kreuzesfahne habe die Pfeile aufgefangen. Das Superstitiöse in der Art der heidnischen Frömmigkeit jener Zeit mischt sich in die christliche Frömmigkeit, und die Zeit vor und nach Constantin ist diejenige, in welcher im weitesten Umfange unter dem nachwirkenden Einfluß des Heidenthums das Superstitiöse in das Leben der Kirche eindringt.

Daß aber trotz aller dieser Mängel das Christenthum Constantins der vollste Lebensernst des Kaisers gewesen ist, beweist seine Taufe. Als er unter der Zurüstung eines Krieges gegen das die Grenzen des Reichs bedrohende Perserreich erkrankte und sein Ende herannahen fühlte, hielt er dafür, wie Eusebius erzählt, daß der Augenblick gekommen sei, um die Vergehungen seines ganzen Lebens zu sühnen und alle seine Sünden durch die Taufe auslöschen zu lassen. In inbrünstigen Gebeten richtete er sein Flehen an Gott um die Gnade der Taufe. Aus Helenopolis, wohin er sich zum Gebrauche der warmen Bäder begeben hatte, ließ er sich nach Nikomedien bringen. Vor den versammelten Bischöfen legte er in aller Offenheit und Innigkeit sein Beichtbekenntniß ab. Besonders merkwürdig und ergreifend, den Gang seines Lebens erklärend, ist das Gelübde, das er dabei ablegte. Er bittet nicht um längeres Leben, aber wenn Gott es für gut hielte, ihm das Leben länger zu fristen, so sollen von nun an alle Zweideutigkeiten aufhören, als Mitglied der Gemeinde wolle er sich Lebensregeln verschreiben, die Gottes würdig seien. Von der Seele des Kaisers löst sich die schwere Last, die mit dem Kaiserthum auf sie gelegt war. Dann empfing er die Taufe, die ihn mit hoher Freudigkeit erfüllte. Lobend und preisend rühmt er Allen, die ihn nach der Taufe

sahen, die große Gnade, die ihn so reich gemacht habe. Er hat seitdem die kaiserlichen Gewänder nicht wieder angelegt, sondern das weiße Taufkleid bis zu seinem Tode getragen, der ihn etwa acht Tage nach seiner Taufe am letzten Tage des Pfingstfestes im Jahre 337 aus diesem Leben abrief. Das Ende Constantins ist das selige Ende eines Christen gewesen, und so wirft es seinen verklärenden Schein auch auf sein Leben zurück. Seiner eigenen Anordnung gemäß wurde er in der von ihm neugebauten Stadt seines Namens, in Constantinopel, in der den Aposteln geweihten Kirche beigesetzt. Als einen apostolischen Beruf hatte er seine Mission zur Ausbreitung der Kirche Christi aufgefaßt. —

Was nun zuletzt das Werk Constantins betrifft, die Verbindung des Staates mit der Kirche, die er grundleglich vollzogen hat, so haben wir die Bedeutung dieses Werks sowohl für den Staat als für die Kirche ins Auge zu fassen. Zunächst für den Staat, denn es war zunächst die Noth des Staats, die diese Verbindung forderte, und es ist für die Beurtheilung der ganzen Frage wegen der Verbindung zwischen Staat und Kirche sehr wesentlich, daß das nicht übersehen werde. Wir haben gesehen, wie die Geschichte des der inneren Auflösung verfallenen römischen Reichs die Politik der Kaiser mit zwingender Nothwendigkeit dahin trieb, in der Religion und ihrer Macht die eigentliche Grundlage für die Rettung des Reichs und für die Befestigung des Regiments zu suchen. Constantin hat im Christenthum, in der Kirche, die religiöse Kraft gefunden, die im Stande war, die Macht über die Gewissen zu gewinnen, den wilden Sinn im öffentlichen Leben zu brechen und im Gewissen die Grundlage des freien Gehorsams zu schaffen, worauf sich das Regiment muß stützen können, um seine Aufgaben zu erfüllen. Da war es nun nicht mehr nöthig, der Religion erst durch das Regiment eine Kraft zu verschaffen, die sie in und durch sich selbst haben muß; die Macht des christlichen Glaubens war die bereits siegreich vordringende, die herr-

schende in der Zeit geworden. Der christliche Kaiser brauchte nur die Hemmnisse aus dem Wege zu räumen, die bisher eben durch den Staat der Entfaltung dieser Macht entgegengestellt waren, zugleich dem Heidenthum die Stützen zu entziehen, die ihm bis dahin der Staat dargeboten hatte, und das Ganze der Völker fiel bei der inneren Auflösung des Heidenthums wie von selbst der Kirche zu. Wie die Geschichte nach Constantin zeigt, lag in dieser Beziehung für die christlichen Kaiser nur die Gefahr nahe, daß sie ungeduldig diesen unaufhaltsam sich vollziehenden Proceß in falscher Weise durch Mittel äußerer Gewalt zu beschleunigen suchten.

Das absolute Kaiserthum, das Resultat des untergehenden alten römischen Weltreichs, war nun mit der Wahrheit des Glaubens, mit der Wahrheit des wahrhaftigen Gottes in den Bund getreten, und wie es dadurch die rechte Stärke über die Gewissen der Menschen erlangt hatte, so war es auch selbst in seinem Gewissen durch diese Wahrheit gebunden. Die Willkühr des absoluten Kaiserthums war gebunden durch ein Band, das allein in gründlicher Weise die Willkühr der Gewalt zu binden vermag, indem es die Obrigkeit mit den Unterthanen unter denselben Gehorsam gegen den einigen Willen Gottes und zugleich unter dasselbe Gericht dieses einigen Gottes stellt. Die wahnsinnige Vergötterung des Kaiserthums, wie sie in Diokletians Regierung aus dem untergehenden Heidenthume als die letzte Geburt desselben hervorgestiegen war, ist wie ein böser Traum verschwunden. Constantin stellt sich mit allem Volk unter das offenbare, der Kirche gegebene Gesetz des höchsten Gottes. So steht aber auch das Kaiserthum in Constantin nicht mehr in jener Einsamkeit über den Menschen da, wie das Kaiserthum Diokletians. Constantin steht wieder mitten im Volke, und es ist überraschend zu sehen, wie er es pflegt und wie er sich dessen freut, wieder in der Gemeinschaft des Volks, in einer Gemeinschaft von Brüdern zu stehen. Die Schranken, die Diokletian um sich gezogen hatte, um sich dem gewöhnlichen

Blicke der Menschen unter ihm zu entziehen, sind gefallen. Ein Leben, das eine Leben des christlichen Glaubens durchströmt das Herz des Kaisers und seiner christlichen Unterthanen und schließt sie, Kaiser und Unterthanen, in Vertrauen uud Liebe zusammen. In der Kirche, in der Gemeinde der Christen, hat der Kaiser das Volk wiedergefunden, die breite Basis des mit der Obrigkeit zusammengeschlossenen Volkslebens, darin die Obrigkeit sicher Wurzel fassen kann.

Schon die Heiden in der Zeit nach Constantin haben, um den Bund, den Constantin zwischen dem Staat und dem Christenthume geschlossen hat, verurtheilen zu können, darauf hingewiesen, daß es trotz dieses Bundes nicht gelungen sei, das römische Reich zu seiner alten Kraft wiederherzustellen und auf die Dauer zu befestigen, daß dasselbe vielmehr in den folgenden Jahrhunderten zunächst im Abendlande den einbrechenden germanischen Völkern erlag. Es scheint dadurch das Werk Constantins wenigstens nach seiner politischen Bedeutung durch die Geschichte verurtheilt zu sein. Dennoch ist es nicht schwer, aus einem höheren Gesichtspunkte der Geschichte, welcher hier der allein berechtigte ist, das Gegentheil zu erkennen. Daß das römische Weltreich erhalten würde, war die Aufgabe der Geschichte nicht. Der römische Universalstaat hatte seinen providentiellen Zweck erfüllt, als er das Mittel für die Ausbreitung der Kirche über die Völker geworden war. Er durfte, an sich ja ein Widerspruch gegen das politische Leben der Völker in seiner berechtigten Selbständigkeit, auseinander fallen, als der Bund des öffentlichen, staatlichen Lebens mit dem Christenthum geschlossen war und so das mit dem Christenthum verbundene öffentliche Wesen an die neu sich bildenden Staaten, die aus dem römischen Universalstaate entstanden, übergehen, die Grundlage des vom Christenthum beherrschten öffentlichen Lebens in denselben werden konnte. Was Constantin grundleglich geschaffen, was in den ersten Zeiten nach ihm innerhalb des römischen Reiches sich weiter befestigt und entwickelt hatte, das

ist, im neuen römischen Kaiserthume Karls des Großen für das Abendland erneuert, die Grundlage des öffentlichen Lebens unter den christlicheu Völkern des Abendlandes bis auf den heutigen Tag gewesen. —

Um weiter die Bedeutung des Werks Constantins für die Kirche richtig zu beurtheilen, muß man die Aufgabe, die Constantin gestellt war, unter dem richtigen Gesichtspunkte ins Auge fassen. Constantin hat den eigentlichen Sinn seines Werks für die Kirche, zu dem er sich von Gott berufen glaubte, sehr bestimmt erfaßt und ausgespochen. Es ist die Ausbreitung des wahren Gottesdienstes, der er auch das kaiserliche Amt, die Mittel der kaiserlichen Herrschaft dienstbar macht. Die kaiserliche Gewalt wird angewendet, um die Hindernisse, die dem wahren Gottesdienste im öffentlichen Leben entgegenstehen, mehr und mehr hinwegzuräumen und dagegen den wahren Gottesdienst gegen alle seine Feinde zu schützen, in aller Weise zu fördern und im öffenlichen Leben sicher zu stellen. So hat er die Herrschaft des Heidenthums im öffentlichen Leben gebrochen und mehr und mehr alle Förderungen von Seiten des Staats der Kirche zugewendet. Es ist die Aufgabe des Staats dem wahren Gottesdienste gegenüber, die Constantin erfaßt und für die er sein kaiserliches Regiment eingesetzt hat. Und danach sind denn auch die Mittel zu beurtheilen, die er zur Ausbreitung der Kirche angewendet hat. Er hat sich einst den Bischöfen gegenüber dahin ausgesprochen, daß durch die Macht der Wahrheit immer nur Wenige gewonnen würden; Viele würden durch Darreichung des Nahrungsunterhalts, Viele durch den ihnen gewährten Schutz, Viele auch durch Freundlichkeit und Ehrengeschenke gewonnen. Constantin hat es nicht verschmäht, auch solche Mittel für die Ausbreitung des Christenthums in Anwendung zu bringen. Daß auf diese Weise keine rechte Bekehrung des Herzens gewirkt werde, wußte Constantin selbst sehr wohl. Es leitete ihn dabei der Gesichtspunkt, daß es seine Aufgabe sei dahin zu wirken, daß die heidnischen Culte immer mehr verlassen

würden und immer mehr aus dem öffentlichen Leben verschwänden, dagegen überall und über Alle der wahre Gottesdienst, die Verkündigung der christlichen Predigt aufgerichtet würde, daß so der Irrthum mit seiner verführerischen Macht immer mehr aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt und dagegen die Wahrheit, die Offenbarung des wahrhaftigen Gottes allein frei und unbeschränkt im öffentlichen gottesdienstlichen Leben der Völker ihre Gnadenmacht entfalten könne. Diese Aufgabe ist aber eine solche, die einen besonderen, eigenthümlichen und höchst bedeutungsvollen Werth hat: es ist eben diejenige Aufgabe, die auch der christlichen Obrigkeit als solcher von ihres Amts wegen und im Unterschiede von dem Amte am Worte gestellt ist. Allerdings war es sehr schwer, bei der Anwendung solcher Mittel, wie der bezeichneten, die Grenzen des Berechtigten inne zu halten, und es läßt sich nicht leugnen, daß Constantin in dieser Beziehung keineswegs sehr besorgt gewesen ist. Gewaltmittel dagegen, um die Heiden vom Heidenthum abzubringen, wie sie von den Heiden so lange und so oft gegen die Christen in Anwendung gebracht waren, hat Constantin grundsätzlich nicht gebraucht. Auch die Soldaten zwang er nicht zur Theilnahme an christlichen Gebräuchen. Für den gemeinsamen Gottesdienst der Truppen hat er ein Gebet vorgeschrieben, das sich als eine Anrufung des höchsten Gottes doch von allem Specifisch-Christlichen fern hielt, das also gleichsam den Standpunkt einer religiösen Neutralität vertrat und so freilich sehr charakteristisch für jene Zeit des Uebergangs war. Die, welche am Heidenthum festhalten wollten, haben unter Constantin darin ihre volle Freiheit ungekränkt behalten. Insofern hat er, wie schon früher erwähnt wurde, an dem Grundsatz der Toleranz festgehalten. Wenn er gewisse Tempel niederreißen ließ, die skandalösen unzüchtigen Culten dienten, so hatte er dabei auch Viele unter den Heiden auf seiner Seite. Freilich wenn Constantin gegen das Ende seines Lebens ein Gesetz erließ, durch welches alle blutigen Opfer, wohl um ihres Zusammenhangs mit den Haruspicien willen, verboten wurden, das aber zu

Constantins Zeit nicht zur Durchführung gekommen ist, so ging er damit über die Linie, die er sich grundsätzlich gezogen hatte, hinaus; aber man wird doch, um diesen Schritt erklärlicher zu finden, nicht übersehen dürfen, daß sich den Heiden selbst schon lange das Bedürfniß einer Reform ihrer Culte aufgedrängt hatte; und ein Zwang, vom Heidenthum überhaupt abzulassen, lag auch in diesem Gesetze nicht.

Es liegt auf der Hand, daß unter Constantin große Massen von bloßen Namenchristen mehr nur äußerlich in die Kirche eintraten, und es ist ja nicht zu verkennen, daß dadurch ein Einfluß auf das Leben der Kirche ausgeübt werden mußte, der neue große Gefahren begründete und wesentliche Veränderungen in der Art, wie die Kirche ihre Aufgaben zu erfüllen hatte, herbeiführen mußte; und das ist der Grund, weshalb viele gläubige Christen zu allen Zeiten, besonders in unserer Zeit, die Verbindung des Staates mit der Kirche, die durch Constantin zuerst geschlossen wurde, verwerfen. Zunächst aber darf man nicht übersehen, daß damit doch keineswegs ein ganz Neues in das Leben der Kirche eintrat. Von Anfang an hat es in der gegründeten Kirche nicht an solchen gefehlt, die nicht in rechter innerlicher Weise Mitglieder derselben waren, und je länger die Kirche bestand, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzend, und je weiter sie sich ausbreitete und große Mengen in sich beschloß, desto mehr mußte sich auch die Zahl der bloßen Namenchristen in ihr mehren und desto mehr mußte es für die Kirche unmöglich werden, eine strengere Zucht in Beziehung auf alle ihre Mitglieder zu üben. Die Spaltungen, die in der alten Kirche in Betreff der zu übenden kirchlichen Zucht entstanden, die novatianische und die donatistische, gehören ihrem Ursprunge nach der Zeit vor Constantins Bekehrung an. Auch hat der Herr selbst in verschiedenen Parabeln aufs Ausdrücklichste erklärt, daß das Gericht, das zwischen den Guten und Bösen in der Kirche scheidet, nicht von seinen Jüngern, nicht von der Kirche, sondern von Ihm selbst allein am Ende, wenn Er wieder

kommen wird, vollzogen werden soll. Und Augustin hat gewiß den Sinn des Herrn recht getroffen, wenn er solchen gegenüber, die sich eben in der Zeit nach Constantin in das rechte Verhalten der Kirche in Betreff der kirchlichen Disciplin nicht finden konnten, geltend macht, die kranken Glieder, überhaupt die Glieder, in denen das Gnadenwerk des Herrn noch nicht zur Auswirkung gekommen sei, seien deshalb doch nicht von dem Leibe Christi, der Kirche abzuschneiden — das sei eine überaus leichte und leichtfertige Kunst —, sondern zu heilen und auf Hoffnung zu tragen. Also was durch den von Constantin begründeten Umschwung der öffentlichen Verhältnisse für das Leben der Kirche herbeigeführt wurde, war nichts als die weitere Ausentwickelung dessen, was von Anfang als eine dem Wesen der Kirche Christi auf Erden anhaftende Nothwendigkeit bestand. Es war damit nur begründet, daß man es immer bestimmter erkannte, und im Leben und der Verfassung der Kirche immer bestimmter ausprägte, wie sich die eigentliche Aufgabe der Kirche zur Lösung des ihr von dem Herrn anvertrauten Berufs unter den Menscheu hier auf Erden darin concentrirt, daß aufs Beste und Sicherste überall für die rechte Verwaltung der Gnadenmittel, wodurch der dreieinige Gott sein Gnadenwerk an den Menschen vollzieht, für die rechte Predigt und die rechte Verwaltung der Sacramente gesorgt werde. Es folgt aus jener Thatsache nur dies, daß die Entscheidung über die Dinge Gottes nicht in die Willkühr der von der Kirche umfaßten Menge gelegt werden darf, daß jede Verfassungsform, durch die das geschieht, nur, soweit sie wirkt, der Zerstörung der Kirche dient. Aber es ist auch sehr verkehrt, von der eingebildeten Nothwendigkeit irgendwelcher Verfassungsform aus die Zustände der Kirche beurtheilen und maßregeln zu wollen, statt aus dem Wesen und Zustande der Kirche auf die für die Erfüllung der kirchlichen Aufgabe nothwendige Verfassungsform den Schluß zu machen. Allerdings zeigt die Geschichte der Kirche, und zwar zeigt das auch bereits die Geschichte der Kirche vor Constantin in sehr ecla-

tanten Thatsachen, daß die Kirche, je mehr sie das Ganze des Volks unter ihren zum Heil erziehenden Einfluß sammelt, desto mehr auch des Schutzes der Obrigkeit zur rechten und reinen Lösung ihrer Aufgabe bedarf, daß in der That die Kirche um so mehr auch des Staates bedürftig wird; und es ist entweder eine überaus große Kurzsichtigkeit, oder eine überaus große Gewissenlosigkeit, wenn die christliche Obrigkeit hinter dieser ihrer Aufgabe zurückweicht und der Kirche allein zuschiebt, was nur durch beide, Staat und Kirche, im rechten Bunde geleistet werden kann. Wenn übrigens dadurch, daß die Menge des Volks in die Kirche eingeführt wurde, neue Schwierigkeiten für die Kirche entstanden, so darf man doch auch nicht übersehen, welche Förderung für die Aufgaben der Kirche damit gegeben ist, daß die versucherische Macht des Bösen aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt und wenn auch zunächst nur äußerlich gebunden wird.

Es ist zuletzt noch ein Punkt, der zur Frage kommt. Man sagt, durch das Verhältniß, in welches Constantin das Kaiserthum zum Christenthum und zur Kirche stellte, sei der Einfluß des Staats und damit ein fremder Einfluß auch in das Innere der Kirche begründet. In der That, die großen Begünstigungen, die von dem Willen des Kaisers abhingen, eröffneten dem Willen des Kaisers den ausgedehntesten Einfluß auf Viele, vornehmlich auch unter den Bischöfen. Es hing eben von dem Willen des Kaisers ab, wie weit er mit seinem Einflusse auch in die innern Angelegenheiten einzugreifen suchte. Manche Verhältnisse legten auch dem Kaiser geradezu die Nothwendigkeit von Entscheidungen auf, die das Innerste der Kirche betrafen. Der Kaiser, der die Kirche unterstützte und förderte, durfte doch diese Unterstützung und Förderung nicht zum Schaden der Kirche Solchen zu Theil werden lassen, die in der Kirche die Wahrheit der Kirche angriffen. Von Anfang an ist so der Kaiser, ist schon Constantin sehr eng in die kirchlichen Streitigkeiten hineingezogen, sowohl in den donatistischen, wie in den arianischen

Streit, welche sich in seiner Zeit, aber keineswegs in Folge seiner Stellung zur Kirche, in der Kirche selbst erhoben. Was nun das Verhalten Constantins in dieser Beziehung betrifft, so sind seine Grundsätze durchaus correct, aber im Gedränge der Ereignisse und des Handelns ist er ihnen nicht immer treu geblieben, nur daß auch da den Kaiser mehr nur der Vorwurf trifft, daß er einem falschen Drängen, das ihn aus der Kirche her vom rechten Wege fortriß, nicht fest genug Widerstand geleistet hat. Das Christenthum Constantins litt, wie wir sahen, mit dem christlichen Leben in der Kirche jener Zeit überhaupt an schweren Mängeln, aber Eins ist es, was sein Christenthum trotz aller jener Mängel sehr hoch stellt. Er hat sich nicht mit seinem Urtheil über die Wahrheit gestellt, nicht sein subjectives Christenthum zum Maße der Wahrheit gemacht, sondern über ihm stand als das Gesetz Gottes, das Gehorsam fordert, die Offenbarung Gottes, die Gott der Kirche gegeben hat. Wir haben sagen müssen, daß Constantins Christenthum die wahre Höhe und Tiefe des evangelischen Christenthums nicht erreichte; aber darin steht der Christ Constantin weit, weit über dem Pseudoprotestantismus der Gegenwart, der die evangelische Kirche von dem Fels, auf den die Kirche Christi gegründet ist, wegzureißen und somit zu zerstören droht, daß er die Offenbarung Gottes über sich herrschen und urtheilen ließ, und nicht daran dachte, sein Urtheil der Kirche Gottes aufzudrängen. Das Verhältniß der christlichen Obrigkeit zur Kirche hat Constantin einst in einem berühmten Worte an die Bischöfe dahin ausgesprochen: auch er, der Kaiser, sei ein Bischof, doch ein Bischof anderer Art als sie, sie seien die Bischöfe über die innern Angelegenheiten der Kirche, er ein Bischof über die äußern Angelegenheiten. Also nicht über das innere Leben der Kirche sei er gesetzt, es zu regieren, sondern das außerkirchliche, das öffentliche Leben überhaupt, wie es vom Staate umfaßt werde, habe er so zu ordnen und zu regieren, wie es der Wille Gottes fordere und wie es den Zwecken und Aufgaben der Kirche unter den Menschen ent-

spreche. Dieser richtige Grundsatz, der im Ganzen sein Verhalten geleitet hat, hat ihn freilich nicht abgehalten, wenn auch erst nach langem Widerstreben, seine kaiserliche Macht gegen den Athanasius, den großen Bischof von Alexandrien, das Haupt der Vertreter des rechten Glaubens in jener Zeit, und damit gegen die Wahrheit selbst in der Kirche zu richten. Constantin hat den Athanasius von Alexandrien verbannt und nach Trier ins Exil geschickt. Dennoch hat zuletzt, wenn auch erst lange nach Constantins Tode, Athanasius und die Sache, die er vertrat, den Sieg davon getragen. Die Macht der weltlichen Obrigkeit hat sich stets in der Geschichte auf die Dauer machtlos gegen die Wahrheit in der Kirche erwiesen. Es ist auch nicht schwer, in der Geschichte die Gründe dieser Thatsache zu erkennen. Die Meinungen der machthabenden Menschen gehen mit ihnen selbst vorüber, die politischen Situationen und Verwickelungen werden immer andere, die Interessen, die dieses Gebiet beherrschen, wechseln. Aber die Wahrheit des Glaubens, die Wahrheit Gottes bleibt immer dieselbe: und ihr fehlt es zu keiner Zeit an Vertretern. Ein in sich einiges Continuum, geht das Zeugniß für die Wahrheit Gottes durch die Geschlechter und Zeiten hindurch; und was heute von den im Vordergrunde stehenden Mächten zurückgewiesen wird, das zurückzuweisen finden andere vielleicht morgen schon keinen Grund mehr. Zu allen Zeiten ist die Wahrheit unterdrückt und sie siegt doch stetig. Die, welche die Wahrheit vertreten, werden vielleicht niedergetreten durch den Gang der Geschichte, aber die Sache, die sie vertreten, bleibt oben, wie die Rechte des lebendigen Gottes selbst. Ja, die Rechte des Herrn behält den Sieg! Und damit ist denn auch der letzte Einwurf beseitigt, der von manchen Seiten gegen die Verbindung des Staats mit der Kirche erhoben wird. Das Kreuz, unter dem der Christ, der Bekenner des Herrn Jesu Christi stehen soll, ist auch in der mit dem Staate verbundenen Kirche den Bekennern nicht abgenommen. Aber indem sie es tragen, werden sie doch nicht aufhören, das

göttliche Recht und den reichen Segen jener Verbindung zwischen Staat und Kirche zu vertreten und zu vertheidigen. —

Ich schließe mit der folgenden Bemerkung. Man darf das Recht der Verbindung zwischen Staat und Kirche nicht mit dem Rechte einer bestimmten Gestaltung dieses Bandes zwischen Beiden verwechseln. Die letztere kann möglicher Weise eine sehr falsche sein, und überhaupt werden die Gestaltungen des staatlichen und des kirchlichen Lebens im Laufe der Zeiten verschiedene Gestaltungen jenes Bandes ebenso bedingen als fordern. Von Constantin, der dieses Band zuerst schloß, ist nicht eine absolut richtige Gestaltung desselben zu fordern, das hieße von Constantin fordern, was nur die Aufgabe der Geschichte durch die Jahrhunderte hindurch sein kann. In unserer Zeit steht jenes von Constantin zuerst geschlossene Band selbst in Gefahr, und das ist die eigentliche Signatur der geschichtlichen Epoche, in welcher wir stehen. Eine reinere Darstellung jenes Bandes zwischen Staat und Kirche wäre das glückliche Ende der Kämpfe unserer Zeit, das Gott in Gnaden, wenn auch erst nach tiefen Erschütterungen und schweren Leiden, unserm Volke schenken wolle. Wehe aber der Zeit, in welcher der Drache, den der mit dem Kreuz gerüstete erste christliche Kaiser siegreich unter seine Füße getreten hat, wieder frei würde und wieder die Herrschaft über die Völker gewönne. Sie müßte eine viel entsetzlichere werden, als die letzten Zeiten des untergehenden antiken Heidenthums waren, so viel entsetzlicher, wie das moderne antichristliche Heidenthum böser und gottloser als das antike, das vorchristliche ist. Gott der Herr freilich würde seine Kirche auch dann bewahren.

Beiträge zur Erklärung des Briefes an die Philipper.

Von

Dr. J. Ed. Huther.

2.

Kap. 1, 3—11.

In diesem Abschnitt, der den Eingang des Briefes bildet, bezeugt der Apostel seinen Lesern, daß er ihretwegen Gott mit Freude danke und für sie Fürbitte zu ihm thue. Er zerfällt demnach in 2 Theile: 1) V. 3—8, und 2) V. 9—11. Nicht entsprechend ist es, wenn Wiesinger den Inhalt so angiebt: „Des Apostels Gesinnung gegen die Gemeinde, wie sie sich in freudigem Dank gegen Gott 3—5, guter Zuversicht ihrethalben 6—8, und frommer Bitte für sie 9—11 ausspricht"; denn, wenn der Apostel gleich V. 6 von seiner Zuversicht zu den Philippern redet, so schließt sich doch diese Aussage so eng an εὐχαριστῶ V. 3 an, daß sie nicht als ein besonderer Theil von dem Vorgehenden losgetrennt werden darf. — Weiß giebt zwar dem ganzen Abschnitt die richtige Ueberschrift: „Danksagung und Fürbitte", aber doch theilt er ihn gleichfalls in 3 Gruppen, nämlich: 1) „die dankbare Freude des Apostels an der Gemeinde", 2) „die Liebe des Apostels zu der Gemeinde" und 3) „die Fürbitte des Apostels für die Gemeinde". Gegen diese Dreitheilung spricht gleichfalls der Umstand, daß dadurch ein subordinirter Gedanke als ein dem vorhergehenden coordinirter dargestellt wird. Ueberdies aber fällt auch die Inhaltsangabe des ersten Theiles auf, da bei ihr der Begriff „Freude" als der Hauptbegriff erscheint, da derselbe bei Paulus doch nur in einem an εὐχαριστῶ sich anschließenden Nebensatze vorkommt. Der Grund hievon liegt in der ihm eigenthümlichen Auffassung des Abschnittes V. 3—7. — Während fast

alle Ausleger darin übereinstimmen, daß der Apostel durch ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ. V. 5 den Gegenstand, worauf sich sein Dank (εὐχαριστῶ) bezieht, angiebt, sind sie über die Construction von V. 4 uneinig. Was diesen Vers betrifft, so zerlegt Wiesinger ihn in 3 Bestandtheile, indem er πάντοτε an εὐχαριστῶ knüpft, ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν als nähere Bestimmung des πάντοτε ansieht und in μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος einen „weiteren Zusatz" findet. Dieser Construction widerstreitet jedoch das voraufgehende ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν, da hierin schon das πάντοτε enthalten ist, und deshalb auch das ἐν πάσῃ δεήσει μου κτλ., wenn man es an εὐχαριστῶ anschließt, nur ein ziemlich nichtssagender Zusatz sein würde; wird aber πάντοτε demgemäß von εὐχαριστῶ getrennt, so kann es nur mit τὴν δέησιν ποιούμενος verbunden werden und also V. 4 nur ein unzertrennliches Ganzes bilden. So wird es auch von Weiß mit Recht aufgefaßt: „indem ich allezeit in allem meinem Gebete für euch Alle das Gebet mit Freuden thue". Auch darin ist Weiß beizustimmen, daß ὑπὲρ πάντων ὑμῶν nicht mit dem voraufgehenden ἐν πάσῃ δεήσει μου, sondern mit dem folgenden μετὰ χαρᾶς zu verbinden ist; allein wenn derselbe sagt, daß „das μετὰ χαρᾶς δ. π. die Gelegenheit, bei welcher, und den Grund, um deswillen das εὐχαριστῶ stattfindet, nennt", so kann ihm hierin nicht Recht gegeben werden. Denn der Grund des Dankes kann nur der Zustand der Gemeinde, der ihn zu der freudigen Fürbitte bewegt, nicht aber diese Fürbitte selbst sein. Da V. 4 nicht eine Erklärung des εὐχαριστῶ giebt, weil δέησις (nicht = „Gebet" überhaupt, sondern = „Bittgebet") ein andrer Begriff ist als εὐχαριστία, so will der Apostel den Lesern zweierlei sagen, nämlich sowohl, daß er ihretwegen Gott danke, als auch, daß er für sie zu Gott freudige Fürbitte thue; da es ihm hier aber im Eingange seines Buches darauf ankommt, seinen Dank hervorzuheben, so setzt er εὐχαριστῶ als das Hauptwort voran, dem er dann

Das, was er über sein Bittgebet sagen will, nämlich daß er dasselbe für Alle und zwar mit Freuden thue, in einem Nebensatze unterordnet, was er um so leichter thun konnte, als Dank und freudige Fürbitte einander correspondiren, ja diese nothwendig in jenen übergeht. Man könnte nun sagen, daß der Nebensatz dazu diene, die „Gelegenheit" anzugeben, „bei welcher das εὐχαριστῶ stattfindet", allein dies würde doch nicht genügen, da derselbe, wie das μετὰ χαρᾶς zeigt, zugleich darauf hinweist, warum es nicht anders sein könne, als so, daß der Apostel ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ αὐτῶν Gott danke. — Da Das, was den Apostel zum Danke bewegt und Das, was ihn seine Fürbitte mit Freude thun läßt, eins und dasselbe sein muß, so scheint das folgende ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον eben sowohl mit εὐχαριστῶ, als auch mit μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος verbunden werden zu können. Gegen de Wette, der die zweite Construction für die richtige hält, haben Meyer und Wiesinger sich für die erste erklärt, „weil sonst die Grundangabe des Dankes gänzlich fehlen würde". Dagegen hat Weiß — de Wette zustimmend — geltend gemacht, „daß diese Grundangabe des Dankes schon in V. 4 enthalten sei". Daß diese Behauptung irrig sei, ist bereits bemerkt. Eine freudige Fürbitte für Jemand schließt das Gefühl des Dankes nothwendig in sich, bildet aber nicht den objectiven Grund für denselben. Dieser ist also V. 4 nicht genannt; da die Angabe desselben aber nothwendig ist, so spricht dies für die Verbindung des ἐπὶ τῇ κοιν. κτλ. mit εὐχαριστῶ, wofür auch die Analogie anderer Paulinischer Briefe zeugt, vergl. Röm. 1, 8.; 1 Cor. 1, 4. Weiß sagt zwar, daß, indem der Apostel die κοινωνία als Grund des freudigen Gebets angiebt, er dieselbe dadurch auf indirecte Weise als den Grund des Dankes bezeichnet, allein da εὐχαριστῶ das Hauptwort ist, so bedarf eben dieser der nähern Bestimmung, mit der dann auf indirecte Weise zugleich der Grund des freudigen Bittgebetes angegeben ist. Gegen die Behauptung, daß „der nur mittelbaren Einführung des Ge-

genstandes der Danksagung die Parallelstelle 1 Thess. 1, 2. 3. ganz entspreche", ist zu bemerken, daß *μνημονεύοντες* seiner Bedeutung nach zu dem Begriffe *εὐχαριστεῖν* offenbar in einem ganz andern Verhältniß als *τὴν δέησιν ποιούμενος* steht. Warum die Verbindung *εὐχαριστῶ — ἐπὶ τῇ κοιν.* wegen des dazwischentretenden Patricipialsatzes „äußerst hart, ja geradezu unthunlich" sein soll, ist nicht einzusehen, da sich der Patricipialsatz, der nicht als eigentliche Parenthese anzusehen ist, als eine weitere Bestimmung zu *εὐχαριστῶ κτλ.* eng hieran anschließt. Der Grund der Polemik von Weiß gegen diese Construction liegt aber anderswo, wie er selbst andeutet, wenn er sagt: „es darf um so weniger übersehen werden, daß der Apostel den V. 5 unmittelbar nur an das von seiner Gebetsfreudigkeit Gesagte anknüpft, als auf dieser richtigen Verbindung allein das Verständniß der Art, wie V. 6 sich anschließt, beruht." — Vor dem weiteren Eingehen hierauf sei nur noch bemerkt, daß unter der *κοινωνία* der Philipper *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* nicht mit Wiesinger „die Gemeinschaft derselben mit Denen, denen gleich ihnen die Sache des Evangeliums am Herzen liegt", verstanden werden kann, weil dabei eine unberechtigte Supplirung erforderlich ist, sondern nur entweder mit Meyer „das liebevolle brüderliche Zusammenhalten der Philipper unter einander, dessen Beziehungspunkt das Evangelium war", oder die Gemeinschaft mit Dem, der zu ihnen redet, also mit Paulus in Bezug auf die Förderung des Evangeliums. Wenn man bedenkt, wie freudig bewegt der Apostel gerade über die Gemeinschaft, in welcher sich die Philipper mit ihm zur Förderung des Evangeliums erhielten und die sie ihm noch neuerdings durch die Geldzusendung bewiesen hatten, war, ja, wie eben diese Freude ihn zur Abfassung seines Briefes an sie veranlaßte und ihn also auch zum Danke gegen Gott bewegen mußte, wie dagegen das brüderliche Verhalten der Philipper gegen einander keineswegs über allen Tadel erhoben war (vergl. 2, 1—4; 4, 2), so wird man der zweiten Auffassung den Vor-

zug vor der ersten geben müssen. Ist nun die κοινωνία der Gegenstand des Dankes, so versteht sich von selbst, daß die Worte: ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν mit ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ. zu verbinden sind, da sie mit εὐχαριστῶ nicht zusammen construirt werden können, weil sie nicht nur zu weit davon getrennt sind, sondern nach dem πάντοτε auch einen schleppenden Zusatz bilden würden. Der letzte Grund spricht auch — von Anderem abgesehen — gegen die Verbindung mit δέησιν ποιούμενος, was Weiß, der ihr den Vorzug giebt, gänzlich übersehen hat. Der Mangel des Artikels vor ἀπὸ, worauf Weiß ein besonderes Gewicht legt, ist nach neutestam. Sprachgebrauch um so weniger auffallend, als das Substantiv bereits mit einem doppelten Attribut (ὑμῶν und εἰς τὸ εὐαγγέλιον) versehen ist; vergl. Buttmann: Gramm. zum N. T. §. 125 2. Nota. — Die Verbindung mit dem folgenden πεποιθώς (Lachm. ed. min.), welche Meyer in der ersten Ausgabe seines Commentars befürwortet hat, ist später von ihm mit Recht zurückgewiesen worden. — Es ist bereits darauf hingewiesen, daß Weiß sich für die Verbindung von ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ mit dem unmittelbar Vorhergehenden darauf beruft, weil auf derselben das Verständniß der Art, wie sich V. 6 anschließt, beruht. Während fast sämmtliche Ausleger πεποιθώς an εὐχαριστῶ — ἐπὶ τῇ κοιν. anschließen, hält Weiß dies für unrichtig, weil dann „der Dank in unpassender Weise durch das Vertrauen auf die Zukunft bedingt und damit gewissermaßen noch von einer Eventualität abhängig erscheint"; allein derselbe Einwand, wenn er wirklich als solcher gelten soll, läßt sich offenbar auch gegen die Ansicht, daß „die Zuversicht des Apostels im Hinblick auf die Zukunft als eine weitere Motivirung seiner Gebetsfreudigkeit anzusehen und so das Particip πεποιθώς dem μετὰ χαρᾶς δέησιν ποιούμενος zu subordiniren sei", geltend machen; denn warum sollte es weniger unpassend sein, wenn die Gebetsfreudigkeit, als wenn der Dank durch das Vertrauen auf die Zukunft bedingt erscheint? Wie die Gebetsfreu-

digkeit des Apostels, so hat auch sein Dank gegen Gott das Vertrauen, welches er V. 6 ausspricht, zur nothwendigen Voraussetzung. Darum ist es auch nicht zutreffend, wenn Wiesinger sagt: „Das Particip πεποιθὼς darf man nicht als Motiv des Dankes, sondern nur als begleitenden Umstand auffassen", denn das Vertrauen ist nicht ein Gefühl, das sich seinem Danke — etwa zufällig — beigesellt, sondern, worin dieser wurzelt. Es ist nämlich zu beachten, daß, indem der Apostel Gott für die κοινωνία der Philipper dankt, er diese rein als Gottes Werk betrachtet — wie aber sollte er Gott dafür wirklich danken können, wenn er nicht das Vertrauen hegte, daß Gott das gute Werk auch zu seinem Ziele hinausführen werde? Während die bestehende κοινωνία der Leser das objective, ist das Vertrauen das subjective Motiv des Dankes, ohne welches es bei ihm gar nicht hiezu gekommen wäre. Hieraus erklärt sich auch das αὐτὸ τοῦτο. Während durch das einfache τοῦτο vor ὅτι ꝛc. oft der folgende Satz besonders hervorgehoben wird, weist das αὐτό auf das Vorhergehende hin, es wird hinzugefügt, wenn beides identisch ist, wie Ephes. 6, 21. 22., jedoch auch, wenn das Eine mit dem Andern im Verhältniß der Zusammengehörigkeit steht, wie Röm. 9, 17. Darum ist es nicht nöthig, αὐτὸ τοῦτο hier, mit Meyer, = ob id ipsum (wie 2 Petr. 1, 5.) zu erklären, weil „von dem folgenden Inhalte des Vertrauens noch keine Rede gewesen ist", denn da der Dank ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ. das Vertrauen, ὅτι ὁ ἐνερξάμενος κτλ. nothwendig in sich schließt, so steht beides mit einander in einem solchen Verhältniß der Zusammengehörigkeit, daß das αὐτὸ τοῦτο als Objects-Accusativ ganz an seinem Platze ist. — Unrichtig ist es, wenn Weiß sagt, daß „das αὐτὸ τοῦτο nicht auf das Vorhergehende zurückziele, sondern „nur als Zusammenfassung, gleichsam als Exponent des folgenden Objectivsatzes" stehe; so wird allerdings das einfache τοῦτο, aber nicht αὐτὸ τοῦτο gebraucht.

Mit dem Anfange von V. 7 geht der Apostel dazu über,

den Philippern seine Liebe zu bezeugen, aber so, daß sich diese Aussage dem Vorhergehenden subordinirt, weshalb es nicht geeignet ist, V. 7 und 8 als einen besonderen Theil des ganzen Abschnittes, der den Eingang des Briefes bildet, zu bezeichnen. — Während sich nach der herrschenden Auffassung *τοῦτο φρονεῖν* auf *πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο, ὅτι κτλ.* zurückbezieht und der Apostel also in V. 7 den Gedanken ausspricht, daß dieses sein Vertrauen auch der Liebe, die er zu ihnen hege, entspreche, giebt Weiß folgende Erklärung: „Ist die Heilsvollendung der Philipper Gottes Sache, so giebt es für den Apostel keine bessere Weise, dieselbe zu erstreben, als die vertrauensvolle Fürbitte für die Gemeinde. Thut er dies, so geschieht damit nichts Anderes, als was seinem Verhältnisse zu der Gemeinde entspricht; warum es aber ihm billig sei, nach dieser Heilsvollendung in stetem Gebete zu trachten, das legt er dar, indem er auf seine Liebe zu ihnen hinweist." Hiernach soll sich *τοῦτο* nicht auf *πεποιθώς*, sondern auf den in dem Objectivsatze ausgedrückten Gedanken beziehen und *φρονεῖν* hier nicht die Bedeutung „gesinnt sein", sondern „(im Gebete) nach etwas trachten" haben. — Der Beweggrund zu dieser Auffassung liegt offenbar in dem Interesse, das freudige Bittgebet (V. 4) als das den ganzen Gedankencomplex beherrschende Hauptmoment hervortreten zu lassen. — Zwar muß Weiß zugeben, daß sich sprachlich nichts gegen die gewöhnliche Erklärung einwenden lasse, dagegen aber behauptet er, „daß sich sachlich nicht begreifen lasse, wie der Apostel sein gutes Vertrauen für die Zukunft der Gemeinde, nachdem er es eben auf Gott als auf den in ihnen wirkenden gegründet hat, nun auf einmal auf seine Liebe gründen soll, die doch etwas ganz Subjectives ist." Dieser Einwand ist jedoch nur — und kaum — ein scheinbarer, denn da sich die Zuversicht auf den wirkenden Gott und die Liebe zu Denen, in welchen Gott wirkt, nicht ausschließen, so ist nicht einzusehen, warum sich des Apostels Vertrauen zu der Heilsvollendung der Philipper nicht zugleich auf den in ihnen wirkenden Gott, als

den objectiven, und auf seine Liebe zu ihnen, als den subjectiven Grund desselben stützen konnte, zumal beides, sowohl die Zuversicht zu Gottes Wirken bei den Philippern, als auch die Liebe zu denselben ihre von Gott gewirkte *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν* zur Voraussetzung hatte. Ja, es läßt sich mit Fug und Recht fragen, ob der Apostel überall das gewisse Vertrauen, Gott werde das begonnene Werk bei den Philippern zu seinem Ziele hinausführen, hegen konnte, wenn er keine Liebe zu ihnen gehabt hätte? — Da die Liebe des Apostels durch das Wohlverhalten der Philipper bedingt ist, so meint Weiß, daß wenn man dies ins Auge fasse, „nur um so greller der Widerspruch heraustrete, daß das Vertrauen, welches eben auf Gott gegründet war, nun auf das Verhalten der Philipper gegründet werden solle"; allein dieser grelle Widerspruch löst sich vollkommen dadurch auf, daß, wie Weiß selbst zu 2, 13. bemerkt, „das Wirken Gottes (bei dem Menschen) sein Ziel nur erreicht, wenn dieser demselben keinen Widerstand entgegensetzt, sondern ihm Folge leistet." — Uebrigens aber ist auch wohl zu bedenken, daß Paulus V. 7 keineswegs in der Absicht hinzufügt, um einem vorher genannten Grunde für sein Vertrauen zu der Heilsvollendung der Philipper jetzt noch einen zweiten Grund beizugesellen, sondern vielmehr, um gegen die Philipper auszusprechen, daß sein Vertrauen auch ganz seiner Liebe entspreche, die jeden Zweifel, ob sein Vertrauen, das er in Bezug auf sie zu Gott habe, sich auch wirklich bei ihnen rechtfertigen werde, ausschließt, so daß er es als ein Unrecht an seiner Liebe erkenne, wenn er einen solchen Zweifel hegen würde. Wer aber könnte darin etwas Ungehöriges finden? — Der Erklärung von Weiß steht das einfache *φρονεῖν* entgegen. Dies Wort kann zwar die Bedeutung „nach etwas trachten" oder „etwas erstreben" haben, allein eine Beziehung auf das Gebet liegt nicht darin; sie wird von Weiß rein supplirt, ohne daß die nächste Umgebung dazu ein Recht verleiht; wenn derselbe die Berechtigung hiezu in dem *τὴν δέησιν*

ποιούμενος V. 4 findet, so ist dagegen — ganz abgesehen von der weiten Entfernung — Folgendes zu beachten: Sowohl *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ* als auch *πεποιθώς* knüpft sich nach Weiß nicht an das einfache *τὴν δέησιν ποιούμενος*, sondern an *μετὰ χαρᾶς την δ. π.* an, wie er denn sagt, V. 5 enthält den Gegenstand der Freude seines Gebets und V. 6 eine weitere Motivirung seiner Gebetsfreudigkeit, so daß also das *τὴν δέησιν ποιούμενος* für den Gedankenzusammenhang hinter das *μετὰ χαρᾶς* zurücktritt; ist aber dies der Fall, wie kann dem Apostel denn hernach bei V. 7 dieser Hauptbegriff gänzlich verschwinden, so daß *φρονεῖν* seine Erklärung nur in dem einfachen *τὴν δέησιν ποιούμενος* finden soll? — Bei der richtigen Verbindung von *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ* ꝛc. mit *εὐχαριστῶ* ist es natürlich gänzlich unmöglich, *φρονεῖν* auf die Fürbitte zu beziehen.

Hinsichtlich der Construction der Worte: *διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ μου ὑμᾶς* stimmen die neueren Ausleger mit Recht darin überein, daß *με* das Subject und *ὑμᾶς* das Object ist; dagegen ist über die Verbindung der folgenden Worte: *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου — — εὐαγγελίου* Streit: Meyer zieht es vor, sie mit dem Vorhergehenden zu verbinden, wiewohl er bemerkt, daß die Frage, ob sie hiezu oder zu dem Folgenden gehören, nicht zu entscheiden sei; Wiesinger und Weiß wollen sie mit dem Folgenden verknüpft wissen. Der Wortstellung nach ist die Verbindung mit dem Vorhergehenden jedenfalls die natürlichere, so daß die Trennung davon sich nur rechtfertigen läßt, wenn der Gedankenzusammenhang sie verlangt. Nach Wiesingers Meinung ist dies der Fall, weil das *συγκοινωνεῖν* wahrscheinlich nicht von einem reellen, sondern von einem ideellen Mittheilnehmen an der Gnade von Seite der Philipper, d. i. von der Theilnahme der Liebe, zu verstehen sei. Allein auch bei dieser Auffassung des *συγκοινωνεῖν* ist es nicht nothwendig, die Worte *ἔν τε ταῖς δισμοῖς μου κτλ.* zu dem Begriffe *σογκοινωνούς* zu ziehen. Weiß scheint triftigere

Gründe beizubringen, indem er sagt: „die falsche Verbindung der Worte *ἔν τε τ. δ. κτλ.* mit dem Vorigen läßt sich nur halten, wenn man willkürlich unter der *ἀπολογία καὶ βεβαίωσις τοῦ εὐαγγελίου* einen leidentlichen Zustand des Apostels denkt. Versteht man aber darunter die Vertheidigung des Evangeliums wider die Vorwürfe, die man ihm macht, und die Bekräftigung desselben durch Wort und Wandel, so ist in keiner Weise abzusehen, wie das Festhalten an der Liebe zu den Philippern trotz solcher Thätigkeit ein Zeugniß für die Größe derselben sein kann, da gerade dieses Interesse ihn ja mit den Philippern zusammengeführt hatte.“ — Es ist Weiß jedenfalls zuzugeben, daß der Apostel durch *ἐν τῇ ἀπολογίᾳ κτλ.* nicht seinen leidentlichen Zustand, sondern seine Thätigkeit, die er in seinem Leiden (*ἐν τοῖς δεσμοῖς*) — und zwar nicht nur im gerichtlichen Verhöre, sondern auch in seiner außergerichtlichen Wirksamkeit — für das Evangelium übte, bezeichnet, sowie, daß der Apostel unmöglich sagen könne, daß er die Philipper trotz seines Leidens und Wirkens für das Evangelium liebe, aber es ist nicht zuzugeben, daß dies der Gedanke ist, der sich bei der Verbindung der betreffenden Worte mit dem Vorhergehenden nothwendig ergiebt. Die Nöthigung, hier eine gegensätzliche Beziehung, welche Weiß durch das „trotz“ ausdrückt, anzunehmen, findet nämlich nicht statt, wenn der Begriff *ἔχειν ἐν καρδίᾳ* richtig aufgefaßt wird. Weiß identificirt ihn ohne Weiteres mit *ἀγαπᾶν;* allerdings wird dadurch auch das Liebesverhältniß, und nicht ein bloßes Andenken, bezeichnet, allein daraus folgt noch nicht die Identität der beiden Begriffe; durch *ἔχειν ἐν καρδίᾳ* wird vielmehr ein bestimmtes Moment der Liebe markirt, nämlich das im Herzen Gegenwärtighaben des Geliebten. Faßt man nun dies ins Auge, so ist nicht einzusehen, wie es nicht ein Zeugniß der Größe der Liebe des Apostels zu den Philippern sein solle, wenn er ihnen bezeugt, daß er sie sowohl in allen seinen Leiden um Christi willen als auch bei aller seiner Thätigkeit für das Evangelium in seinem Her-

zen trage und gegenwärtig habe — und zwar sie Alle, als solche, die an der ihm widerfahrenen Gnade mit Theil haben. Gerade erst in dieser Fassung tritt die Größe der Liebe, in der sich der Apostel mit den Philippern zusammengeschlossen weiß, recht hervor. Daß unter der *χάρις* nach dem Gedankenzusammenhange hier das Leiden und Wirken für das Evangelium zu verstehen sei, kann kaum bezweifelt werden. Mit Recht sagt Weiß: „Es erhellt, wie passend in einem Zusammenhange, wo der Apostel sein Leiden und Wirken für das Evangelium erwähnen muß, er, der so gern allen Ruhm dafür von sich ablehnt, dasselbe eine Gnade nennt, die ihm zu Theil geworden." Wenn derselbe den Ausdruck aber zugleich auf das apostolische Amt des Apostels bezieht, so ist dies ungehörig, da die Philipper daran keinen Theil hatten. — Nur eine Abschwächung des Gedankens ist es, wenn Wiesinger, wie vorhin bemerkt ist, die *συγκοινωνία* der Philipper mit dem Apostel nur von der Liebesgemeinschaft derselben mit ihm versteht; sie bestand vielmehr in der reellen Theilnahme an dem Leiden (vergl. 2, 29. 30.) und dem Wirken (V. 5.) für das Evangelium, nicht minder sofern es dieselbe Sache war, für welche Beide litten und wirkten, als sofern die Philipper den gefangenen Apostel durch Zusendung ihrer Liebesgabe unterstützt und dadurch bewiesen hatten, daß wie er sie, so auch sie ihn in ihrem Herzen trugen. — Nachdem der Apostel sich für die Größe seiner Liebe, die er nicht auszusprechen vermag, darauf berufen hat, daß Gott sein Zeuge sei, wie sehr er sich in seinem Herzen (welches er, weil Christus in ihm lebt, geradezu das Herz Christi nennt) nach ihnen sehne, spricht er in dem zweiten Theile des Eingangs den Inhalt seiner Fürbitte für die Philipper aus. Die Partikel *καί*, mittelst deren er hiezu übergeht, steht als einfache Copula, woraus jedoch nicht folgt, daß sich *προσεύχομαι* auf *δέησιν ποιούμενος* V. 4 zurückbezieht, daß also V. 5—8 die Art und Weise, und 9—11 dagegen den Inhalt der Fürbitte angiebt. In dem Bisherigen hat der Apostel vielmehr ausge-

sprochen, wofür und in welcher Gesinnung er Gott in Betreff der Philipper danksagt; jetzt sagt er, um was er Gott für sie bitte und zwar so, daß aus dem unmittelbar Vorhergehenden deutlich hervorgeht, wie die Liebe zu ihnen es ist, welche ihn zu dem Gebete für sie treibt. Das τοῦτο weist — wie öfters — auf das Folgende hin, nämlich auf ἵνα κτλ., womit nicht der Zweck oder die Absicht, sondern das Object (der Inhalt) des Gebets angegeben wird. Mit Recht sagt Weiß, daß wir hier „einen der zweifellosen Fälle haben, wo ἵνα seine telische Bedeutung ganz verloren hat und nach den Verbis des Bittens zur reinen Bezeichnung des Objectsatzes dient." — Was der Apostel für die Philipper erfleht, ist die Zunahme ihrer Liebe an Erkenntniß und aller Wahrnehmung. Der Begriff ἡ ἀγάπη ὑμῶν hat etwas Unbestimmtes, da der Gegenstand der Liebe nicht genannt ist; dies hat manche Ausleger dazu verführt, den Begriff zu allgemein als „Saame und Quell aller christlichen Tugenden" oder als „Princip des christlichen Lebens" zu fassen, während Andere darunter zu speciell die Liebe zu dem Apostel verstanden wissen wollen. Mit Recht weist Weiß beide Erklärungen zurück; allein die von ihm gegebene Begriffsbestimmung ist um so weniger genügend, als sie über den Gegenstand der Liebe im Unklaren läßt; denn wenn er sagt, es sei damit „die in ihrem Missionseifer, wie an der Theilnahme an des Apostels Leiden und Wirken sich beweisende Liebe der Philipper gemeint" und dabei auf die κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον V. 5 zurückweist, so ist damit der Gegenstand der Liebe nicht bezeichnet. Und wenn Weiß gegenüber von Wiesinger zugiebt, daß die — in dem Eifer für die evangelische Verkündigung bewiesene — Liebe der Philipper aus der Liebe zu Christo hervorging und daß sie als Sorge für das Seelenheil der noch nicht Bekehrten eine echte Menschenliebe war, die dann auch den Apostel als den Träger der evangelischen Verkündigung einschloß — und so der Ansicht Wiesingers, daß „es die durch die Predigt des Evangeliums in den Philippern

geweckte Liebe sei, die sich zunächst auf den Herrn, eben damit aber auf Alles, was ihm angehört und ihm dient, bezieht", beizutreten scheint, dann aber doch dagegen geltend macht, daß alle diese Einzelbeziehungen nur insofern hervorgehoben werden dürften, als sie sich aus jener contextmäßigen Grundbeziehung (nämlich der *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον* V. 5.) ergeben, — so bleibt dabei die Frage: was als der Gegenstand dieser Liebe zu denken sei? gänzlich unbeantwortet. Da dieser Gegenstand weder eine Sache (etwa das Evangelium), noch eine Thätigkeit (wie die Verkündigung des Evangeliums) sein kann, weil ἡ ἀγάπη in solchen Beziehungen nicht vorkommt, aber auch nicht der Apostel, weil sich nicht einsehen läßt, wie Paulus für die Liebe zu ihm ein Wachsthum an Erkenntniß bei den Philippern wünschen sollte, und nicht Christus, weil diese Beziehung nothwendig hätte ausgedrückt sein müssen, so kann unter der Liebe hier nur die christliche Bruderliebe oder specieller die Liebe der Gemeindeglieder unter einander, wie Meyer erklärt, verstanden werden. Diese Erklärung entspricht ganz der Sorge des Apostels für die Einigkeit der Philipper unter einander, die er so angelegentlich in dem Briefe ausspricht, um ihre Liebe vor Allem, wodurch sie gefährdet werden kann, zu schützen, oder, wo sie schon angefangen hat Schaden zu leiden, wiederherzustellen. Deshalb ist sein Gebet darauf gerichtet, daß sie noch immer mehr zunehmen möge *ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει*. Durch diese letzteren Bestimmungen wird, wie Weiß erkannt hat, „das Moment in der Liebe, welches wachsen soll", angegeben; es ist darunter nicht etwas von der Liebe selbst Verschiedenes, was sich mit ihr in immer reicherem Maße verbinden soll, also etwa „die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit", zu verstehen, sondern die Erkenntniß und die Wahrnehmung, welche der Liebe als solcher nothwendig eigen, wenn sie sich anders ihrem Wesen gemäß erweisen soll; also die Erkenntniß wie des rechten Zieles, zu dem hin, so auch der rechten Art und Weise, in der sie sich zu bethätigen hat (Weiß). Daß der Apostel

unter *αἴσθησις* nicht dasselbe mit *ἐπίγνωσις* versteht, zeigt das hinzugefügte *πάσῃ;* richtig erklärt Wiesinger *αἴσθησις* als „die richtige geistige Perception des in der Erfahrung gegebenen jedesmaligen Objectes"; es ist nicht genug, daß man sich in der Liebe des Zieles bewußt ist, auf welches sie sich hinzurichten hat, und der Mittel, durch welche dieses Ziel zu erreichen ist, sondern es kommt auch, wenn sie sich recht bethätigen soll, darauf an, die gegebenen Verhältnisse, unter denen sie wirken will, richtig aufzufassen, um in jedem concreten Falle das Rechte zu treffen. Wegen der der Liebe vorliegenden Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, die eine Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung erheischen, fügt der Apostel dem Begriffe *αἰσθήσει* das Attribut *πάσῃ* hinzu. — Den nächsten Zweck, wozu den Philippern die Zunahme ihrer Liebe an Erkenntniß u. s. w. dienen soll, giebt der Apostel durch *εἰς τὸ δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα,* den entfernteren (das Endziel) durch den Satz *ἵνα κτλ.* an. — Die Bedeutung der Phrase *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* ist streitig. Meyer erklärt sie = „das (sittlich) Gute billigen"; Wiesinger dagegen, dem Weiß beistimmt, = „das Unterschiedene (d. i. was recht und unrecht ist) prüfend". Der Zusammenhang entscheidet für die letztere Erklärung, weil nur bei dieser das *δοκιμάζειν* dem Begriffe *ἐπίγνωσις* entspricht. Auch Röm. 2, 18., wo derselbe Ausdruck vorkommt, spricht dafür, weil der Apostel an den Juden nur ihr theoretisches, nicht aber ihr praktisches Verhalten zu dem Gesetze loben konnte: da sie aus dem Gesetze den Willen Gottes kannten, konnten sie auch gut und böse richtig unterscheiden, und daß sie das thaten, sagt der Apostel durch das sich dem *γινώσκεις τὸ θέλημα* eng anschließende *καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα.* Ueberdies sprechen auch die wenigstens ähnlichen Stellen: Röm. 12, 2. (*δοκιμάζειν, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) Ephes. 5, 10., 1 Theff. 5, 21. dafür, *δοκιμάζειν* hier = „prüfen" zu nehmen (Weiß); dann aber kann *τὰ διαφέροντα* nicht „das Gute", sondern nur „das Verschiedene" bedeuten. Daß der Apostel aber dabei, wie Weiß an-

nimmt, nur „die feineren Unterschiede, welche die gesunde und fruchtbare Entwickelung des sittlichen Lebens bedingen" und nicht den ganzen, freilich auch diese feineren Unterschiede in sich fassenden Unterschied von dem, was gut, und dem, was böse ist, im Auge habe, ist durch nichts indicirt. — In dem das Endziel bezeichnenden Satze *ἵνα κτλ.* ist *ἀπρόσκοποι* nicht im activen (wie 1 Cor. 10, 32.), sondern im neutralen Sinne (wie Apostelgesch. 24, 16.) zu nehmen, da es sich hier nur um die eigene sittliche Beschaffenheit, nicht aber um die Stellung zu Anderen handelt. — Das Verhältniß des Zusatzes *πεπληρωμένοι* zu dem Vorhergehenden giebt Weiß richtig dahin an, daß „er sich als die positive Seite derselben Heilsvollendung darstellt, die in V. 10 von ihrer negativen beschrieben war." Die Gläubigen sollen sich nicht nur als solche, welche rein und unversehrt von dem weltlichen Wesen (nach Jakobus: *ἄσπιλοι — ἀπὸ τοῦ κόσμου*), sondern auch reich an guter Geistesfrucht (vergl. Gal. 5, 22.) sind, erweisen. — Diese Geistesfrucht bezeichnet Paulus hier durch *καρπός δικαιοσύνης*. Der Genitiv *δικαιοσύνης* wird von den neuern Auslegern mit Recht als der Genit. auctoris und nicht als der Genit. appositionis genommen; doch darf dies nicht damit begründet werden, weil in den wenigen andern Stellen, in denen bei Paulus ein Genitiv mit dem Worte *καρπός* verbunden ist, dieser nicht der appositionelle Genitiv ist, denn da dieser Genitiv sonst bei ihm öfters vorkommt (s. Winer S. 470), so kann jenes etwas Zufälliges sein; der richtige Grund ist vielmehr darin zu finden, daß hier nichts vorliegt, was den Apostel dazu hätte veranlassen können, die *δικαιοσύνη* als einen *καρπός* zu bezeichnen, wie es Hebr. 12, 11., Jak. 3, 18. der Fall ist. — Was den Begriff *δικαιοσύνη* betrifft, so hat Weiß gewiß darin Recht, daß er „das normale Verhältniß des Menschen zu Gott" bezeichnet, so daß er beides: das Gerechtfertigtsein und die ethische Rechtbeschaffenheit, umfaßt; allein zu beachten ist, daß, je nach dem Zusammenhange, in welchem der Begriff bei Paulus vorkommt,

bald die eine, bald die andere Seite desselben vorherrscht; hier ist offenbar die zweite Seite die vorwiegende, da, wie Meyer bemerkt, „nicht *δικαιοσύνης*, sondern *καρπόν* den Nachdruck hat, so daß *δικαιοσύνης* keinen neuen Begriff bringt, sondern nur den schon V. 10 dagewesenen der rechten ethischen Verfassung vertritt". — Daraus, daß — wie Winer S. 205 sagt, „der Accusativ bei Passiven das entferntere Object, namentlich den Theil des Subjects, an welchem sich die durch das Verbum bezeichnete Beschaffenheit befindet, anzeigt", schließt Weiß mit Unrecht, daß aus der von dem Apostel gewählten Ausdrucksweise hervorgehe, daß die Philipper diese Frucht bereits brachten und Paulus ihnen nur in Ansehung derselben die Fülle wünsche, denn der Ausdruck *πεπληρώμενοι καρπόν* hat nicht in solchen Verbindungen, wie *δεδεμένοι τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας* (Joh. 11, 44.), sondern in Verbindungen, wie *κατηχούμενος τὸν λόγον* (Gal. 6, 6.) seine Analogie — da *καρπός* nicht ein Theil des Subjects ist, so daß de Wette ganz Recht hat, wenn er sagt, daß der *καρπός δικ.* der Gegenstand ist, womit sie erfüllt sein sollen. Ob die Philipper zu der Zeit, als Paulus an sie schrieb, schon diese Frucht brachten oder nicht, davon ist hier ganz abzusehen, da es sich nur darum handelt, wie sie sich für den Tag Christi erweisen sollen. — Die Hinzufügung von *τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist nicht aus einer beabsichtigten Antithese, sondern als reiner Ausfluß des christlichen Bewußtseins zu erklären; eben so die Schlußworte *εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ*, die sich nicht an *τὸν διὰ Ἰ. Χρ.* anschließen, sondern zu dem ganzen Satze *ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς κτλ.* — nicht bloß zu *πεπληρωμένοι κ. δ.* — gehören.

Zur Lehre von der Kirche.

In Veranlassung der Schrift von Th. Harnack: Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862.

Das Charakteristische des lutherischen Begriffs von der Kirche — so dürfen wir wohl die in den Bekenntnißschriften und den alten Dogmatikern vorliegende Fassung des Begriffs von der Kirche kurz bezeichnen, ohne damit behaupten zu wollen, daß mit der Wahrheit der lutherischen Lehre eine andere Fassung des Begriffs von der Kirche an sich unverträglich sei — liegt darin, daß der Begriff Kirche zunächst und unmittelbar auf den coetus der Mitglieder der Kirche beschränkt, damit identificirt wird, während in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten der Umfang des Begriffs der Kirche weiter gefaßt wird, so daß dann in dem umfassenderen Ganzen, welches durch den Begriff Kirche bezeichnet wird, jener coetus der Mitglieder nur als ein Theil zu stehen kommt. Man pflegt im letzteren Falle von der Kirche nach ihrer subjectiven und objectiven Seite zu sprechen, so daß diese beiden Seiten als die partes essentiales der Kirche erscheinen. Diese weitere Fassung des Begriffs von der Kirche ist zweifelsohne an sich nicht unberechtigt, und empfiehlt sich in der Gegenwart als eine solche, welche für den so nothwendigen Gegensatz gegen die collegialistischen Irrthümer eine sicherere Grundlage darbietet. Indem sie dazu dient, die von der lutherischen Lehre anerkannte und betonte nothwendige Zusammengehörigkeit der beiden Seiten ins hellste Licht zu stellen, welche sie zum Ganzen des Begriffs der Kirche zusammenfaßt, steht sie an sich zwar in einem formellen, aber nicht in einem sachlichen Gegensatze gegen den lutherischen Begriff von der Kirche. Es liegt also kein Grund vor, diese weitere Fassung des Kirchenbegriffs auszuschließen. Geht man aber von derselben aus, so wird man sich des Unterschiedes von dem

lutherischen Kirchen begriffe bewußt bleiben müssen. Es würden nothwendig die größten Verwirrungen entstehen, wenn man die Bestimmungen der lutherischen Lehre unmittelbar auf den weitergefaßten Begriff von der Kirche, also auf ein ganz anderes Subject, als wovon sie gelten, beziehen wollte. Es tritt das recht deutlich in der Beurtheilung der lutherischen Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche hervor.

Giebt man sich unbefangen der lutherischen Lehre hin, wie sie sowohl in den Bekenntnißschriften als bei den Dogmatikern vorliegt, so wird man nicht verkennen können, daß für sie die Kirche und die Gemeinschaft der Gläubigen identische, sich ganz und gar deckende Begriffe sind.

„Ita haec germanica vocula *Kirche* proprie nihil aliud significat quam congregationem, neque vox germana est, sed graeca, sicut etiam ἐκκλησία. — — Quamobrem recte Germanorum sermone christianorum communio seu congregatio (*eine christliche Gemeine oder Sammlung*) aut omnium optime et clarissime sancta christianitas (*eine heilige Christenheit*) dicenda fuerit." Cat. maj. p. 498 sq. R. Die Mitglieder der Kirche, wie sie in der Kirche zur Gemeinschaft zusammengeschlossen sind, sind nach der lutherischen Lehrfassung nicht etwa bloß ein Theil eines durch den Begriff Kirche bezeichneten umfassenderen Ganzen — etwa die Kirche nach ihrer subjectiven Seite, sondern eben das durch den Begriff der Kirche bezeichnete Ganze selbst. Die in der Kirche zur Gemeinschaft zusammengeschlossenen Menschen — nicht die einzelnen gläubigen Menschen für sich — sind die Kirche. Apol. p. 146 R.: „Et catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem Spiritum Sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles." Art. Smalc. III. 12: „Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche

sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.“ „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.“ Aug. Art. VII. Der lutherische Begriff von der Kirche beschränkt sich auf die Gesammtheit der in der Kirche zur Gemeinschaft zusammengeschlossenen Mitglieder; aus ihnen besteht die Kirche. Das wird auch durch den Zusatz „in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta“ zu congregatio sanctorum in der Definition der Augustana nicht aufgehoben. Man hat freilich gesagt, diesem Zusatze zufolge werde der Begriff der Kirche nicht bloß durch die Gemeinde der Gläubigen, sondern außerdem auch noch durch die recht verwalteten Gnadenmittel constituirt. Erst durch die beiden Momente, Gemeinde und Gnadenmittel, werde das Ganze des Begriffs nach seinen verschiedenen Seiten festgestellt. So faßt z. B. Stahl (die Kirchenverfassung, 1862, S. 36 ff.) die Sache. Nach ihm sind die beiden Bestimmungen „Gemeinde der Heiligen“ und „rechte Lehre“ die beiden den Begriff der Kirche constituirenden Momente. Wir können diese Auffassung des Satzes in der Augustana nicht für die richtige halten. In jenem Zusatze wird allerdings eine wesentliche Bestimmung zu dem Begriffe der congregatio sanctorum hinzugefügt, aber doch nicht so, daß dadurch der Umfang des Begriffs der Kirche über den der congregatio sanctorum hinaus erweitert würde. Es wird in dem Zusatze etwas über die congregatio sanctorum, welche die heilige christliche Kirche ist, ausgesagt, und zwar das, was den christlichen Charakter der Gemeinde der Gläubigen ausmacht. Der Inhalt der Aussage bringt somit auch nichts hinzu, was nicht schon in dem Begriffe „sancti“ liegt: die Heiligen sind eben die durch das Wort und die Sacramente Reingemachten.*) Der Sinn des Zusatzes in der

*) Daß diese Bedeutung der Gnadenmittel und ihrer rechten Verwaltung für die Existenz der Kirche in dem Zusatze ausdrücklich zur Aussage

Augustana wird recht klar durch Vergleichung mit der bekannten Stelle Art. Smalc. III. 12. Da heißt es: „Nam (Deo sit gratia) puer septem annorum novit hodie, quid sit ecclesia, nempe credentes, sancti, oviculae audientes vocem pastoris sui.“ Da ist es klar, wie die Worte: „die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“, welche dem Zusatze in der Augustana entsprechen, kein neues den Begriff der Kirche mit constituirendes Moment bringen, sondern nur ein exegetischer Zusatz zu credentes = sancti sind, wodurch die heiligen Gläubigen, d. i. die Christen, näher eben als die Gläubigen Christi bezeichnet werden, woraus denn freilich auch unmittelbar folgt, daß kein Gläubiger und somit also auch keine Gemeinschaft der Gläubigen da sein kann, wo nicht die Stimme des Herrn, sein Wort, zu hören ist, und daß also davon die Existenz der Kirche dependirt, daß das Wort Gottes verkündigt wird, die Verkündigung des Wortes Gottes also das „Prius“ ist, nicht etwa die Gläubigen oder die Gemeinde der Gläubigen, welche das zuerst von dem Herrn selbst gehörte und in ihm geschaute Wort weiter verkündigen.*)

---

gebracht ist, hat seinen Grund wohl vornehmlich auch in dem Zusammenhange des Artikels, in welchem aus dem Begriff der Kirche gefolgert werden soll, was zur wahren Einheit derselben ihrem Wesen gemäß genug ist.

*) Vgl. Chemnitz, Loci, de ecclesia: „Quod autem in descriptione haec verba recitata sunt: In quo coetu Deus per ministerium Evangelii est efficax, duae sunt particulae insignes, non omittendae, quoties ecclesiae definitio constituitur. Non enim fingenda est ecclesia sine notitia aliqua promissionis de Christo, et sine ministerio, non est ecclesia in eo coetu, ubi nec notitia est promissionis de Christo, nec vox, nec ministerium evangelii. Ideo non sunt membra ecclesiae Aristides, Cicero et similes, etiam si habent excellentes politicas virtutes, quos Deus dat propter imperia, tantisper dum vult genus humanum in hac vita manere. — — — Deinde et hoc additum est quod Deus vere per hoc ministerium, i. e. per vocem Evangelii auditam, lectam, cogitatam sit efficax, moveat mentes Spiritu sancto etc. Nec imaginandum est in Socrate, Platone, Xenophonte, Cice-

Wir wiederholen es also, daß der Kirchenbegriff nach lutherischer Fassung sich auf die Gesammtheit der in der Kirche zur Gemeinschaft zusammengeschlossenen Mitglieder beschränkt, aus denen die Kirche besteht. Hält man diesen Begriff von der Kirche in seiner Beschränkung fest, so ist die Unterscheidung der lutherischen Lehre zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, zwischen der ecclesia large dicta und der ecclesia proprie sic dicta ganz plan. Wie der Begriff von der Kirche nur die Mitglieder der Kirche ins Auge faßt, so bezieht sich auch jene Unterscheidung allein auf die Mitglieder der Kirche, auf die Art ihrer Mitgliedschaft. In der Kirche auf Erden, wie sie sich von den Nichtchristen als Sammlung der Getauften, als „coetus hominum vocatorum amplectentium verbum Dei et recte utentium sacramentis" aussondert, sind unter die Gläubigen auch andere non renati et hypocritae gemischt. Diese gehören bloß äußerlich, nicht re vera zur Kirche, welche (die einige Kirche Christi unter den Menschen auf Erden) congregatio sanctorum ist. Sie sind ein Fremdes, ihrem Wesen nur äußerlich Beigemischtes, die Spreu unter dem Weizen.*) Durch dieses Beigemischtsein Solcher, die nicht re vera Glieder der Kirche sind, hört nun aber die Kirche, wie sie als die vom Herrn gegründete unter den Menschen besteht, nicht auf, congregatio sanctorum zu sein, und zwar, was wohl zu beachten ist, sie hört dadurch nicht auf, congregatio sanctorum, societas fidelium zu sein, denn es wird dadurch die wirkliche Gemein-

rone et similibus fidem esse, quia est in eis quaedam notitia legis de Deo. Haec enim nondum est notitia de Christo. Ecclesia autem simpliciter et prorsus alligata est ad promissionem de Christo." Auch nach Chemnitz also hat jener Zusatz in der Definition von der Kirche zunächst nur den Zweck, die Gemeinde der Gläubigen nach ihrem christlichen Charakter näher zu bestimmen, wonach sie durchaus an das Wort von Christus gebunden ist und also in ihrer Existenz durch die Verkündigung desselben bedingt ist.

*) Es können darunter Solche sein, die noch durch die Wiedergeburt wahre Glieder der Kirche werden, das aber kommt hier nicht in Betracht.

schaft der Gläubigen nicht aufgehoben, welche ihrerseits nicht ohne die äußern Mittel vollziehbar und somit abgesehen von der einigen auch sichtbaren Kirche Christi auf Erden nicht existent ist, nicht existent gedacht werden kann. Aber die Zahl Derer, welche durch den Glauben wahre Glieder der Kirche sind und den Leib Christi bilden, kann nicht für sich ausgeschieden, in sichtbarer Sammlung von Denen, die nur äußerlich Glieder der Kirche sind, unterschieden werden. Der Versuch dieser unmöglichen Sichtbarmachung der Gemeinde der vere credentes mit Ausscheidung der Andern aus der kirchlichen Gemeinschaft ist der katharische Irrthum, die kirchliche Grundhäresie. So ist die Kirche als die congregatio sanctorum nach ihrem eigentlichen Sinn, der Leib Christi, wie er aus den vere credentes besteht, unsichtbar.

Das ist der Sinn und zwar der ausschließliche Sinn der Unterscheidung zwischen der ecclesia proprie sic dicta, welche unsichtbar ist, und der ecclesia large dicta, welche uns als sichtbare Sammlung, aber so zugleich als corpus mixtum entgegentritt.

Es geht daraus hervor, daß die seit Schleiermacher so oft, und selbst von Harnack neuerdings wiederholte Phrase, daß die unsichtbare Kirche nicht bloß eine unsichtbare und die sichtbare nicht bloß eine sichtbare sei, gar keinen Sinn hat, sondern darauf beruht, daß der Unterscheidung ein ganz fremder Gedanke untergeschoben ist. Daß die vere credentes keine unsichtbaren Menschen sind, daß ihr Glaube durch die sichtbaren Gnadenmittel der Kirche Christi gegründet und genährt wird, daß dieser ihr Glaube in den sichtbaren Werken des Cultus und der Liebe sich erweist, das Alles ist gar nicht in Frage gestellt, aber durch das Alles wird die unsichtbare Kirche nach dem Sinn der lutherischen Lehre, also die Gemeinschaft der vere credentes für sich, das heilige Volk Gottes im Unterschiede von den Nichtgläubigen, durchaus nicht sichtbar. Und die sichtbare Kirche, die äußere Sammlung der vocati, wird dadurch nicht zu einem Un-

sichtbaren, daß es auch in den nichtgläubigen Mitgliedern derselben mit der Seele etwas Unsichtbares giebt, wie etwa ihr Unglaube und böser Sinn. Wir können nicht wissen, welche Mitglieder der sichtbaren Kirche als vere credentes zu dem wahren Leibe Christi, der Kirche im eigentlichen Sinne gehören, und deshalb ist diese Kirche im eigentlichen Sinne eine für uns unsichtbare; dagegen wer zu dem äußern Haufen der Kirche gehört, das können wir sehen, und deshalb heißt die Kirche unter diesem Gesichtspunkte im Unterschiede von der ecclesia proprie sic dicta die sichtbare.

Es folgt daraus auch weiter, daß der Sinn der lutherischen Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche keineswegs der ist, daß damit zwei Kirchen von einander unterschieden werden sollten. Diesen von römischer Seite erhobenen Vorwurf haben schon die Dogmatiker bestimmt zurückgewiesen, indem sie hervorhoben, es werde bei jener Unterscheidung nur dieselbe einige Kirche unter verschiedenem Gesichtspunkte betrachtet. In der That bilden die non renati keine Kirche für sich, sie sind nur etwas an der Kirche, zu der sie re vera gar nicht gehören. Und andererseits existirt die sogenannte unsichtbare Kirche nicht außer der Kirche, die als sichtbare zugleich die non renati und hypocritae äußerlich umschließt, sondern eben diese ist trotzdem die Kirche, welche ihrem eigentlichen Wesen nach congregatio sanctorum oder vere credentium ist. Zur Kirche, zur Gemeinschaft gesammelt und zusammengeschlossen sind die vere credentes allein durch die Gnadenmittel, die sichtbarlich verwaltet auch die non renati und hypocritae, wenngleich diese nur äußerlich, in die Kirche einschließen. Die Apologie, indem sie die Definition der Augustana von der Kirche gegen den Vorwurf vertheidigt, als würde dadurch die katharische Scheidung der Bösen von der Kirche begründet, hält fest, daß die evangelische Definition die eine Kirche im Auge habe, die äußerlich auch die nicht auszuscheidenden hypocritae und mali umfaßt, und daß sie diese, eben diese

definire, indem sie sie definire nach dem, was sie eigentlich ist, und dabei also absehen müsse von dem, was als etwas ihr selbst Fremdes sich ihr anhänge. Es giebt keine Mitgliedschaft zur wahren Kirche, die von der Mitgliedschaft in der sichtbaren Kirche trennbar wäre.

Ob man übrigens bei der Definition der Kirche davon ausgeht, was die Kirche eigentlich ist (also vom Begriff der Kirche als unsichtbarer), oder ob man von der ecclesia large dicta ausgeht, welches letztere nach dem Vorgange Melanchthons von den meisten der älteren orthodoxen Dogmatiker geschah *), das ist an sich ohne sachliche Bedeutung, und wird bedingt werden je nach dem Gesichtspunkt, den man in den Vordergrund zu rücken Gründe hat. In beiden Fällen wird übrigens die Gesammtheit der Mitglieder, der in der Kirche gesammelten Menschen als das, was die Kirche ist, gefaßt **), und während im ersteren Falle, wie das August. art. VIII. geschieht, zu den vere credentes, welche eigentlich

---

*) Vgl. z. B. Chemnitz, Loci, der den locus de ecclesia so beginnt: „Semper in conspectu sit omnibus hoc Pauli dictum: Quos elegit, hos vocavit. Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc coetu visibili. Nam neque invocari, neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit, nec alibi se patefecit, nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox Evangelii. Neque aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum, in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum, i. e. profitentium Evangelium Dei, intueantur, et sciamus, oportere inter homines publice sonare evangelii vocem, sicut scriptum est: In omnem terram exivit sonus eorum. Sciamus, oportere ministerium evangelii publicum, et publicas congregationes esse, ut Eph. 4. dicitur, et ad hunc coetum nos adjungamus. Simus cives et membra hujus visibilis coetus, sicut praecepit Ps. 23: Dilexi decorum domus tuae. Et Ps. 83: Quam dilecta tabernacula tua Domine. Hi et similes loci non de idea Platonica, sed de visibili ecclesia loquuntur, in qua sonat vox evangelii et in qua ministerium evangelii conspicitur, per quod patefecit se Deus et per quod est efficax.“

**) Das geschieht z. B. auch von Chemnitz, der bald nach der angeführten Stelle folgende Definition von der Kirche aufstellt: „Ecclesia

die Kirche sind, die von der Gemeinschaft äußerlich mit umfaßten, unter die Gläubigen gemischten mali und hypocritae hinzugefügt werden müssen, um die Definition der Wirklichkeit der Kirche auf Erden conform zu machen, müssen im letzteren Falle die mali und hypocritae von Denen, welche wahrhaft zur Kirche gehören, unterschieden werden, um einer falschen, seelenverderblichen Werthschätzung der bloß äußeren Zugehörigkeit zur Kirche vorzubeugen. Möge man bei der Definition der Kirche von der Kirche als unsichtbarer oder als sichtbarer ausgehen, — dieser formelle Unterschied in der Methode ändert nichts in Betreff der dem lutherischen Kirchenbegriffe eigenthümlichen Beschränkung, wonach der Begriff von der Kirche zunächst nur die Menschen umfaßt, die die Kirche, sei es unter dem Gesichtspunkte der sichtbaren oder der unsichtbaren Kirche, bilden.

Diese Beschränkung des lutherischen Kirchenbegriffs ist zunächst eine thatsächliche und will als solche anerkannt sein. Alles Andere, was nicht von der Kirche getrennt sein kann, ohne welches die Kirche nicht sein kann, was somit nothwendig in diesem oder jenem Sinne zur Kirche gehört, fällt doch nicht in den lutherischen Begriff von der Kirche als solcher, gehört nicht zu dem, was die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Christenheit als solche ausmacht. So kann der Mensch nicht ohne die Luft und ohne das tägliche Brot leben, aber Luft und tägliches Brot gehört doch nicht zum Begriff des Menschen; die Menschheit kann nicht sein ohne die Erde, auf der sie wohnt, und ohne den Himmel, der sich über ihr wölbt, und ohne die Sonne, die leuchtend und wärmend über ihr aufgeht, dennoch ist der Begriff der Menschheit unterschieden von dem Allen, fällt nicht mit dem Begriff des Universums zusammen. Christus, das Haupt der Gemeinde, ist untrennbar von der

visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes."

Kirche, die sein Leib ist, die Existenz der Kirche wäre mit der Trennung von dem Haupte, von dem in ihr wohnenden und durch die Gnadenmittel wirkenden Herrn, vernichtet, aber doch gehört Christus nicht in den Begriff der Kirche, die eben der von dem Haupte unterschiedene Leib Christi ist. Dasselbe gilt auch von den Gnadenmitteln, von dem Worte und den Sacramenten. Durch sie empfängt die Kirche ihr Leben von dem Haupte, ohne sie entbehrt die Kirche den Grund ihrer Existenz; dennoch gehören sie nicht in den Umfang des lutherischen Begriffs von der Kirche, untrennbar von ihr, sind sie doch von ihr unterschieden. Der Kirche sind die Gnadenmittel von dem Herrn gegeben, die Kirche hat sie, gebraucht sie, lebt durch sie, in der Kirche werden sie im Dienste des Herrn verwaltet, daß das Wirken des Herrn durch sie, die Kirche mehrend und vollbereitend, immerdar fortgehe, aber sie sind die Kirche nicht irgendwie selbst.*)

Allein, wie wir schon hervorgehoben haben, ist durch diese Thatsache der lutherischen Fassung des Begriffs von der Kirche noch nichts darüber entschieden, ob nicht an sich auch eine weitere Fassung dieses Begriffs statthaft wäre, wonach dann die „Gemeinde" sich nicht mit dem Ganzen des Begriffs deckt, sondern nur als ein Theil in diesem Ganzen zu stehen kommt; da wird dann geltend gemacht, was Alles nothwendig zur Kirche, wie sie die wirkliche, vom Herrn auf Erden gestiftete und ausgestattete Kirche ist, gehört, und man will dann eben diesen ganzen, unzertrennlich verbundenen Complex mit dem Begriff der Kirche bezeichnen. Die Gründe, die dazu bestimmt haben, sind sehr gewichtige. Unstreitig liegt bei der lutherischen Begriffsfassung, wonach die Kirche mit der Gemeinde der Gläubigen

*) Deshalb werden die recht verwalteten Gnadenmittel auch als die **notae** der wahren Kirche bezeichnet. Sie heißen so nicht deshalb, weil darin gleichsam ein Stück der Kirche in die Sichtbarkeit heraustrete, sondern weil es nach Gottes Wort für den Glauben feststeht, daß die Gnadenmittel da, wo sie recht verwaltet werden, nicht ohne Frucht bleiben.

identificirt wird, die Gefahr nahe, die „Gemeinde", als die vom Herrn gegründete Kirche, in falscher Isolirung von dem, was zur Kirche nothwendig gehört, zu denken. Es liegt die Gefahr nahe, die unsichtbare Kirche als die vom Herrn gegründete Kirche, und so als das Prius zu denken, und dagegen die sichtbare Kirche als das Product der unsichtbaren zu fassen. Es liegt so die Gefahr nahe, die Gemeinde in eine falsche Beziehung zu dem Institutionellen der Kirche zu setzen und dieses Institutionelle in falscher Weise der „Gemeinde", als welche dann in der wirklichen Kirche nicht die unsichtbare Kirche, sondern das corpus mixtum der sichtbaren Kirche auftritt, zu unterwerfen. Es ist ja die evangelische Theologie unserer Tage dieser Gefahr wirklich erlegen, da man sich nicht verbergen kann, daß der Collegialismus in seinen verschiedenen Modificationen geradezu die herrschende Denkweise und das treibende Motiv in den kirchlichen Verfassungswirren ist. Es ist also nicht ohne ein sehr gewichtiges Recht, wenn man meint, gleich in der Definition der Kirche den Begriff derselben so stellen zu müssen, daß jene Gefahr sicherer ausgeschlossen ist.

Wir theilen diese Motive durchaus und bestreiten auch nicht die Berechtigung, von einem weiter gefaßten Begriffe der Kirche auszugehen, obwohl wir unsererseits eine solche weitere Fassung des Kirchenbegriffs um den bezeichneten Zwecke willen nicht für nothwendig halten können. Aber was wir aus schon angeführten Gründen fordern müssen, ist, daß man sich, wenn man von dem weiteren Kirchenbegriffe ausgeht, dann der Differenz von dem lutherischen Kirchenbegriffe bestimmt bewußt bleibe.

Eben das vermissen wir in der bezeichneten Schrift Harnack's, die auch insofern von Interesse ist, als sie zeigt, daß auch ein weiter gefaßter Begriff von der Kirche an sich noch keine Sicherheit gegen den collegialistischen Irrthum gewährt. Auch dieser sonst so innig und tief im Glauben unserer Kirche stehenden Schrift liegt ein umfassenderer Kirchenbegriff zu Grunde,

während der lutherische Kirchenbegriff aufgegeben ist, und dennoch läuft diese Schrift in Collegialismus aus, obwohl der Verfasser, wie zu erwarten war, überall die bösen Consequenzen des Collegialismus abzuwehren sucht.*)

Harnack, der der Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche eine fundamentale Bedeutung beilegt, sagt doch (S. 37), daß die üblich gewordene Bezeichnung ecclesia visibilis und invisibilis für die von ihm dargelegte Existenzweise der Kirche verwendet, geradezu falsch sei und irre leiten müsse. Er hat dafür die Unterscheidung zwischen „wesentlicher" und „empirischer" Kirche an die Stelle gesetzt, ohne sich doch, wie es einem lutherischen Theologen nahe gelegen hätte, zu fragen, wie es wohl komme, daß die Bezeichnungsweise, welche die alten orthodoxen Dogmatiker als durchaus passend für ihre Unterscheidung gebrauchten, für die Unterscheidung, auf die er seine Construction aufgebaut hat, nicht

*) Daraus erklärt es sich auch, wie Harleß (Etliche Gewissensfragen u. s. w., 1862) sich so anerkennend auf Harnack's Schrift beziehen kann, während doch Harleß, der in seiner Schrift so Erstaunliches in der Fassung der Sätze leistet, die er sich als seinen Gegensatz gegenüberstellt, die Lehre von der Kirche von rein collegialistischen Grundlagen aus aufbaut — die Form der „Gewissensfragen" dient nur dazu, die Kirche von den einzelnen sich verbindenden gläubigen Seelen aus zu construiren, — und dabei mit einer uns unbegreiflichen Unbefangenheit mit dem „gemeinsamen Glauben Aller" und der „daraus fließenden Freiheit", mit „Vollzug des Gesammtwillens aller Gläubigen", mit „That der Gesammtheit der Gläubigen" operirt, ohne, wie es scheint, an die „Abgründe" auch nur zu denken, vor denen da die Kirche der Gegenwart steht. Harleß geht so weit auch die göttliche Einsetzung des ministerium verbi div. et sacramentorum zu läugnen, ja er vermag die Einsetzung ins Amt von der befohlenen rechten Ausübung desselben nicht zu unterscheiden, sondern sagt, die ministri hätten den Befehl, das Evangelium zu verkündigen, nur dann, wenn sie es recht predigen. Als ob Der, der falsch predigt, nicht gegen den Befehl predigt, den er hat, und als ob eine solche Behauptung nöthig wäre, um die evangelische Freiheit der Christen gegen den Mißbrauch des Amts sicher zu stellen. — Wir gestehen es, je größer unsere Verehrung gegen Harleß ist, desto mehr hat uns diese Schrift betrübt.

passen will. In den Bezeichnungen selbst übrigens, welche Harnack passender findet, liegt seine Differenz von der lutherischen Lehre nicht. Diese Bezeichnungen auf den lutherischen Begriff von der Kirche bezogen, würden ganz denselben Sinn wie die Bezeichnungen: sichtbare und unsichtbare Kirchen geben. Man könnte recht wohl die vere credentes, die der wahre Leib Christi sind, als die wesentliche Kirche bezeichnen, der aber in der Kirche nach ihrer empirischen Wirklichkeit die mali et hypocritae als das, was nicht zum Wesen der Kirche gehört, beigemischt seien. Die Differenz liegt in dem Begriff von der Kirche. Auch Harnack (vgl. § 20) nimmt in den Begriff der Kirche nicht bloß die membra, die die Kirche bilden, sondern auch das Objective auf, wodurch der Glaube und die Gemeinschaft der Gläubigen, der Leib Christi (die Kirche) erzeugt und gewirkt wird. Die Gnadenmittel sind nach ihm zwar an sich nicht die Kirche, „die Kirche ist immer nur dann und da vorhanden, wann und wo auch der Glaube ist," so aber constituiren sie nach ihm doch neben dem Glauben den Begriff, das Wesen der Kirche mit. Nur „nach der (von der andern objectiven Seite unterschiedenen) subjectiven oder irdisch-menschlichen Seite ist also die Kirche die aus gläubigen Personen bestehende Gemeinde." Man sieht, Harnack trifft in dieser Fassung des Begriffs ganz und gar mit Stahl zusammen; die lutherische Lehre sieht in der aus gläubigen Personen bestehenden Gemeinde nicht bloß die eine Seite (die subjective, irdisch-menschliche) der Kirche, sondern darin erschöpft sich für sie der Begriff der Kirche gänzlich. Nach lutherischer Lehre ist die Kirche, welche die Gemeinde der Gläubigen ist, nicht getrennt von ihrem Haupte, der Herr ist in ihr mit seinem Geist und Gaben, sie ist die Stätte, darin er wohnt und sein Reich hat, sie dient ihm auch als das Organ seiner Heilswirksamkeit, die er durch die in der Kirche verwalteten Mittel der Gnade übt. Aber nach lutherischer Lehre besteht die Kirche immer nur aus den Menschen, die sie als proprie sic dicta oder als large dicta umfaßt. Für die lutherische Lehre

unterscheiden sich die Fragen: Was ist die Kirche? und: Wer gehört zur Kirche? gar nicht; denn die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Daß Harnack auf jene Unterscheidung der beiden Fragen ein entscheidendes Gewicht legt (S. 24), ist wieder nur ein Beweis, daß er die lutherische Lehre von der Kirche durchaus mißverstanden hat.

Wie wir schon erklärt haben, bestreiten wir die Berechtigung einer solchen weiteren Fassung des Begriffs von der Kirche an sich nicht. Aber Harnack hätte sich des Verhältnisses seines weiteren Kirchenbegriffs zu dem lutherischen und damit zugleich dessen bewußt bleiben müssen, daß die lutherische Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche nur in ihrer Beziehung zu dem beschränkteren Kirchenbegriffe, wovon sie ausgeht, ihren Sinn hat, und daß diese Unterscheidung sich gar nicht auf das Ganze eines erweiterten Kirchenbegriffs ohne Weiteres übertragen läßt. Die Mitglieder der Kirche, auf welche sich diese Unterscheidung allein bezieht, bilden ja in seinem umfassenderen Begriffe von der Kirche nur einen constituirenden Theil. Nicht auf das Ganze seines Begriffs von der Kirche, sondern bloß auf einen Theil desselben, nämlich die Mitglieder der Kirche mußte er also die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche einschränken, wenn sie ihren Sinn behalten sollte; und indem das z. B. Stahl auf dem Grunde desselben erweiterten Begriffs von der Kirche thut, die Bedeutung jener Unterscheidung so zu sagen localisirt, hat er darin offenbar das Recht gegen Harnack auf seiner Seite, während sich Harnack in die größte Verwirrung verlieren muß, indem er die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, natürlich in einem ganz anderen Sinne, ohne Weiteres auf das Ganze seines Begriffs von der Kirche überträgt.

Indem Harnack in den Begriff der Kirche selbst als die objective Seite derselben auch das hineinzieht, was die Kirche, um zu sein, nothwendig haben muß, also zunächst rechte Lehre des Worts und rechte Verwaltung der Sacramente („in qua

evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta"), unterscheidet er dieses Ganze der Gemeinde und dessen, was der göttlichen Stiftung und ihrem Wesen gemäß die Gemeinde haben muß, als die wesentliche Kirche, als das, was mit wesentlicher Nothwendigkeit zur Kirche gehört, von der erscheinenden, der empirischen Kirche. Die wesentliche Kirche hat in der empirischen ihre Existenz, aber keine reine, ihrem Wesen adäquate Existenzweise, da sich in ihrem gegenwärtigen Stande Wesen und Erscheinung noch nicht decken. Hier wird denn darauf hingewiesen, wie den Gläubigen in der Kirche die mali beigemischt sind, die nur Glieder der erscheinenden und nicht der seienden Kirche sind. Aber darauf wird der Unterschied zwischen wesentlicher und empirischer Kirche nicht eingeschränkt, sondern dieser Unterschied wird auf das Ganze des erweiterten Begriffs von der Kirche erstreckt. Harnack setzt wie die zu gebrauchenden und zu verwaltenden Gnadenmittel, so weiter auch das göttlich gestiftete Amt, das ministerium ecclesiasticum nach Aug. Art. V., in die wesentliche Kirche, als etwas, was nothwendig zur Kirche gehört, während er die empirische Darstellung des Amts und der Verwaltung der Sacramente davon unterscheidet und der empirischen Kirche im Unterschiede von der wesentlichen zuweist. Ja, indem für seine Construction noch ein anderer an sich für die evangelische Kirche sehr bedeutungsvoller Gesichtspunkt mitbestimmend wird, nämlich der, daß in Beziehung auf die kirchlichen Institutionen zu unterscheiden ist zwischen dem, was auf einer eigenen göttlichen Einsetzung beruht, und zwischen dem, was zwar in der Kirche nothwendig sein muß, aber doch nicht ein eigenes und unmittelbares mandatum divinum für sich hat, verlegt er nur das erstere in die wesentliche Kirche, alles letztere aber bloß in die empirische Kirche, und so kommt es z. B., daß das Kirchenregiment im Unterschiede von dem ministerium ecclesiasticum nur der empirischen Kirche angehören soll.

Die Unterscheidung zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit, welcher die Unterscheidung Harnack's zwischen wesent-

licher und empirischer Kirche offenbar entstammt, ist eine der philosophischen Betrachtung sehr geläufige und hat unstreitig ihre Berechtigung. Es ist auch nichts dagegen einzuwenden, daß sie auf die Kirche angewendet werde. Allein diese Unterscheidung, richtig durchgeführt, würde zu ganz anderen Resultaten, als die Harnack'schen, führen. Stellen wir uns auf den erweiterten Begriff von der Kirche, von welchem Harnack ausgeht, und halten mit Harnack fest, daß es sich um die Kirche in ihrem gegenwärtigen Stadium auf Erden handelt — denn andernfalls würden ja auch die Gnadenmittel und das göttlich gestiftete Amt nicht unter den Begriff von der Kirche fallen können —; so würde dann die Idee von der Kirche alles das enthalten müssen, was mit dem Wesen der hier auf Erden wirklichen Kirche nothwendig gegeben und gefordert ist. Es liegt dann durchaus kein Grund vor, nur das in die Idee von der Kirche aufzunehmen, was ein bestimmtes mandatum divinum für sich hat. Es müßte das allerdings als ein solches und nach der dadurch begründeten Bedeutung in der Idee gedacht werden. Aber es würde auch in sie aufzunehmen sein, was, wie das Kirchenregiment, für die auf Erden unter den Menschen wirkliche Kirche nothwendig ist, als solches von Anfang an auch in der Kirche seit ihrer Gründung in irgendwelcher Weise dagewesen ist und auf dessen selbstverständliche Nothwendigkeit so Manches in der heiligen Schrift Neuen Testamentes hinweist. Freilich in dieser Idee müßte zugleich in Beziehung auf alles, was zur Kirche gehört, festgehalten werden, daß die Verwirklichung des Wesentlichen in der concreten empirischen Wirklichkeit unter dem bestimmenden Einflusse der concreten Umstände und Verhältnisse sehr mannichfache Formen und Gestaltungen annehmen kann und wird annehmen müssen, daß deshalb die bestimmte concrete Formation nicht dieselbe Nothwendigkeit und Bedeutung wie das darin irgendwie zu verwirklichende Wesentliche selbst hat. Aber eben dieses Verhältniß überhaupt zwischen dem zu verwirklichenden Wesentlichen und dem Fließenden in der con-

creten Verwirklichung würde doch in die Idee von der Kirche mit aufgenommen werden müssen, wenn sie eine richtige sein soll. Es darf doch das Wesentliche auch in der Idee nur als ein irgendwie concret zu Verwirklichendes gedacht werden, und so wird also die Beziehung des Wesentlichen zu dem Empirischen, worin es seine Wirklichkeit hat, nicht gänzlich außerhalb der Idee fallen dürfen. Wir müssen in dieser Beziehung besonders noch Eins hervorheben. Es dürften in dieser Idee von der vom Herrn auf Erden gegründeten Kirche in ihrem gegenwärtigen Stande auch die den Gläubigen beigemischten mali nicht fehlen, als solche, welche die unter den Menschen auf Erden wirkliche Kirche, die der Herr gestiftet hat, ihrem Wesen nach nicht von sich fern zu halten vermag. Der Unterschied, den die lutherische Lehre zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche macht, würde in jene Idee von der Kirche auf Erden gehören, wenn dieselbe keine schwärmerische, sondern eine dem wirklichen Wesen der von dem Herrn auf Erden gegründeten Kirche entsprechende sein soll. Und es müßte das um so entschiedener gefordert werden, da das ganze Gefüge der vom Herrn auf Erden gegründeten Kirche, die Ordnung ihres Amts, die Ordnung des kirchlichen Lebens nach allen seinen Seiten hin durch die Thatsache bedingt wird, daß die Kirche des Herrn auf Erden sich nicht von der Beimischung der mali frei halten kann und darauf auch nach dem Willen des Herrn ihre Aufgabe nicht richten soll. Eine Idee von der vom Herrn auf Erden gegründeten Kirche in ihrem gegenwärtigen Stande, die von der Thatsache des Beigemischtseins der mali absähe und so auch nur in seinen wesentlichsten Zügen ein Bild von der Kirche auf Erden construirte, wäre ein Phantom, dem keine Wirklichkeit entspräche.

Hätte Harnack seine Unterscheidung zwischen wesentlicher und empirischer Kirche nach dem Gesichtspunkte der Unterscheidung zwischen Wesen und empirischer Wirklichkeit, von der er ausgeht, rein durchgeführt, so würde sich ihm das Ebengesagte nicht haben verbergen können. Es würde dann wohl jene Unterscheidung

zwischen wesentlicher und empirischer Kirche ihre Bedeutung für ihn verloren haben, da sich ihm hätte zeigen müssen, daß sich nicht eben viel für die Lehre von der Kirche, ihrem Amte und ihrem Regimente daraus erschließen läßt; aber er wäre dann auch vor den Irrthümern bewahrt geblieben, zu denen ihn die Unterscheidung zwischen wesentlicher und empirischer Kirche, wie er sie näher faßt, geführt hat. Wie wir schon oben bemerkten, schiebt sich für Harnack zwischen den Ausgangspunkt und die Ausführung seiner Unterscheidung ein wesentlich anderer Gesichtspunkt ein, der mit dem Unterschied zwischen Wesen und empirischer Wirklichkeit nichts zu thun hat, nämlich der, daß von dem, was zur Kirche nach ihrem erweiterten Begriffe gehört, Einiges von Gott ausdrücklich eingesetzt und befohlen ist und so die Freiheit der Kirche absolut bindet, Anderes aber nicht, so daß hierin der Freiheit in der kirchlichen Fortbildung und Ausgestaltung ein weiterer Raum offen gelassen ist, ohne daß es darum der Willkühr des Beliebens Preis gegeben wäre. Erst durch diesen Gesichtspunkt findet der Begriff der „wesentlichen" Kirche Harnack's seinen bestimmten Sinn und seine Grenze. Während nach der subjectiven Seite nur die vere credentes zur „wesentlichen" Kirche gehören, beschränkt er den Kreis derselben nach der objectiven Seite auf das, was Gott gegeben und was er ausdrücklich befohlen hat, die Gnadenmittel und das göttlich gestiftete Amt. Alles Andere wird im Unterschiede davon der empirischen Kirche zugewiesen, als ein solches, was der Verwirklichung jenes Wesentlichen in der empirischen Kirche dient und nur deshalb nothwendig ist. So aber entsteht ein willkührlich gebrochener Begriff, in welchem sich ganz verschiedene Gesichtspunkte durchkreuzen.

Man sieht wohl, welcher an sich richtige und an sich bedeutungsvolle Gedanke Harnack vorgeschwebt hat. Was die Kirche nach ihrer objectiven Seite betrifft — um die Terminologie Harnack's zu gebrauchen —, so kommt es da aus bekannten Gründen wesentlich auf die Verwaltung der Gnadenmittel an, so sehr, daß alles Andere nur als Mittel dafür in Betracht

kommt, und für sich selbst gar keine selbstständige Bedeutung hat. So ist die Verwaltung der Gnadenmittel das Wesentliche der Kirche nach ihrer objectiven Seite, worauf es eigentlich ankommt, und das muß in aller Bestimmtheit erkannt sein und feststehen, wenn alles Andere, was in Betreff der objectiven Seite der Kirche in Frage kommt, seine rechte Beurtheilung soll finden können. Allein dieser Gesichtspunkt hat nichts mit der Unterscheidung zwischen einer wesentlichen und empirischen Kirche zu thun. Auch das göttlich gestiftete Amt, das wegen der göttlichen Stiftung in die wesentliche Kirche gehören soll, dient doch auch nur der Verwaltung der Gnadenmittel und hat allein darin seine Bedeutung, und so gehört es trotz des mandatum divinum, auf das es sich gründet, doch zu dem, was in der wirklichen Kirche auf Erden um der Verwaltung der Gnadenmittel willen da ist, und was von Harnack in die empirische Kirche im Unterschiede von der wesentlichen gesetzt wird. Andererseits kann man auch sagen, daß die Gnadenmittel selbst, wie sie Gott in die Aeußerlichkeit dieser irdischen Dinge hineingebildet hat und wie sie eben deshalb nur der diesseitigen Kirche angehören, der empirischen Wirklichkeit gemäß gebildet sind, in welcher durch sie die Kirche auf Erden unter den Menschen gesammelt werden soll. Sie stehen so in der unmittelbarsten Beziehung zu der Kirche als empirisch wirklicher, wie ja denn auch durch sie der sichtbare Körper der Kirche geschaffen wird.

Wie keiner der verschiedenen Gesichtspunkte, unter deren Einflusse die Unterscheidung entstanden ist, zu seiner reinen Durchführung gekommen ist, so umfaßt der unechte Begriff der „wesentlichen" Kirche überall nicht irgendwie, unter irgendwelchem Gesichtspunkte, das Ganze der Kirche, wie es doch der Fall sein müßte, wenn mit einem ähnlichen Rechte, wie von der unsichtbaren Kirche im Unterschiede von der sichtbaren Kirche, von der wesentlichen Kirche im Unterschiede von der empirischen sollte gesprochen werden dürfen. Der lutherische Begriff von der unsichtbaren Kirche definirt wirklich unter einem bestimmten Gesichts-

punkte (nämlich dem der wahren Mitglieder) das Ganze der auf Erden gegründeten und zur Zeit existirenden Kirche Christi. Indem aber Harnack, einer in der neueren Zeit gangbar gewordenen Weise folgend, unter einem ganz anderen, erweiterten Begriffe von der Kirche zu der subjectiven Seite derselben die objective als mitconstituirenden Wesenstheil des Begriffs der Kirche hinzuzieht, ist doch mit dem, was er in den Begriff der „wesentlichen" Kirche aufnimmt, der Umfang dessen keineswegs umschrieben, was dem Wesen der Kirche auf Erden gemäß zur objectiven Seite nothwendig gehört, denn das beschränkt sich eben nicht auf das, was Gott in dieser Beziehung als ein Bleibendes der Kirche gegeben (das Wort und die Sacramente) und was er mit einem ausdrücklichen Gebote befohlen hat (das kirchliche Amt). Was Harnack als wesentlichen Körper der Kirche unter dem Begriff der „wesentlichen" Kirche zusammenzieht, ist in Wahrheit nichts als eine Mehrheit einzelner wesentlicher Stücke desjenigen Ganzen der Kirche, das ihm vor Augen schwebt, allerdings solcher Stücke, die, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten, die wesentlichsten sind, — die wahrhaft Gläubigen, als die wahren Mitglieder der Kirche, die Gnadenmittel, durch die Gott Alles wirkt, das ministerium ecclesiasticum, das Gott ausdrücklich zum Dienst an den in der Kirche zu verwaltenden Gnadenmitteln eingesetzt und befohlen hat. Es ist durchaus willkührlich, diese Stücke aus dem Ganzen der Kirche nach ihrer subjectiven und objectiven Seite, wie sie als die auf Erden wirkliche vom Herrn gegründet ist, herauszuschälen und für sich unmittelbar zu einem in sich einigen Ganzen zusammenzufassen und so als den wesentlichen Körper der Kirche hinzustellen. Harnack sagt (S. 17): „Zwar unterscheidet die Apologie mit Recht die fides in cordibus und die notae externae (152,5), aber beides gehört ihr zur Kirche als corpus Christi, d. h. zur wesentlichen." Es ist uns auffallend gewesen, wie Harnack bei diesem Gebrauche, den er von dem biblischen, auch der lutherischen Lehre von der Kirche zu Grunde liegenden Begriffe

corpus Christi macht, nicht an seiner Construction irre geworden ist. Den Leib Christi bilden nach der Schrift doch immer nur die gläubigen Menschen, die die Glieder seines Leibes sind. Der Leib Christi wird nicht aus den Gläubigen und den verwalteten Gnadenmitteln als zwei den Leib Christi constituirenden Theilen gebildet. Durch die Gnadenmittel schafft sich der Herr seinen Leib in den Gläubigen, die er sich eingliedert. Deshalb heißen die recht verwalteten Gnadenmittel in der lutherischen Lehre eben auch nur notae externae der Kirche: sie zeigen dem Gläubigen auf Grund der Verheißung, die Gott an die Verwaltung seiner Gnadenmittel geknüpft hat, wo die wahre, deshalb unsichtbare Kirche, die Gemeinde der Gläubigen ist.

Wir würden uns nicht so eingehend mit der Erörterung über den Irrthum in Harnack's Unterscheidung zwischen wesentlicher und empirischer Kirche beschäftigt haben, wenn die Consequenzen für die Auffassung von der Verfassung der Kirche, denen jene Unterscheidung zur Substruction dient, nicht so äußerst bedenkliche wären.

Harnack identificirt nämlich weiter seine „wesentliche" Kirche mit der ursprünglichen, mit der Kirche, wie sie ursprünglich von dem Herrn gegründet ist. „Die Kirche, als diese um Christum und seine Gnadenmittel gesammelte und versammelte Gemeinde der Gläubigen, ist zwar wesentlich und ursprünglich weder ein äußeres Institut, noch hat sie eine schon entwickelte Organisation an sich, sondern sie ist ein geistlicher Gemeindekörper (populus spiritualis), der in der einfachsten und unmittelbarsten Daseinsform sein Leben anhebt; aber als solcher ist sie vom ersten Moment ihres Daseins an theils sinnlich-übersinnlicher, leiblich-geistiger oder, nach der üblichen Bezeichnung (?), sichtbar-unsichtbarer Natur, theils, wie alles Leben, ein Organismus, der schon gleich uranfänglich und in reichster Fülle alle Bedingungen zu seiner Organisation in sich trägt." (S. 15 f.) Daraus folgt für Harnack,

daß der wesentlichen Kirche Sichtbarkeit zukomme, weshalb er denn auch die Bezeichnungsweise: sichtbare und unsichtbare Kirche für seine Unterscheidung ablehnen muß. Von dieser der wesentlichen Kirche zukommenden Sichtbarkeit sagt er dann, sie sei „kein Complex entwickelter und festgestellter Formen, Institute, Gebräuche und Ordnungen, wie die römische Lehre behauptet", sondern sie sei „jene ursprüngliche, einfache und sich allezeit wesentlich gleich bleibende Erscheinungsweise, in welcher zugleich Christus seine Gnade vermittelt und die Kirche ihren Glauben an diese seine Gegenwart und Wirksamkeit bethätigt, — so daß in der Verwaltung der Gnadenmittel, in welcher sich Christus und die Kirche, Gnade und Glaube begegnen, die also zugleich Zeichen und Zeugniß wie der Gnade, so des christlichen Glaubens ist, auf ebenso bezeichnend-, als zureichend-wahrnehmbare Weise diejenige Sichtbarkeit der Kirche gegeben ist, die zu ihrem Wesen und Beruf gehört." Und so kann er denn später die Unterscheidung zwischen wesentlicher und empirischer Kirche in die zwischen Kirche und Kirchenthum übergehen lassen, womit denn in die bekannten Höfling'schen Geleise eingelenkt war.*)

Indem Harnack seine „wesentliche" Kirche mit der ursprünglichen Kirche, mit der Kirche, wie sie im Anfang gegründet ist, identificirt, verlegt er den Unterschied zwischen wesentlicher und empirischer Kirche in die Wirklichkeit. Nicht als Idee und Wirklichkeit sollen sich, wie er ausdrücklich hervorhebt,

---

*) Wir bemerken beiläufig, daß es für die Höfling'sche Theorie als solche nicht von wesentlicher Bedeutung ist, ob man das kirchliche Amt nur als nothwendige Ordnung in der Kirche entstehen läßt, oder dafür ein mandatum divinum annimmt. Im letzteren Fall hat daran dann die Kirche auf Höfling'scher Grundlage für ihr Sichverfassen nach sittlicher Nothwendigkeit eine bestimmte Weisung, der gehorsamt werden muß. Auch Harleß scheint, wie aus seinem Urtheil über Harnack's Schrift geschlossen werden muß, kein großes Gewicht darauf zu legen, wie man jene einzelne Frage entscheidet.

wesentliche und empirische Kirche zu einander verhalten. Nun müssen wir aber geltend machen, daß jede Berechtigung, die „wesentliche" Kirche von der „empirischen" zu unterscheiden, fehlt. Da doch die Kirche von ihrem ersten Anfange an eben als wirkliche zugleich eine in „empirischer" Existenzweise existirende ist, so kann von einer „wesentlichen" Kirche, die mit der „ursprünglichen" idenficirt ist, eine empirische gar nicht unterschieden werden. Soll die Unterscheidung zwischen wesentlicher und empirischer Kirche irgendwie eine gerechtfertigte sein, so muß sie ebenso in die „ursprüngliche", wie die gegenwärtige Kirche gehören. In dieser Identificirung zwischen der „wesentlichen" und der „ursprünglichen" Kirche, die den eigentlichen Angelpunkt der Construction Harnack's bildet, tritt zugleich der Irrthum derselben recht hell zu Tage. Man achte nur darauf, wie es nur eine Reihe von Widersprüchen ist, in die sich Harnack mit dieser Identificirung verliert. Wir brauchen es ja wohl nicht erst zu beweisen, was für jeden unbefangenen Blick sich von selbst versteht, daß die „ursprüngliche" Kirche, die Kirche von ihrem ersten Anfange an, nicht ohne das ist, was Harnack das Empirische nennt. Es sind bestimmte empirische Personen, die mit dem Amt des Apostolats bekleidet sind. Von ihrem ersten Anfange an ist die Kirche nicht ohne äußere Einrichtungen, ohne das Institutionelle (Apostolat). Von Anfang an ist sie auch eine solche, die sich von der Einmischung der mali nicht frei zu halten vermag und der es deshalb auch gar nicht als Aufgabe gestellt ist, nach der reinen Ausscheidung der mali nur zu streben, da die Ausübung der Zucht und des Bannes ganz andere Zwecke hat. Wenn die Kirche gegenwärtig ein äußeres Institut ist, so ist sie es auch vom Anfang an gewesen, und wie die Kirche ursprünglich, wie sie vom Herrn gestiftet ist, ihrem Wesen nach ein „geistlicher Gemeindekörper" ist, so ist sie es und muß sie es auch heute noch sein, wenn sie noch heute die wahre vom Herrn gegründete Kirche ist. Allerdings ist die Organisation der Kirche im ersten Anfang noch nicht so entwickelt, wie sie es im ge-

schichtlichen Gange ihrer Entwickelung werden mußte. Aber darauf kommt es doch auch nicht an, wie weit die Organisation entwickelt war; organisirt war doch die Kirche von Anfang an. Als die Apostel mit der Gemeinde zu Jerusalem das besondere Amt der Diakonie ordneten, da wurde die Organisation der Kirche weiter entwickelt, aber es wurde doch die Kirche nicht erst organisirt, die Kirche gab sich doch da nicht erst ihre Organisation überhaupt, sie wurde nicht erst aus einer unorganisirten eine organisirte. Die Kirche ist doch auch im Anfang nicht bloß leiblich-geistiger, sichtbar-unsichtbarer Natur, sondern zugleich in die empirische Wirklichkeit hineingestellt und so auch von Anfang an eben als empirisch-wirkliche mit dem Empirisch-Flüssigen behaftet. Wenn gleich die Kirche im Anfang „in der einfachsten und unmittelbarsten Daseinsform" ihr Leben hatte, wie sich das denn darin zeigt, daß das apostolische Amt, abgesehen von seinen besondern Vollmachten, zugleich alle Amtsthätigkeiten in sich concentrirte, so ist sie darum doch zugleich eine in die empirische Existenzweise hineingebildete. Wir verstehen es gar nicht, wie man, im Unterschiede von Organisation überhaupt, die ursprüngliche Kirche bloß als einen Organismus bezeichnen kann, der schon gleich uranfänglich und in reichster Fülle alle Bedingungen zu seiner Organisation in sich trägt. Ein wirklich daseiender Organismus ist Organismus dadurch, daß er organisirt ist. Wir würden ja sonst auf ein bloßes Princip des Organismus, aus dem sich der Organismus gemäß des immanenten Gesetzes erst entwickelt. Aber die Kirche ist doch im Anfang nicht als ein bloßes Princip des Organismus gegründet. Der Apostolat hat sich doch nicht erst aus dem gegründeten geistlichen Körper der Kirche, der Gemeinde der Heiligen, herausentwickelt. Nicht die unorganisirte Kirche, die organisirte, allerdings die in ihren wesentlichsten und einfachsten Grundformen organisirte Kirche ist im Anfange gegründet und in die geschichtliche Entwickelung hineingestellt.

Das Interesse Harnack's ist darauf gerichtet, die be-

stimmten Formationen, wie sie die Kirche nach ihrer institutionellen Seite hin geschichtlich annimmt, von dem darin dem Wesen und der Stiftung der Kirche gemäß zu verwirklichenden Wesentlichen zn unterscheiden. Wir brauchen es nicht auszuführen, wie wesentlich dieses Interesse für das evangelische Christenthum ist. Diese bestimmten Formationen als solche binden das Gewissen der Gläubigen nicht mit der Nothwendigkeit des von Gott Gebotenen. Es ist da die evangelische Freiheit der Christen zu wahren. Allein dazu ist die falsche Art nicht nöthig, wie Harnack zwischen wesentlicher und empirischer Kirche, zwischen Kirche und Kirchenthum unterscheidet. Wenn Harnack (S. 17) sagt, die der ursprünglichen Kirche eignende Sichtbarkeit sei kein Complex entwickelter und festgestellter Formen, Institute, Gebräuche und Ordnungen, so ist diese absolute Contraposition eine ebenso falsche als in der Wirklichkeit unbegründete. Die Kirche ist auch ursprünglich nicht ohne entwickelte und festgestellte Formen, Institute und Ordnungen gewesen, wie sie von Anfang an eine organisirte gewesen ist. Nicht sind erst durch die Entwickelung der Kirche, als Product der Kirche, überhaupt Formen, Institute, Ordnungen entstanden, sondern in der Entwickelung der Kirche hat eben dies Alles seine weitere Entwickelung gefunden. In dieser Entwickelung ist die Kirche in Betreff gewisser Punkte durch ausdrückliche Befehle des Herrn absolut gebunden, obwohl die Kirche überhaupt, und nicht bloß gewisse Stücke derselben, im Anfang gegründet sind, und die Gründung des Herrn sich nicht bloß auf jene Stücke bezieht. In Beziehung auf andere Stücke ist die Kirche in ihrer Entwickelung freier gestellt, damit sie zugleich jene göttliche Festigkeit und jene geschichtliche Schmiegsamkeit ihres Lebens in der Welt und durch die veränderlichen geschichtlichen Zeiten bis ans Ende hin hätte, welche beide ihr wunderbarer Bau hier auf Erden bedarf. Wie weit entfernt sich auch hier Harnack von der richtigen Einsicht der Reformatoren. Die Reformatoren, die mit Recht bei der göttlichen Gründung der Kirche auch an die Thä-

tigkeit der Apostel in Beziehung auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Ordnungen denken, haben bekanntlich zur Wahrung der rechten evangelischen Freiheit den so nothwendigen und überaus wichtigen, zugleich der lutherischen Reformation eigenthümlichen Satz aufgestellt, daß in dieser Beziehung nicht Alles, was der Herr und die Apostel gethan und geordnet haben, in göttlich absoluter Weise das Gewissen der Gläubigen binde, sondern nur das, welchem zugleich ein ausdrücklicher Befehl steter Beobachtung hinzugefügt sei. Indem sie als Grund anführen, daß ursprünglich, im Anfang der Kirche, Manches den damaligen Umständen gemäß habe eingerichtet werden müssen, was mit der Veränderung dieser Umstände seine Bedeutung verloren habe, zeigen sie damit zugleich, daß sie auch in der ursprünglichen Kirche ein Zeitlich-Empirisches zu erkennen verstanden und daß sie andererseits nicht von der falschen Voraussetzung ausgingen, daß erst mit der geschichtlichen Entwickelung der Kirche Formen, Institute, Ordnungen überhaupt als Product einer wesentlichen Kirche, die im Anfang mit der ursprünglichen Kirche zusammenfiel, entstanden seien.

Das praktische Resultat der Unterscheidung, welche Harnack zwischen der „empirischen" und der mit der ursprünglichen identificirten „wesentlichen" Kirche macht, ist das, daß die empirische Kirche als das Product der wesentlichen Kirche in der Geschichte der Kirche aufgefaßt wird, und daß demgemäß nicht bloß alle kirchlichen Rechtsbestände auf die Fiction einer solchen Evolution aus der wesentlichen Kirche zurückgeführt werden müssen, während doch in Wirklichkeit die geschichtliche Entwickelung der Kirche sich innerhalb der von dem Herrn gegründeten wirklichen und somit zugleich ursprünglich auch empirisch wirklichen Kirche vollziehen, sondern auch alle Fortbildungen in der Kirche auf jenes Princip der Evolution aus der von der empirischen unterschiedenen „wesentlichen" Kirche zu gründen sind. Als Gesetz seiner Entwickelung und Gestaltung auf das Leben der Kirche übertragen tritt uns hier jenes Con-

struiren des Systems aus dem Princip entgegen, das wir als das πρῶτον ψεῦδος der modernen Theologie zu bekämpfen nicht aufhören dürfen. Es werden durch diesen Irrthum auch hier alle Grundverhältnisse wesentlich verrückt und Alles auf eine falsche Grundlage gestellt. Es ist damit eben der falsche Collegialismus im Princip eingeführt, gegen den sich zwar Harnack verwahrt, der aber durch das, was Harnack gelegentlich dagegen sagt (z. B. S. 56), nicht wirklich ausgeschlossen wird. Das Falsche des Collegialismus wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß auf eine moralische Gebundenheit hingewiesen wird, in der dem Wesen der Kirche gemäß die Glieder der Kirche von ihrem Rechte Gebrauch machen sollen. Der Collegialismus wird dadurch nur von dem antichristlichen Naturalismus unterschieden. Der Collegialismus tritt in der offensten Weise in der Art hervor, wie Harnack die der „empirischen" Kirche angehörige Kirchenverfassung und das Kirchenregiment fundamentirt (S. 68 ff.). Da wird die empirische Gesammtgemeinde, die erst nach den Localgemeinden da sein soll, als der Complex der letzteren aufgefaßt, die sich dem dem Glauben inwohnenden Gemeinschafts- und Verfassungsbildenden Triebe gemäß verbinden, wie die einzelnen Gläubigen sich eben jenem Triebe gemäß zuerst zu einer Localgemeinde verbunden haben sollen. „Derselbe Glaube nämlich, mit dem ihm innewohnenden Gemeinschafts- und Verfassungsbildenden Triebe, welcher die Einzelchristen bestimmt, sich zu einer Localgemeinde zu verbinden, der treibt sie auch über diese hinaus zur Bildung einer wenigstens relativ allgemeinen, einheitlich verfaßten Gesammtkirche." Obwohl mit der wesentlichen Kirche auch die Einheit der Kirche mit dem Glauben der Einzelnen vor den Localgemeinden und der einheitlich verfaßten Gesammtkirche da sein soll, so ist doch für die empirische Kirche, um die es sich bei allen Organisations- und Verfassungsfragen handelt, der Glaube der dem Triebe desselben in ihrem Thun folgenden Einzelnen collegialistisch zum constituirenden Princip gemacht. Zwar wird als Prius die

„wesentliche" Kirche im Unterschiede von der collegialistisch entstehenden empirischen Kirche und so zugleich als das eigentlich handelnde Subject des die empirische Kirche machenden Thuns in der Theorie festgehalten. Allein in der Wirklichkeit sind es die empirischen Einzelnen, die sichtbar zusammentreten, und welche nicht die unsichtbare Kirche, sondern der sichtbare coetus vocatorum sind, denen so das Bilden der empirischen Kirche in collegialistischer Weise nach der Theorie Harnack's zufällt. Und wenn nun Harnack allerdings festhält, daß diese empirischen Einzelnen in ihrem Thun an die „wesentliche Kirche" gebunden sind, so hat das in Wirklichkeit keinen andern Sinn, als den der oben erwähnten moralischen Bindung: es läßt sich vernünftiger Weise nichts anderes darunter verstehen, als dies, daß die sich collegialistisch verfassende Kirche an das, was als Wesen der Kirche nach Gottes Willen feststeht, gebunden sei, und daß alle Einzelnen dieser Gebundenheit gemäß und nicht anders die Kirche machen sollen. Von dem Kirchenregiment, das auf diesem collegialistischen Wege in der empirischen Kirche entsteht, sagt Harnack (S. 72), daß es, wie die verfaßte Kirche, an das Wort Gottes und das kirchliche Bekenntniß gebunden, und ebenso, wie diese, zugleich den Einzelgemeinden und den Trägern des Amts in ihnen übergeordnet, dagegen der wesentlichen Kirche und ihrem Amte untergeordnet sei, weil es um dieser willen, und nicht diese um des Kirchenregiments willen da ist. Was kann das für einen andern Sinn haben, als den, daß das Kirchenregiment an das gebunden ist, was durch das mandatum divinum als Wesen, Recht und Vollmacht des durch dasselbe eingesetzten Amtes feststeht? Denn ein Amt der wesentlichen Kirche giebt es nicht, abgesehen von dem von den Trägern desselben in der „empirischen Kirche" getragenen. Der einfache Sinn ist: das Kirchenregiment ist in der Ausübung seines Berufs an das mandatum divinum gebunden. Dieser einfache Sinn hat denn freilich die Unterscheidung zwischen wesentlicher und empirischer Kirche gar nicht nöthig. Uebrigens würde die von Harnack

in dem Obigen hingestellte Argumentation ebenso schließend auch dafür beweisen, daß das Kirchenregiment den Localgemeinden und dem in ihnen geordneten Amte untergeordnet sei, da mit demselben Rechte gesagt werden könnte, daß Lokalgemeinde und Amt der Localgemeinde der empirischen Kirche nicht um des Kirchenregiments willen da ist, sondern umgekehrt. Uebrigens gehört bekanntlich diese ganze Betrachtungsweise dem collegialistischen Gedankenzusammenhange an.

Mit den in den Collegialismus auslaufenden praktischen Consequenzen der Harnack'schen Construction stehen wir vor den Irrthümern, mit denen in der Gegenwart der Kampf zu führen ist, wenn unsere Kirche nicht den Mächten der Auflösung Preis gegeben werden soll. Wir fügen hier nur noch in Betreff der Construction Harnack's die folgende Bemerkung hinzu. Indem er in moderner Weise an die Stelle des lutherischen Begriffs von der Kirche einen erweiterten setzt und auf das Ganze dieses Begriffs die lutherische Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, freilich modificirt, überträgt, um die Lehre von der Kirche gegen romanisirende Veräußerlichung zu wahren, hat jene Unterscheidung nun einen solchen Sinn empfangen, daß sie, in sich falsch und haltlos, in den entgegengesetzten collegialistischen Irrthum führt, während die Wahrheit der lutherischen Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche und damit die entscheidende Grundlage der rechten Lehre von der Verfassung der Kirche ganz verloren gegangen ist. Geht man in moderner Weise von dem erweiterten Begriff der Kirche aus, so wird man die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche dem Sinn der lutherischen Lehre gemäß auf die subjective Seite der Kirche einschränken müssen, und nicht irgendwie auf das Ganze des erweiterten Begriffs übertragen dürfen, wenn nicht falsche Resultate entstehen sollen.

Dr. Dieckhoff.

II.

Jahresberichte und Kritiken.

Die synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Fr. Bleek, herausgegeben von Lic. H. Holzmann, a. o. Prof. d. Theologie. Leipzig, bei W. Engelmann, 1862. 2 Bde., zusammen 1064 S. gr. 8.

Wenden wir uns von Hengstenberg's Commentar zu dem bezeichneten Werke, so ist es, wie wenn es im Sommer dürre wird. Der heiße Sonnenbrand der sogenannten historischen Kritik hat die Blüthen der Evangelien versengt oder ihre Farben gebleicht. Die Schrift ist ein Abdruck des Collegienheftes des verewigten Bleek, im besten Katheberton gehalten. Nach diesem Heft, welches hie und da Umarbeitungen erfuhr, sind neunzehnmal junge Theologen in die Evangelien eingeführt, und es sollte mich nicht wundern, wenn ihr Glaube dabei kalt und matt wurde, und eine gute Schaar halber Rationalisten oder auch ganzer daraus hervorging, gewiß aber haben sie mehr den Leichenduft der Anatomie als den frischen Frühlingsodem, welcher die Evangelien durchweht, aus diesen Vorlesungen eingeathmet. Und doch ist Bleek unter unseren sogenannten historischen Kritikern noch der besonnenste, grundehrlich und bringt keinen Haß gegen das Evangelium mit. Dem Menschen zu Ehren und der Wissenschaft zum Trotz, hält er den Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, der umhergezogen ist, Wunder und große Zeichen gethan hat, der für unsere Sünde gestorben und am dritten Tage wieder auferstanden ist und dann gen Himmel gefahren rc. fest, wenn auch aus dem vorliegenden Werke nicht zu ersehen ist, daß sich ihm die Tiefen der Evangelien erschlossen haben. — Der Hauptfehler seines Werkes ist die Stellung, welche es zum

Worte Gottes einnimmt; indem wir daher dieser entgegentreten, glauben wir dem Leser am besten zu zeigen, was er davon erwarten darf. Der Verfasser nimmt mit Griesbach, de Wette, Strauß rc. an, daß Marcus nicht etwa die Grundlage für Matth. und Luc. bilde, sondern von diesen schlechthin abhängig sei, weil 1) fast der ganze Stoff des Marc. sich in den zwei anderen Evangelien findet, 2) weil Marc. bald Matth. bald Luc. in der Reihenfolge der Verknüpfung folgt, und zwar so, daß sich stets ein besonderer Grund für sein Uebergehen von dem einen zum andern angeben läßt, 3) weil die Verwandtschaft der Parallelabschnitte zwischen Matth. und Luc. meistens nicht so groß ist als die zwischen Marc. und den zwei anderen oder einem derselben. Was ferner das Verhältniß des 1. und 3. Evangeliums anlangt, so haben sie in den gemeinsamen Abschnitten meistens dieselbe schriftliche Quelle in griechischer Sprache benutzt, und auch hinsichtlich der Verknüpfung des Einzelnen sind sie unabhängig. Bald ist das eine, bald das andere das ursprünglichere, daher ist keines Urevangelium, sondern es muß wenigstens eine frühere evangelische Schrift vorhergegangen sein, welche die Grundschrift bildet. Luc. kannte schon viele solcher Schriften 1, 1—4. Diese waren nach Luc. nicht fragmentarische Aufzeichnungen, sondern dem Evang. Luc. ähnlich und rührten, so weit sie dem Luc. bekannt waren, nicht von Aposteln her. Diese waren wahrscheinlich verwandt und aus Aufzeichnungen der Jünger und Anderer entstanden und wohl schon früh in Galiläa zu einem größeren Ganzen ausgearbeitet. Sie enthielten namentlich den Aufenthalt in Galiläa. Dies Urevangelium verbreitete sich bald und fixirte einen Typus der evangelischen Geschichte nach Form und Inhalt. Es wurden dann für besondere Kreise und auf persönliche Veranlassung Ueberarbeitungen unternommen. Auf solchem Wege ist auch Matth. und Luc. entstanden, das Urevangelium aber zeitig verloren gegangen. Das Evangelium Matth. ferner ist nicht Uebersetzung eines hebräischen oder aramäischen Originals, sondern griechisch concipirt und lag sowohl ihm als dem dritten Evangelium dieselbe Urschrift zu Grunde. Man wird daher am besten annehmen, daß es von einem Judenchristen vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt ist (c. 24), jedoch kann wegen des Verhältnisses des 1. Evangeliums zu dem 3. und zu der gemeinschaftlichen Grundlage beider wohl irgend ein anderer Matth., aber nicht der Apostel dieses Namens der Verfasser sein. Letzterer hat trotz der benutzten Quelle selbstständig gearbeitet, was sich aus der Reflexion über das A. T. und der häufigen sachlichen,

nicht chronologischen Anordnung der Aussprüche des Herrn zeigt. — Nachdem dann Bleek gezeigt hat, wie das Evgl. des Marcion nicht die Grundlage, sondern nur eine Verstümmelung unseres dritten Evgl. gewesen sein könne, sagt er, daß die Tradition, welche Luc. als Verfasser des Evgl. nennt, wegen des paulinischen Geistes, der darin herrscht, nichts gegen sich habe. Luc. hat sein Evgl. etwas später als Matth. vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt, hat aber sein Material verhältnißmäßig wenig überarbeitet, so daß sein Evgl. noch in bedeutend geringerem Grade aus einem Guſſe ist, als das des Matth., überhaupt hat er ein geringeres schriftstellerisches Talent, als Matth., die Erzählungen sind abrupt aneinander gereiht, oft unangemessen vgl. 4, 14—30 und 38, vorzüglich 9, 51—18, 14. Von unserem 2. Evgl. sagt sodann Bleek, es sei wahrscheinlich dasselbe, welches Papias mit Berufung auf den Presbyter Joh. dem Marc. zuschreibt, seine Hauptquelle sei offenbar Matth. und Luc., zuweilen auch Joh. — Im Großen und Ganzen erkennt Bleek die geschichtliche Wahrheit der synoptischen Evangelien an und findet in Joh. eine Ergänzung und ein Correctiv für die darin enthaltenen Irrthümer und Ungenauigkeiten. Marc. steht ihm als Quelle für die evangel. Geschichte eine Stufe tiefer als die anderen Evangelien, ist aber ein wichtiger Zeuge für das allgemeine Ansehen derselben. —

Zunächst ist es sehr bedenklich, daß Bleek behauptet, das erste Evangelium sei weder von dem Apostel Matth. verfaßt, noch überhaupt apostolischen Ursprungs oder unter apostolischer Autorität verfaßt. Bleek giebt zwar zu, daß Papias, Irenäus, Origenes, Athan., Epiph., Euseb., Hieron. u. A. unser erstes Evangelium dem Apostel Matth. entschieden zuschreiben, indem sie es als Uebersetzung seiner hebräischen Conception ansehen. Außerdem ist es wohl als ausgemacht anzusehen, daß Tertull., Clem. Alexandr., die alte syrische Peschito und Claud. Apollinaris unser erstes Evangelium nicht einem beliebigen Matthäus, sondern dem Apostel dieses Namens zuschreiben. Bleek würde nun nichts dagegen haben, da er unser Evangelium für eine Uebersetzung nicht zu halten vermag, dem Apostel Matth. neben der hebräischen auch die griechische Conception des 1. Evangeliums zuzuschreiben, wenn er es wegen seines Verhältnisses zum Evangelium des Lucas für apostolisch zu halten vermöchte. Ist dem so, dann steht es fest, daß Bleek im Principe den historischen Beweis für die Apostolicität oder Abfassung unter apostolischer Autorität für die N. T. Schriften und namentlich die Evangelien überhaupt aufgiebt. Besser als

die apostolische Abfassung unseres ersten Evangeliums ist auch nicht bezeugt, daß der bekannte Begleiter des Petrus, Marcus, der Verfasser des zweiten Evangeliums sei. Hier läßt Bleek das Zeugniß des Papias gelten, dort nicht. Dies Zeugniß ist indessen so angethan, daß Bleek nach dem Verhältnisse des Marc. zu Matth. und Luc., welches er statuirt, nach Analogie seines Verfahrens bei Matth. dem Marc. das Evangelium absprechen müßte, weil Papias berichtet, Marc. habe mitgetheilt, was er von Petrus gehört habe *), Bleek aber behauptet, er habe seinen Stoff aus Matth. und Lucas genommen. Da müßte er doch auch hier sagen, Marc. könne wohl der Verfasser sein, aber nicht der Apostelschüler, Papias rede von einem ganz anderen Evangelium als dem uns vorliegenden. — Die Abfassung des 3. Evangeliums ferner durch den bekannten Apostelschüler Luc. ist nicht so gut wie die Apostolicität des 1. Evangeliums bezeugt, und doch hält Bleek sie fest. Bekanntlich sagt nun aber Irenäus, und viele andere Väter stimmen ihm bei: *Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο*, Bleek nimmt aber an, daß Lucas seinen Stoff anders woher habe, also hätte er aus demselben Grunde wie bei Matth. dieses Zeugniß verwerfen und irgendwelchen Lucas, nur nicht den Apostelschüler, als Verfasser annehmen müssen. Es liegt Bleek auch gar nicht viel daran, wer der Verfasser ist, denn er erkennt gar nicht, wie bedeutsam es für einen Christen sein muß, ob unsere kanonischen Schriften von Aposteln, oder unter apostolischer Autorität verfaßt sind oder nicht. Wer nur einen Blick thut in die betreffende Literatur muß doch einsehen, daß die Evangelien so angethan sind, daß man, wenn man die Tradition der Kirche verläßt, in Betreff ihres Ursprungs nur auf subjective Ansichten und Vermuthungen kommen kann; und diesen opfert Bleek durch seine Auffassungen, wie wir sie oben darlegten, die besten historischen Beweise. Es ist doch wahrlich so, daß diejenigen Kritiker, welche ähnlich wie Bleek verfahren, nament-

---

*) Papias bei Eusebius h. e. III, 39:
Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, ου μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἠλεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥςπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ων ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

lich in Bezug auf die Evangelienfragen fast Mann gegen Mann stehen, ein Umstand, der wahrlich bedenklich machen sollte, für Ansichten über Evangelien den historischen **Beweis** daran zu geben, abgesehen davon, daß dies Verfahren die ganze Geschichte in ein Meer von Hypothesen auflösen würde, welches zu befahren sich nicht der Mühe verlohnte. Was nun Bleek über das Verhältniß des dritten Evangeliums zum ersten sagt, ist sehr leicht auf andere Weise zu erklären: Matthäus schrieb sein Evangelium zuerst hebräisch und concipirte es einige Jahre später auch griechisch für die Juden in der Diaspora. Durch das apostolische Ansehen desselben ward schon vor der griechischen Conception der evangelischen Geschichte bald ein gewisser Typus aufgedrückt, den auch apostolische Männer nicht zu verlassen wagten, und auch die Apostel, welche ja das Evangelium natürlich nur immer stückweise predigten, mögen sich mehr oder weniger dem schriftlich cursirenden Evangelium des Matth. angeschlossen haben. Aber es konnte ja nicht ausbleiben, daß durch die Apostel noch viele neue Züge und Begebenheiten der evangelischen Geschichte, welche Matth. nicht hat, verkündigt wurden. Namentlich hat Paulus den Herrn vorzugsweise nach der Seite des Sünderheilandes hin gepredigt und gab dadurch den einzelnen Erzählungen ein anderes Colorit, indem diese Seite derselben immer den Brennpunkt darin ausmachte. Ebenso war dieser Gesichtspunkt neben vielen anderen auch maßgebend für das Ueberspringen von der chronologischen Ordnüng zur sachlichen. Außerdem erhielten sich noch manche Erzählungen, welche Matth. entweder nicht hatte, oder bei welchen in der apostolischen Tradition andere, ergänzende Züge auftraten, Berichte von Augenzeugen, welche vieles von einer gleichfalls richtigen, aber anderen Seite angesehen hatten. Unter dem Einflusse des heiligen Geistes brachte somit Luc. in Abhängigkeit von Matth. und doch wieder frei von ihm und vorzüglich durch den Apostel Paulus bedingt und unter seiner Autorität (nach Irenäus, Tertull., Euseb., Origen.) ein völlig historisch wahres Evangelium mit anderer Tendenz, Anordnung und neuem, lebensfrischem Colorit hervor. Läßt sich aber das Verhältniß des Luc. zu Matth. als das der Abhängigkeit denken, so verliert auch das Beweisverfahren Bleek's seinen letzten Rest von Kraft. Denn nun kann es ja für die Frage nach der Wahrheit nichts mehr verschlagen, daß sie auch von Luc. erzählt wird, und Marc. ist ja nach Bleek's eigenem Urtheil abhängig. Aber auch, wenn man sich mit Bleek's Anschauungen von dem Zusammenhange des ersten und dritten Evangeliums einverstanden erklärt, wird

seine Art zu beweisen zu Schanden, denn wenn Luc. außer dem Urevangelium, welches der Verfasser des ersten benutzte, noch die Schriften zu Rathe zog, woraus dieses zusammengestellt war, so wird begreiflicher Weise die Wahrheit ein und desselben Factums nicht besser oder von Neuem bezeugt. War nun das Eine in den Grundschriften des Urevangeliums, was Matth. oder Luc. aufnahm, traditionelle Fiction, so kann es auch das Andere sein, was beide zusammen daraus aufnahmen. Wenn der Eine wegließ, was der Andere aufnahm, so giebt uns das nur ihr kritisches Urtheil, nicht objective Wahrheit. Folglich steht das, was Matth. und Luc. gemeinsam haben, mit dem, was nur einer hat, auf gleicher Stufe. Ist das Eine unwahr und nur traditionelle Fiction oder poetische Umbildung irgendwelchen Vorganges, so ist es consequent, Alles dafür zu halten, und so kommen wir denn zu dem Dilemma: Man muß entweder mit David Strauß die Wahrheit der evangelischen Geschichte ganz leugnen, oder sie ganz als solche annehmen. Bleek meint z. B.: „Es ist möglich, daß ursprünglich von einer ebionitischen Vorstellung aus die Genealogien ausgegangen sind, welche das Geschlecht des Joseph auf David zurückführen." Ferner vermuthet er, daß die Flucht nach Aegypten eine poetische Umbildung von der Ankunft der Magier sei, beiden liege eine heiden-christliche Tendenz zu Grunde, und Luc. habe die Grundthatsache am wenigsten poetisch geschmückt erzählt, er habe im Wesentlichen Historisches, aber aus der Idee der Erzählung von den Magiern habe die Tradition die Flucht nach Aegypten umgebildet, welche Matth. aufnahm. Dabei soll dann die Rücksicht auf alttestamentliche Aussprüche und alttestamentliche Analogien von Einfluß gewesen sein, sowie auch die Bedeutung der Geschichte Christi als Vorbild für die Geschichte der christlichen Kirche. Die Versuchungsgeschichte ist einer vorgefaßten dogmatischen Anschauung Bleek's wegen, und weil sie verschieden erzählt wird, keine historische Thatsache; s. u. Diese Erzählung war ursprünglich parabolische Einkleidung, in welcher der Herr den Jüngern gewisse sittliche Maximen ans Herz legen wollte, diese aber hielten die Parabel für Erzählung eines historischen Vorganges, gewiß aber Andere, denen sie dieselbe mittheilten. Ob und welche historische Grundlage die Parabel hat, läßt sich nicht mehr ermitteln, jedenfalls kann der vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste nicht geschichtlich sein. „Ein positiver Grund — sagt Bleek — welcher uns veranlaßt, diesen vierzigtägigen Aufenthalt Christi in der Wüste nicht als wirkliche geschichtliche Thatsache zu fassen, ist ein chronologischer, der sich

aus der Vergleichung des Evangeliums Johannis ergiebt, indem sich danach mit der größten Wahrscheinlichkeit anehmen läßt, daß Jesus schon in den ersten Tagen nach seiner Taufe nach Galiläa gegangen ist, und dort sich durch das Zeichen zu Cana kund gethan hat. Da würde aber für einen vierzigtägigen Aufenthalt in der Wüste, welcher seinem öffentlichen Auftritte voraufgegangen wäre, durchaus kein Raum bleiben. Dieser Umstand spricht aber, wie sich von selbst ergiebt, eben so sehr auch gegen die rein geschichtliche Auffassung der ganzen Erzählung" ꝛc. Was im N. T. von den durch Dämonen Besessenen gesagt wird, ist für eine Volksansicht zu halten, welche zu corrigiren Christus sich nicht berufen fühlte, welche Ansicht er aber selbst über den Ursprung dieser Krankheit hatte, ist schwer zu sagen. (Trotz der klaren Worte der Schrift?!) In diesem Sinne erklärt denn Bleek den Bericht der Synoptiker über die Dämonen, welche in die Schweine der Gergasener fuhren, eine Auslegung, welche so charakteristisch ist für dies ganze Werk und die historisch-kritische Schule, wie sie sich gern nennt, daß ich sie dem Leser nicht vorenthalten darf. B. 1, 373 heißt es: „Was aber im Allgemeinen den Inhalt der Erzählung betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß dieselbe immer manches Dunkle behalten wird. Ich glaube aber, es ist erlaubt, hier das äußerlich Thatsächliche, was sich der Wahrnehmung der Anwesenden darbot, von Demjenigen zu sondern, was auf dem Urtheil der Referirenden beruht. Das Ausfahren der Dämonen aus dem Menschen und das Hineinfahren in andere Wesen konnte an sich nicht wohl äußerlich wahrgenommen werden, sondern das läßt sich nur betrachten als Voraussetzungen und Schlüsse, beruhend einmal auf dem Vorhergegangenen, der Bitte des Leidenden an den Herrn und dem Gebote des Herrn an die Dämonen, und theils auf dem dann Erfolgenden, der Art und Weise, wie die Thiere ins Verderben kamen und der alsbaldigen Heilung des Menschen. Hier frägt es sich nun zunächst, ob sich aus den Worten und der Verfahrungsweise des Erlösers etwas Bestimmtes, Positives über seine eigene Vorstellung über die Natur des Leidens des Menschen in der Art ergiebt, daß sich danach etwas Dogmatisches über das Wesen der Dämonen und der in unseren Evangelien als Dämonische bezeichneten Menschen ergiebt. Dieses, glaube ich, ist aber auch in dieser Erzählung nicht der Fall. Aus der Erzählung geht nur so viel hervor, daß der Leidende sich im höchsten Zustande der Raserei befand und dabei von der Idee beherrscht ward, er sei von einer Menge von Dämonen in Besitz genommen. Indem nun der Erlöser ihn von seinen

Leiden befreien wollte, konnte er unmöglich, während der Mensch noch im Zustande der Raserei war, damit anfangen, daß er ihn über den Grund oder Ungrund seiner Vorstellungen über sein Leiden belehrte; vielmehr konnte er durch das Wort nicht wohl anders auf ihn einwirken, als indem er an den Ideenkreis, von welchem der Wahnsinnige beherrscht ward, anknüpfte, ohne Rücksicht darauf, ob derselbe medicinisch und psychologisch der richtige, dem wirklichen Wesen und Ursprunge des Uebels entsprechende sei oder nicht. Was aber die äußerliche Thatsache betrifft, daß auf das Gebot des Herrn die Thiere in das Wasser stürzten und so umkamen, so ist es immer nicht ohne Schwierigkeit, sich dieses Ereigniß zu erklären, gerade auch, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß wirklich böse Geister, die bisher den Menschen in Besitz genommen hatten, in die Thiere und zwar die einzelnen in die einzelnen hineingefahren seien. Denn dieses an und für sich konnte doch nicht gerade die bezeichnete Wirkung haben und bei allen einzelnen dieselbe, daß sie von der Höhe in den See hinabstürzten und so umkamen. Da indessen auch sonst den Dämonen öfters geradezu die Reden und Handlungen der von ihnen besessen Erachteten beigelegt werden, so wäre möglich, was Manche angenommen haben, daß das Herabstürzen der am Abhange weidenden Thiere zunächst durch eine Bewegung des Menschen veranlaßt wäre, indem dieser, als letzter Ausbruch seiner Raserei, mit Ungestüm auf die Heerde losgestürzt wäre. Da haben wir auch keine besondere Veranlassung, uns die Frage aufzuwerfen, ob es recht war, daß der Herr den Dämonen gestattete, in die Heerde zu fahren und so die Besitzer derselben in großen Schaden brachte; denn dieses Letztere ist darnach nicht als That Christi anzusehen, sondern nur als die des Wahnsinnigen, als letzter Ausbruch seiner Raserei. Als That Christi dagegen ist die daran sich knüpfende vollständige Wiederherstellung des Menschen zu betrachten. Damit diese aber bewirkt werden konnte, mußte er vor Allem von der Idee befreit werden, daß er von fremden Gewalten, von bösen Geistern in Besitz genommen sei, und so nicht sich selbst angehöre, sondern diesen Dämonen. Nur daran konnte seine völlige Wiederherstellung anknüpfen. Daß diese aber wirklich alsbald stattfand, und daß Jesus selbst ihn als nicht bloß augenblicklich auf vorübergehende Weise, sondern vollständig und bleibend befreit ansah, geht deutlich aus dem weiteren Verlaufe der Erzählung hervor, namentlich bei Lucas; denn Matthäus ist hier wiederum kürzer und hat auch nicht Un-

wesentliches ausgelassen, woraus erst der ganze Erfolg sichtbar wird."

Wenn ferner Paulus die Speisung der 5000 so erklärt, daß Christus seinen Vorrath hergegeben habe, wodurch auch Andere dazu ermuntert worden seien, gleichfalls ihr Mitgebrachtes herzugeben, so hält Bleek zwar die Geschichtlichkeit des Wunders fest, will aber an und für sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß eine biblische Wundererzählung aus derartigen natürlichen Vorgängen sich durch traditionelle Umbildung und tendenziös-poetische Fiction gebildet haben könne. Die Erzählung Matth. 15 von der Speisung der 4000 ist einfach für unwahr zu halten. Ferner ist nach Bleek das Wandeln Jesu auf dem Meere nicht geschichtlich, weil Johannes mit den Synoptikern nicht zusammenstimme. „Durch die Johannei'sche Darstellung werden wir vielmehr darauf geführt, uns die Sache so zu denken, daß Jesus, nachdem die Jünger fortgefahren waren und die Menge auseinander gegangen, den Weg von der östlichen Seite um das nördliche Ufer des Sees herum zu Fuße zurückgelegt habe und nun am Landungsplatze den durch den Sturm beängstigten Jüngern entgegengetreten sei, als sie, ohne es selbst zu wissen, schon ganz nahe am Ufer waren." Die Jünger, meint Bleek, wollten Jesum ins Schiff aufnehmen und hatten gar nicht bemerkt in der Dunkelheit, daß sie schon am Ufer waren. Ferner der Bericht des Matth., daß die Pharisäer wegen Christi Weissagung von der Auferstehung das Grab verwahren ließen, ist nach Bleek's Meinung verworren und unklar, Umdichtung irgendwelcher historischen Thatsache durch die Tradition.

Diese Angaben aus dem vorliegenden Werke mögen genügen, das vorhin ausgesprochene Urtheil zu rechtfertigen. Das formale Princip unserer Kirche wird darin in ein subjectives umgesetzt, und es ist nur consequent, wenn in den Kreisen, wo man die Principe dieses Werkes theilt, eine Dogmatik aus dem Standpunkte des Gewissens geschrieben werden konnte, und man dieselbe dort hoch in Ehren hält, uns aber wolle Gott vor solcher Wissenschaft behüten! Es kann nach dem Vorherigen dem Leser nicht zweifelhaft sein, was er von dem Werke zu erwarten hat, das Einzelne daraus zu besprechen ist hier nicht der Ort. Als Repertoir dessen, was über die Erklärung der einzelnen Stellen gesagt ist, ist das Werk hie und da von Werth, tiefes theologisches Verständniß findet man nirgends. So sind die Evangelien äußerst dürftig und äußerlich charakterisirt, bei der Versuchungsgeschichte ferner fehlt das dogmatische Verständniß. Der

Geschichtlichkeit derselben soll widerstreiten, daß der Sohn Gottes offenbar dabei als für die Zeit derselben in der Gewalt des Satan befindlich, als von ihm abhängig und von ihm regiert erscheinen würde. „Auch wenn wir nicht an ein übernatürliches Fortbewegtwerden denken wollen (παραλαμβάνειν und ἵστησεν Matth. 4, 5. 8 und ἄγειν, ἀνάγειν Luc. 4, 5. 9), würde doch immer der Satan es sein, der Jesum bestimmte, hierhin und dorthin zu gehen, auf das Tempeldach zu steigen und dann auf einen hohen Berg." Dagegen ist, daß dem Teufel über alle Menschen Macht gegeben ist, sie in solche Lagen und Verhältnisse zu bringen, darin sie von ihm versucht werden können. War Christus wirklicher Mensch, so mußte der Satan auch über ihn diese Macht haben, ihn hinzuführen, wo er ihn behufs seiner Versuchungen haben wollte oder mußte. Wurde dem Satan dazu nicht Vollmacht gegeben, so konnte er an Christo die volle Kraft der Versuchung nicht ausüben, mithin hätte Christus nicht unter wirklich menschlichen Bedingungen als Mensch gelebt, hätte nicht an unserer Statt den Lockungen des Satan widerstehen und folglich unser Heiland nicht sein können. Das Beste im Werke soll nach den Worten des Herausgebers die lichtvolle Nebeneinanderstellung der Parallelstücke sein, worin sich die Zusammenstellung der Redestücke, die den Täufer Johannes betreffen, Luc. 7 und Matth. 11, auszeichnen soll, doch wollen wir dieses Beispiel von kritischer Hofmeisterei der Evangelien hier nicht mittheilen, wem danach verlangt, der möge den betreffenden Abschnitt B. I. S. 454 ff. nachlesen.

Die Johanneischen Schriften, übersetzt und erklärt von **H. Ewald.** 1. Bd.: Des Apostel Johannes Evangelium und drei Sendschreiben. 1861. 2. Bd.: Johannis Apokalypse mit einem Anhange über Jesuiten im jetzigen Deutschland. 1862.

Wir wenden uns hiermit einem Werke zu, welches als originelles Product des Unglaubens und eines hochbegabten Mannes, der leider im bodenlosesten Subjectivismus untergegangen ist, ein gewisses Interesse hat. Das vorliegende Werk Ewald's ruht wie alle übrigen theologischen Arbeiten, eine Jugendschrift ausgenommen, auf einem trüben Gemisch pantheistischer und theistischer Anschauung und enthält nirgends scharfumgrenzte klare dogmatische Begriffe, so daß man wohl zweifeln kann, ob sich solche bei dem Verfasser überhaupt finden.

Wir glauben gern und es leuchtet aus den Commentaren hervor, daß der Verfasser seiner Arbeit die gründlichsten grammatischen und historischen Studien voraufgehen ließ, indessen sollte er dem Leser doch nicht zumuthen, sich meistens mit bloßen Behauptungen zu begnügen und nicht mit einer gewissen Miene von Infallibilität überall Zustimmung verlangen. Seine weltbekannte Selbstüberschätzung und seinen Haß gegen alle kirchliche Theologie spricht Ewald wie üblich in der Vorrede aus: „Die grundverkehrten Schulen, welche sogar in der evangelischen Kirche und mitten in Deutschland aufkommen und herrschen wollen, stimmen, so verschieden sie sonst unter einander sind, darin überein, daß jede in der Bibel nur was ihrem übeln Treiben zuzusagen scheint, vereinzelt aufsucht und festhält, ja bloß nach ihren eigenen bösen Voraussetzungen überall in und mit der Bibel verfährt und diese zu den schlimmen Irrthümern und Zerstörungen herabziehen will, an welchen sie ihr Vergnügen findet. Dem trüben Gewirre von theils völlig bösartigen, theils schwachen und nutzlosen Bestrebungen, welches daraus entsprungen ist und fortwährend entspringen will, dienen denn auch aufs bereitwilligste und anlockendste solche Erklärungen der Bibel, welche die hunderte verschiedener Meinungen früherer Gelehrten über die einzelnen Stücke und Worte der Bibel kurz zusammenzustellen und mit einer oberflächlichen Beurtheilung zu begleiten für vortheilhaft halten." Ewald hatte sein Werk für den besseren Theil der bejahrten oder unbejahrten Jugend geschrieben, welche daraus lernen soll die Bibel auch ganz abgesehen von den tausend Erklärern und dem Wuste ihrer verschiedenen Meinungen aus der reinen Wahrheit der Sache heraus richtig zu verstehen. Aber von allem Anderen abgesehen, welch ein subjectiver Leiter ist da Ewald, wo er auch das nothwendigste Material zur Erklärung verweigert, Alles, was er irgendwo in seinen höchst unnützer Weise händereichen Werken gesagt hat, selbst nur andeutungsweise zu wiederholen sich meistens scheut und dann noch, wie wir zeigen werden, nicht unbefangen, sondern befangen im Unglauben Exegese treibt, Jeden mit dem Vorwurf der Unsittlichkeit bedrohend, der ihm nicht zustimmt. — Das Beste in dem Commentare zum Evangelium Johannes ist die historische Einleitung, worin er sich aber der Erörterung vieler höchst nothwendiger Fragen entschlägt, weil er darüber hie und da in seinen Jahrbüchern oder der Geschichte des Volkes Israel gesprochen hat. Wir theilen darum Einiges aus der Einleitung mit, das sich zur Beachtung wenn auch nicht gerade immer zur Zustimmung empfiehlt, denn die Exegese ist da, wo

sie es nicht mit rein Historischem zu thun hat, eines Bauerschmidt und Consorten, mit welchen Ewald im hannoverschen Katechismusstreit neulich Compagnie gemacht hat, so würdig, daß wir uns eben nicht viel darauf einlassen können. — „Der Hauptzweck unseres Apostels war unstreitig ein wahres Evangelium zu verfassen, nämlich eines der etwas kürzeren oder längeren Bücher, welche einen vollen Umriß der geschichtlichen Erscheinung Christus' wenigstens von irgend einer Seite aus geben sollten, und bei welchen allen, wie verschiedenartige Stoffe sie auch in sich aufnehmen mochten, reine Geschichte zu geben damals noch immer allein die Absicht war." Johannes verfaßte dies Evangelium noch im 70. Jahre, um die anderen zu ergänzen und zu verbessern. „Man kann daher schon aus dieser seiner Entstehung schließen, wie wichtig gerade für die reine Geschichte der Erscheinung Christus' dieses Werk werden mußte: und dasselbe bestätigt sich dann auch durch die nähere Erforschung seines Inhaltes. Unser Apostel giebt zum ersten Male eine vollkommene Uebersicht über den ganzen zeitlichen Verlauf der Geschichte seines Herrn, zwar schon wegen der Erhabenheit dieser Geschichte selbst, wie er sie noch reiner und gleichmäßiger als irgend ein früherer beschreibt, nicht alle die unabsehbaren Einzelheiten und Kleinigkeiten berührend und wie emsig sammelnd, aber desto bestimmter den ganzen Raum dieser Geschichte in seiner weiten Ausdehnung und seinen einzelnen Abschnitten zeichnend und innerhalb dieser Grenzen alle die großen Wendungen der Ereignisse mit voller Klarheit andeutend." „Wenn unser Apostel in der Erzählung der früheren Evangelien etwas zu verbessern hat, so stellt er dann einfach das Richtigere her, ohne davon irgend ein Aufheben zu machen: aber was er so schweigend verbessert, erweist sich immer schon durch den ganzen Zusammenhang der großen Geschichte leicht so sehr als das allein Passende, daß es sich auch ohne weitere Hervorhebung von selbst empfiehlt.', — „Es ist wichtig zu beachten, daß es doch nur die drei ältesten evangelischen Schriften sind, welche der Apostel zu einer Vergleichung und Benutzung gebrauchte, und die er als die besten und damals noch viel gebrauchten voraussetzen konnte. — Jene drei Schriften stammten noch aus den ersten Zeiten der christlichen Gemeinde und sind selbst der feste Grund alles evangelischen Schriftthums geworden." Da ferner vorzüglich die Heiden das Christenthum angenommen hatten, wollte Johannes die Berührung Christi mit der Heidenwelt nachweisen, was die übrigen Evangelisten weniger gethan hatten. Da es aber solche weniger gab, stellt er das Verhältniß zu den Samariern näher

dar, welche den Heiden ungefähr gleich geachtet waren. Ferner hatten sich namentlich nach der Zerstörung Jerusalems die Juden bestimmt von den apostolischen Christen losgesagt und verdächtigten diese durch Fragen wie, woher es gekommen, daß Christus bei seinem Volke so wenig Glauben gefunden habe. Die Antwort darauf hatten die früheren Evangelisten zu geben keine Veranlassung. Johannes beschreibt, wie das zugegangen und hebt hervor, daß ein Nicodemus und viele Andere vom hohen Rathe 12, 42 ff. an ihn glaubten. Ferner regte sich die Schule Johannes des Täufers, welche behauptete, er habe Christum nie als den „höheren Gottesgesandten" anerkannt. Ihnen tritt Johannes entgegen, er hätte sonst wenig Veranlassung gehabt, die synoptischen Evangelien in dieser Hinsicht zu ergänzen. „Von besonderen Nebenzwecken, welche ein Schriftsteller beim Erzählen vergangener Dinge einseitig und sogar leichtsinnig gegen die strengere Wahrheit der Geschichte verfolgte, kann hier gar keine Rede sein: dies bestätigt sich bei jeder genaueren Untersuchung immer wieder aufs neue. Keine erzählende Schrift kann sowohl nach ihrer Absicht und ihrer Anlage als nach ihrer Ausführung strenger geschichtlich sein als diese ꝛc." „Was ferner die Ausführung und Gestaltung des Werkes anlangt, so ist zu beachten, daß der Apostel einen festumgrenzten Zeitkreis zu umschreiben hat. Er will aber nicht alles Einzelne, was er darin hätte erzählen können, mittheilen und mußte daher einen großen weiten Rahmen haben, wohinein er die Stoffe passend gruppiren konnte. Aber bloß nach den Jahren und Tagen einer sonst schon feststehenden großen Zeitrechnung die Ereignisse einer ganz besonderen Geschichte zu erzählen ist schon an sich wenig schön, auch hatte Luc. die evangelische Geschichte schon in den großen Rahmen der Weltgeschichte einzuspannen gesucht, er mußte sich daher nach einem besonderen Zeitrahmen umsehen. Wenn ferner Marc. das Meiste in Christus' Leben nur nach Gruppen zusammengestellt hatte, so mußte Johannes in seiner späteren Zeit desto nothwendiger ähnlich verfahren, aber wenn Marc. mehr eine bunte Menge kurzer Erinnerungen als ebensoviele Erzählungsstücke in Gruppen vereinigt hatte, so gestaltet Johannes alles, was er noch außerdem in seiner späteren Zeit für der ewigen Erinnerung werth hält, mehr zu wenigen großen Gemälden aus." Hier knüpft Ewald eine Bemerkung an, welche sich die weise Kritik, die, sobald zwei ganz ähnliche Facta erzählt werden, das eine verdächtigt, merken kann: „Eine nach Jahr und Tag ganz genaue Erzählung der unendlich vielen Einzelheiten der Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Christus' war

schon dem Marc., als er weit früher das öffentliche Leben Christus' nach der Fülle seiner Thaten und dem Wechsel seiner Geschichte zu beschreiben suchte, unmöglich gewesen: weil eine solche Erzählung wohl bei den Thaten und Geschicken eines großen Kriegers und Eroberers möglich ist, nicht aber bei einem öffentlichen Manne wie Christus, dessen Werke und dessen Geschicke sich an den verschiedenen Orten, wo er wirkte, so ähnlich waren, daß sie alle nach Jahr und Tag aufzuzeichnen und zu lesen sehr langweilig (?) wäre, wenn es überhaupt leicht möglich wäre, diese sich so oft wiederholenden Thaten und Ereignisse später noch alle so genau ihrer Zeitfolge nach zu unterscheiden." Den Rahmen für die Geschichtsschreibung des Johannes bilden die Festreisen des Herrn. Christus hatte sich vom ersten Augenblicke an, wo er öffentlich wirken sollte, viermal von Galiläa aus nach dem Süden begeben, und darunter die drei letzten Male bis nach Jerusalem und ganz Juda hin; bis er darauf zum letzten Male nach unserem Evangelium zwar nicht mehr unmittelbar von Galiläa, aber doch von Norden aus nach Jerusalem wanderte, um dort seinen Kreuzestod zu finden." — „Das Wichtigste ist hier, daß die fünf Hauptabschnitte der ganzen Geschichte, welche sich so ergeben, wirklich auch den fünf gewaltigen Schritten entsprechen, in welchen sich die ganze große Geschichte von ihrem ersten Anstoße an vollendet. — Man kann diese fünf Schritte bezeichnen als 1) den des ersten Anstoßes und Anfanges aller evangelischen Bewegung; 2) den des glücklichen Fortschrittes; 3) den der Bewegung bis zu ihrem höchsten Gipfel, bei welchem auch schon die ersten Spuren und Vorzeichen ihres irdischen Sturzes offenbar werden; 4) den des beginnenden und nur mit schwerstem Kampfe noch aufzuhaltenden Sturzes; 5) den dieses Sturzes selbst. — „Ist dies so das höchste Trauerspiel, welches die wirkliche Geschichte je bieten kann, so geht sie zum besten und rechten Schlusse sofort in den höchsten herrlichen Sieg über, welcher je bei Einem möglich ist: und auch dieser rein göttliche (?) Sieg des Endes der Geschichte entspricht nur dem rein göttlichen Wesen ihres letzten Anfanges; unser Evangelium aber ist es, welches auch jenen übersinnlichen Anfang wie dieses übersinnliche Ende auf die rechte Weise in den Rahmen seiner Erzählung aufnimmt." Das große Geschick in der Auswahl des Stoffes bekundet der Apostel bei den Wundererzählungen. „Wir finden hier nämlich 1) eine Wasserverwandlung oder Weintränkung (?) 2, 1—10; 2) eine Fieberheilung aus der Ferne 4, 47—54; 3) eine Lahmenheilung 5, 1—9; 4) eine Brodspeisung 6, 4—13; 5) ein Wandeln im

Sturmmeere 6, 16—21; 6) eine Blindenheilung 9, 1—7 und 7) eine Todtenerweckung c. 11. Nehmen wir in dieser Reihe das fünfte Ereigniß aus, welches manchen Zeichen zufolge weniger in diese Gattung gehört, und setzen dafür die Heilung eines Dämonischen (welche zwischen c. 5 und 6 ausgefallen sein soll), so haben wir in diesen 7 verschiedenen Wunderzeichen in der That einen vollständigen Kreis fast aller Arten von Machtwerken Christus' zur Hebung menschlicher Mängel, Gebrechen und Unglücksschläge, so daß man kaum noch etwas aus ihnen vermißt und jedes wie ein Muster für alle die ähnlichen Fälle ist. Dazu zeigt sich darin ein innerer Fortschritt, und gerade die Todtenerweckung erscheint nicht umsonst als ihr Schluß und ihre Vollendung: aber da dem Apostel unter allen den ähnlichen Fällen immer die Auswahl frei stand, so konnte er auch diese Reihe, sofern darin etwas mehr als der Zufall herrscht, leicht so bestimmen." „Diese Werke stehen ihrer Bedeutung nach für die Ausbreitung des Reiches Gottes nicht über dem Worte, aber sie bringen Ansichten und Ueberzeugungen zur Herrschaft, welche längst schon im Verborgenen durch die Macht des Wortes und der Lehre sich zur Herrschaft emporringen wollten. Mit jedem dieser Ereignisse rückt die Geschichte einen Schritt fort. Die ersten zwei der 5 Abschnitte schließen mit einem Wunder, im dritten sind drei, wo die Geschichte ihre höchste Herrlichkeit entfaltet, das siebente giebt sogar zu dem letzten alles entscheidenden Umschwunge der schweren Geschichte den nächsten Anstoß. Wo nicht durch das Wort, da muß durch die Wunderwerke die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben eintreten, das ist der Gesichtspunkt, wonach er die Einzelheiten des Lebens Christi in eine feste Reihe brachte und den Gegensatz sich bis zur höchstmöglichen Stufe entwickeln läßt. Jedes der 5 oben erwähnten Felder zerfällt in 3 Gemälde, zwischen c. 5 und 6 aber ist ein Gemälde ausgefallen, so daß das dritte Feld nur 2 hat. Wahrscheinlich wurde hier die Heilung eines Dämonischen erzählt, eine Art von Wundern, wovon die Synoptiker viel, Johannes sonst gar nichts hätte. Das erste der drei Gemälde führt immer in den besonderen Zeitraum erst recht ein, das dritte und letzte schließt ihn auch seiner besonderen Bedeutung nach vollkommen, das mittlere zeigt am vollkommensten seine wahre Bedeutung in ihrem Gipfel; und daß alles dies sich so leicht und so vollkommen sondert, abrundet, gliedert, darin besteht nicht ein geringer Theil der ganzen hohen Kunst unseres Buches." Die Eintheilung des Buches ist demnach folgende: 1. Theil: 1—2, 12 Unterabtheilungen V. 1—18, V. 19—52, 2, 1—11.

2. Theil: 2, 12—4, 54. Unterabth. 2, 12—3, 21. V. 22—41. V. 43—54. 3. Theil: c. 5—6, wo jedes Capitel einen Theil ausmacht. 4. Theil: c, 7—12. Unterabth.: c. 7, 1—10, 39. c. 10, 40—11, 53. c. 11, 54—12, 50. 5. Theil: c. 13—20. Unterabth.: c. 13—17, c. 18 u. 19., c. 20. Anhang c. 21. Jedes dieser 15 (14) Stücke gliedert sich wieder in 3 oder 5 Stücke und hat ein solches Erzählungsglied nie mehr als 10 Verse. Was nun ferner die Wiederbelebung der Reden anlangt, so spricht für die genaue Erinnerung des Johannes sein klares Bewußtsein des Erlebten und nachher darüber Geglaubten 12, 14—16, 19, 33, 37. 20, 2—9. Ebenso berichtet Johannes den Unterschied zwischen dem Gehörten und später darüber Geglaubten 2, 19—22. 13, 27 f. Oder, der Apostel legt mehr für sich eine besondere Bedeutung in ein gehörtes Wort seines Herrn hinein: 6, 6. 10. 7, 39. 12, 33. 18, 9. 32; ähnlich Joh. 21, 19. Für etwas Anderes hält es Ewald, wenn von einem Worte die Rede ist, welches die Jünger erst später verstehen lernten. Der doppelte Gebrauch des Amen ferner, welcher Christo gewiß eigenthümlich war, das Wort ὑψοῦν von dem Ausgange seines irdischen Lebens, welches Christus gern und oft gebrauchte, rasche Wendungen des Gedankens 6, 51, ferner daß Christus mitten im Fluß seines Gleichnisses einzuhalten pflegte, weist darauf hin, daß Johannes die Synoptiker ergänzen will. Jedoch belebte Johannes die Reden des Herrn so wieder, daß wir zwar ein rechtes Bild derselben haben, aber nicht immer die eigenthümlichen Worte desselben. So betrachtet der Apostel, wo er einfach erzählt, die Judäer schon als eine gänzlich geschiedene Gemeinschaft, und unwillkührlich gehen ihm daher Redensarten, welche aus dieser Betrachtung fließen, auch wohl in die Worte Christus' über, wie er sie neu belebt. Christus sagt schon damals, euer Gesetz, was erst später nach dem völligen Bruch des Judenthums und Heidenthums mit den Christen passend gewesen wäre. „An solchen Farben der Rede merkt man allerdings leicht, wie frei solche Reden in unserem Evangelium entworfen sind, und wie weit sie von der Art der in den früheren Werken enthaltenen abweichen.“ — Ueber die Art ferner, wie Johannes bei der Abfassung seines Evangeliums verfahren habe, sagt Ewald: „Wir müssen uns ihn allen deutlichen Merkmalen zufolge so als seine Gedanken und Worte einem oder einigen Schriftkundigen vorsagend denken: auch die ganze Art seiner Sätze trägt davon die Spuren. Die Sätze sind kurz gefaßt, aber nicht selten sich selbst verbessernd, nachholend, ergänzend (3, 22—24. 4, 1—3 oder 4, 43—45), nur bisweilen stärker verschlungen: dies ist

ganz die Weise eines die Worte, Gedanken und Sätze einem Schreiber Vorsagenden ꝛc." Dazu verwandte er etwa Presbyter an der Gemeinde zu Ephesus, die dann an der einen oder anderen Stelle auch wohl selbst stärker hervortraten, nämlich innerhalb des ursprünglichen Buches nur in der Stelle 19, 35: „aber hier lassen sich die Worte auch gar nicht anders als eine Behauptung der Presbyter verstehen. Ganz ähnlich ist dann aber allerdings auch die Stelle am Schluß des Anhanges 21, 24 f.: so daß diese beiden Stellen sich unter einander erläutern." Der Apostel ließ dann sein Evangelium eine Zeit lang liegen und dann auf ähnliche Weise den Schluß c. 21 hinzufügen. „Das Stück," sagt Ewald, „ist offenbar nur geschrieben, um ein Vorurtheil, welches sich im christlichen Volke über das ungewöhnlich lange Leben des greisen Apostels gebildet hatte, noch zur rechten Zeit gründlich zu zerstreuen cfr. 21, 22." —

Wir müssen es dem Leser selbst überlassen, aus diesen Anschauungen Ewald's das Beste herauszusuchen, hier das Gepräge des Unglaubens zu entfernen, dort einen Gedanken in die Sprache des Glaubens zu übersetzen, um ihn gebrauchen zu können. Bemerkenswerth ist aber, daß Ewald die Apostolicität des Evangeliums gelten läßt, die wirkliche Geschichtlichkeit desselben scharf betont und dennoch die Wunder, welche darin erzählt werden, entweder nicht glaubt oder wenigstens nicht durch Christum geschehen sein läßt, sondern sie in völlig unitarischer Grundanschauung, welche dann und wann in Pantheismus verschwimmt, Gott dem Vater zuschreibt, wobei er dann auch wunderbare Offenbarungen Gottes des Vaters auf subjective Anschauungen natürlicher Vorgänge zurückzuführen sich nicht scheut. Wenn es klar und deutlich in unserem Evangelium heißt, Johannes habe den heiligen Geist in Gestalt einer Taube sich auf den Herrn niederlassen gesehen, so nimmt Ewald an, die Ahnung des Täufers, der vor ihm Stehende sei der Messias, sei durch das günstige Omen einer zufällig daher fliegenden Taube bestärkt worden, „und noch etwas ganz Anderes — fährt Ewald fort — als ein gemeiner Vogel war ihm und durch ihn den Umstehenden diese Taube geworden. Und so sagte er (Johannes): Habe ich doch den Geist geschaut wie eine Taube vom Himmel herabfahren, und er blieb auf ihm." — Ferner, zu dem Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana bemerkt Ewald: „Wie diese Verwandlung sinnlich, das ist stofflich geschehen sei, kann man aus den Worten des Apostels V. 6—9 nicht deutlich erkennen: und da sich gerade von diesem ganzen Ereignisse sonst keine andere

alte Erzählung erhalten hat, so fehlt uns jedes weitere Mittel, sie näher zu erforschen und zu verstehen, was im strengeren geschichtlichen Sinne der Anlaß zu dieser gewiß schon früh ausgebildeten Erzählung gewesen sei." Das eigentliche Wunder beseitigt Ewald und hält nur die reichliche Weinspende des Herrn fest. Daran erinnert sich Johannes noch in späten Tagen, sie wird ihm zum Sinnbilde hoher geistiger Wahrheiten und kommt er so dazu uns eine Wundererzählung zu berichten, wo das Wunder Nebensache ist, und nur als ein sinnbildlicher Zug nebenherläuft. — Ferner in der Erzählung von der Samariterin c. 4 läugnet Ewald, daß Christus in Folge seiner Präscienz die Verhältnisse des Weibes gekannt habe. Er sah ihr vielmehr am Gesichte an, daß sie ein liederliches Leben führte und forderte sie deshalb auf, ihren Mann zu rufen, um sie zum Bewußtsein ihrer Schande und zur Reue zu bringen. Die Worte: Fünf Männer hast du gehabt, weisen ebenfalls nicht auf Präscienz hin, sondern Christus räth, indem er eine runde Zahl angiebt, gerade das Richtige, was dann auf das Weib einen außerordentlichen Eindruck macht, indem sie ihn für allwissend hält. — Ebenso löst Ewald ganz gegen den Sinn des Textes das Wunder einer Heilung aus der Ferne, welches am Ende des vierten Capitels erzählt wird, in ein Nichts auf. Christus versicherte dem Königischen, sein Sohn werde nicht sterben, und als nun am folgenden Tage die Nachricht kommt, sein Sohn sei gesund, und er erfährt, diese Genesung sei um dieselbe Stunde eingetreten, wo der Herr ihm jene Versicherung gab, macht dies einen gewaltigen Eindruck auf ihn. — Freilich redet Ewald auch hier und dort von einer wunderbaren Heilkraft Christi, aber er denkt sich darunter nur eine natürliche, staunenswerthe. So bemerkt er zu dem Wunder am Teich Bethesda: Christus erfüllte ihm keineswegs die abergläubische Bitte (nämlich ihn beim Aufbrausen des Wassers in den Teich zu werfen), sondern macht diesen Mann, der offenbar lahm war, durch seine überlegene Kraft eben so gesund, wie er es sonst mit Lahmen zu thun pflegte; so daß hier auch dasselbe gewaltige Wort von ihm wiederkehrt, welches er den Lahmen in solchen Fällen zuzurufen pflegte: „Hebe deine Bettsponde auf und wandle herum!" und welches man immer so unvergeßlich fand. Ohne offen etwas gegen jenen Aberglauben zu sagen, zerstörte er ihn aufs Mächtigste auch durch diese ganz andere Heilart, indem er das Uebel offen angriff. — Ebenso ist für Ewald die Heilung des Blindgeborenen ein schweres, wenn auch nicht unmögliches Werk, welches der Herr keineswegs gegen den gewöhnlichen Lauf der

Natur vollbrachte. Ferner die Auferweckung des Lazarus geschieht durch eine gewaltige Geistesarbeit des Herrn, denn mehr ist für Ewald auch das Gebet nicht, welches Christus zum Vater empor sendet. Es liegt da ein pantheistischer Gedanke zu Grunde, wonach die göttliche Substanz, welche in Jesu Mensch geworden ist, und welche das Lebensprincip in der Natur ist, in der Person des Erlösers diese Leben spendende Macht geltend macht. — Endlich sagt Ewald über den Bericht von der Auferstehung des Herrn: „Wer diese so einfachen und so völlig klaren und genügenden Nachstücke evangelischer Erzählung nicht versteht und noch heute ein Thomas bleiben will, der kann überhaupt nichts Geistiges verstehen und bläst mit allem seinen groben Denken und Reden und Fordern nur den zarten Duft weg, welcher sie einhüllt, um am Ende ein Sinnliches zu erfassen, aus dem aller belebende und erquickende Geist gewichen ist." Alles Wunderbare bei und nach der Auferstehung ist für ihn nur etwas Geistiges, welches in den Formen einer sinnlichen Geschichte seinen plastischen Ausdruck findet. Wir haben hier nichts als Vorgänge in den Gemüthern der Jünger ꝛc. und an äußerliche Geschichte, an reale, objective Thatsachen, welche unser Text doch mit dürren Worten erzählt, ist nicht zu denken. — Fragen wir nun, wie es kommt, daß Ewald, da er doch unser Evangelium als eine treue und überaus zuversichtliche Geschichtsquelle rühmt, dennoch von eigentlichen Wundern nichts hören will, und darum, wo er mit einer natürlichen Erklärung derselben nicht ausreicht, lieber einen hypergeistigen Unsinn aus dem Texte herausliest, so kann man darauf weiter gar nichts antworten, als, daß es ihm von vorn herein feststeht, es könne Wunder im eigentlichsten Sinne des Wortes nicht geben. Hier kann nicht mehr die Wissenschaft der Exegese, der Kritik vorgeschoben werden, hier liegt der Unglaube baar zu Tage, — freilich kann das ja auch nicht anders sein, nachdem die kirchliche Wissenschaft in den historischen Fragen über die Evangelien in dem heißen Kampfe der letzten 30 Jahre die glänzendsten Siege erfochten hat. — So ist es denn auch der Unglaube, nicht die exegetische Wissenschaft, welche Ewald die Gottheit Christi läugnen läßt. Er spricht dies an vielen Stellen aus, unter Anderem auch zu 1, 3: „So drückt dies so kurze Wort Gott in diesem bestimmten Zusammenhange nur das Wesen des Wortes aus, ähnlich wie es im Gegensatze dazu V. 14 ebenso kurz heißt „das Wort ward Fleisch," nahm ein ganz anderes Wesen an, als er von Anfang hatte; und da er hier nicht heißt ὁ θεός, sondern ganz einfach und absichtlich kurz θεός, so kann eine Zweideutigkeit um so weniger eintreffen,

wiewohl man die Farbe der Rede am besten begreift, wenn man bedenkt, daß das Hebräische Wesen und Art oder Stoff des Dinges eben in der Aussage leicht so ganz kurz durch das Hauptwort (substantivum) ausdrückt. Und den vollen Sinn des kurzen Wortes kann man (wie in allen ähnlichen Fällen) nur aus dem folgern, was damit verneint wird, nämlich, daß er weder Welt und Geschöpf, noch etwa ein wenn auch höchster Engel war. War er aber dennoch nur dem Wesen, nicht dem Dasein und (so zu reden) der Person nach Gott, so läge es wohl nahe, ihn mit Philon den anderen oder den zweiten Gott zu nennen: allein es ist, als ob der Apostel sich schon nach der strengen Gotteinheit des A. Bs. ein Gewissen machte, auch nur durch ein solches verfängliches Wort eine Zweiheit in das Göttliche einzuführen rc. — Wie schön hat doch Hengstenberg solches und ähnliches Raisonnement in seinem Commentare zum Joh. widerlegt: „Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß Gott Prädicat ist. Denn der Logos ist auch in den beiden vorigen Sätzen Subject und ebenso in V. 2. Die Frage ist überall, wer der Logos, nicht wer Gott ist. Wir erwarten hier nach dem Vorhergehenden die nähere Bestimmung, in welcher Beziehung der Logos als ein selbstständiges, persönliches Wesen zu Gott steht. Ferner wäre Gott Subject, so würde gegen das zweite Glied die Persönlichkeit des Logos als eine besondere aufgehoben werden: ist Gott der Logos, so hört das Fürsichsein des Logos auf. Warum aber ist das Prädicat vorangestellt? Die Antwort ist, um darauf hinzuweisen, daß darauf der Nachdruck ruht. Daß der Logos Gott ist, das bildet den Gegensatz gegen die vorhergehenden vageren Bestimmungen der ihm innewohnenden Herrlichkeit, das ist ein hohes und mit Nachdruck hervorzuhebendes Wort, wodurch der Gläubige allen Zweifel, Angst und Pein überwinden, das ist die Zauberformel, womit er alle Versuchungen bannen kann, die ihn von dem lauteren Wesen in Christo abführen wollen. θεὸς mußte nothwendig ohne Artikel stehen. Mit dem Artikel würde es besagen, daß der Logos die ganze Sphäre der Gottheit ausfüllte, was widersinnig wäre, da der Logos selbst einen Urgrund voraussetzt, der das Wort ausgesprochen. Dagegen ohne Artikel bezeichnet θεὸς den Gattungsbegriff, Gott im Gegensatze gegen Mensch, Engel, und die Worte besagen, daß der Logos, welcher nach dem zweiten Gliede persönlich von Gott verschieden ist, seinem Wesen nach mit Gott eins, daß nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn Gott sei rc.“ Ebenso ist es auch eine vom Unglauben, nicht vom Texte dictirte Annahme, wenn Ewald behauptet,

Christus habe die Sünde durch Kämpfen gegen sie aus der Welt zu tilgen gesucht und in diesem Kampfe das Leben gelassen, cfr. zu 1, 29—34. Freilich sind solche Behauptungen, wodurch Christi stellvertretende Genugthuung geläugnet wird, sehr leicht zu machen, wenn man sich einer wirklichen Untersuchung des Sinnes der Texteswortе glaubt überheben zu dürfen und immerfort nur behauptend den Text nach subjectiver Anschauung paraphrasirt. Kann es uns da befremden, wenn wir zu 3, 14 die Worte lesen: „Es ist zwar Wiedergeburt als Bedingung des Eintrittes in das Gottesreich nach V. 3 nothwendig, und zwar so wie sie allein sein soll durch die Herrschaft des Geistes der göttlichen Freiheit V. 5—8, ist diese rein geistige Freiheit und Kraft unter dem Joche der schwersten Irrthümer und Finsternisse jetzt völlig unmöglich, ja zunächst sogar unverständlich geworden V. 9—12, so bleibt, wenn der göttliche Zweck der Ermöglichung des Eintrittes Aller in das Gottesreich dennoch erreicht werden soll, nichts übrig, als, daß je mehr er und sein Werk verkannt wird, desto williger und getreuerer bis zum Tode für es kämpfe und auch den schimpflichsten Tod nicht scheue: so wie Mose'n um den Kleinmuth und Unglauben der Seinigen zu überwinden nichts übrig blieb als nach göttlichem Willen die Schlange auf den hohen Pfahl zu stecken." — Bei solchen Voraussetzungen ist dann eben so consequent als gegen die klarsten Stellen der heiligen Schrift, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben in Werkgerechtigkeit umgesetzt wird cfr. S. 172: „Der Glaube ist zuletzt ebensoviel als an die göttliche Wahrheit glauben, welche hell und klar genug dem Menschen zeigt, wie er handeln sollte; in der Treue aber gegen diese liegt eben alle Möglichkeit des menschlichen Heiles." Ganz ebenso verhält es sich mit dem, was wir S. 174 über Taufe und Wiedergeburt und zwar gerade bei der Erklärung von Joh. 3 lesen: „Christus hielt sich, wird V. 22 ff. erzählt, damals mit seinen Jüngern längere Zeit in der Landschaft auf, mit der Johannestaufe, die er durch seine Jünger fortsetzen ließ, jene lebendige Anregung und Mittheilung der höheren Begeisterung verbindend, welche auch nach dem kurz zuvor 3, 5 Gesagten erst die echte Wiedergeburt bewirken kann, und durch welche die Taufe selbst auch erst alle die Kraft zu läutern empfängt, welche bei ihr möglich ist." —

Wenden wir uns nun der Erklärung der drei Briefe des Apostels Johannes zu. Wenn man bedenkt, wie vielfach etwa von Whiston bis Düsterdieck und Thiersch die Einleitungsfragen zu unseren Briefen Gegenstand der Erörterung gewesen

sind, so kann man nicht anders als die von Ewald gegebene Einleitung zum 1. Br. Joh. eine sehr dürftige nennen, auch wenn man festhält, daß es nicht in dem Plane des vorliegenden Werks liegt, Meinungen Anderer zu befehden oder einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Meinungen, wie die von Michaelis und Eichhorn, welche den 1. Brief des Johannes nicht für einen Brief halten, die Ansicht eines Berger, der in seiner moralischen Einleitung zum N. T. 1. Joh. für den praktischen Theil des Evangeliums Johannis hält, eines Storr, der 1. Joh. für den polemischen Theil des Evangeliums hält, oder die Behauptung von Reuß, daß unser Brief die practische Seite der im Evangelium dargelegten Gnosis nahe bringen solle, hätten wenigstens auf die Production der Einleitung influiren und wenigstens antithetisch, wenn auch nicht durch näheres Eingehen darauf überwunden werden müssen. Die Berücksichtigung von dergleichen Meinungen führt keineswegs, wie Ewald fürchtet, von der Sache ab, sondern recht hinein, wie es überhaupt für das volle und sichere Verständniß der Wahrheit sehr wichtig ist den Irrgängen des Irrthums nachzugehen, wobei sich außerdem immer neue Seiten der gefundenen Wahrheit herausstellen. Die Seiten langen Auslassungen dagegen über den Eindruck, welchen das „Sendschreiben" auf ihn macht, dürften ohne Schaden fehlen, denn in ein paar Sätzen ausgesprochen, kann ein solcher Erguß schön sein, nimmt er aber viele Seiten in Anspruch, ohne etwas Positives zu geben, so wird er langweilig; auch nimmt sich der hohe Eingang gegen die nachfolgenden Plattheiten der Exese, wenn sie auch mit hoher Begeisterung vorgetragen sind, wunderlich genug aus. Ferner dürfte die Methode, welche aus den subjectiven Eindrücken von der inneren Beschaffenheit, dem Inhalt und der Darstellung auf die Apostolicität und zwar die Abfassung durch Johannes, ohne die Geschichte zu fragen, deren Zustimmung willkommen, aber nicht nöthig ist, eben nicht scharfsichtig genannt zu werden verdienen, wenn sie auch auf dem subjectiv-willkürlich-theologischen Standpunkte Ewald's eine aus dem Grundprincip consequent resultirende Erscheinung ist. — Ewald wiederholt in dieser Einleitung in seiner Weise das Nothwendigste, was über die Veranlassung und den Zweck des Briefes gesagt worden ist und behauptet dann S. 439: „Das Evangelium war damals, obwohl längst geschrieben, aber noch nicht veröffentlicht (s. o.) und sollte nach seinem Sinne noch nicht veröffentlicht werden: es hätte, wäre es schon verbreitet gewesen, einem großen Theile nach dieselben Dienste leisten können, welche das Sendschreiben

alsdann leistete. Um so dringender mochten die Bitten der Freunde werden (der Irrlehrer wegen), wohl derselben, mit deren Hülfe er schon das Evangelium hatte niederschreiben lassen. So entschloß er sich wegen der Dringlichkeit des Falles dies Sendschreiben zu entwerfen und sofort verbreiten zu lassen." Der 1. Brf. Joh. setzt indessen den Inhalt des Evangeliums als bekannt voraus, denn es ist unwahrscheinlich, daß gerade diejenigen Irrlehren, um welche es sich hauptsächlich handelt, nur andeutend durch Antithese widerlegt sein sollten, wenn die rechte Lehre nur mündlich verkündigt, nicht aber bereits schriftlich mit Rücksichtnahme auf die besonderen Formen der Irrlehren von der Person Christi fixirt war. Namentlich für weitere Kreise konnte ein polemischer Brief, wie der unsrige, nicht genügen, wenn das Evangelium noch nicht schriftlich verbreitet war. Endlich wird dies nur darum geläugnet, weil Capitel 21 erst lange nach Abfassung der ersten 20 Capitel verfaßt und vor der Veröffentlichung derselben ihnen als Anhang beigefügt sein soll, was mit nichts bewiesen ist. — Was ferner die Form „des Sendschreibens" anlangt, so theilt es Ewald in drei Theile: „Ohne Gruß und ohne Anrede, aber mitten aus der vollen Höhe und klaren Gewißheit aller christlichen Wahrheiten beginnend, legt der Apostel im einleitenden Theile noch ohne alle offene Anspielung auf die Irrlehrer dar, was ächte Christen schon für ewige Güter, Wahrheiten und Bestrebungen haben, zu welchen er seine Geliebten nur immer wieder neu führen wolle 1, 1—2, 17." Der mittlere Theil, der Haupttheil oder Geschäftstheil, weist auf die Irrlehrer hin und auf die Güter, welche sie sich durch diese nicht nehmen lassen dürfen, wenn sie Christen bleiben wollen 2, 18—46. Im Schlußtheile kehrt die Rede zu der reinen Höhe des Anfangs zurück und zeigt, welche himmlischen Güter und Kräfte für den Christen da seien, und wie sicher, wenn er sie nur festhalten wolle 4, 7—5, 21. Die Darstellung ferner ist eine spruchartige, was sich vornehmlich darin zeigt, daß der Apostel in jedem dieser Theile wieder fünf Stücke unterscheidet, die er in passender Reihefolge nach einander abhandelt. Wenn Ewald sonach 1, 1—4 mit zu dem ersten Haupttheile zählt, so ist dagegen, daß hier der Apostel das Verhältniß seiner Predigt zu dem Zwecke seines Schreibens angiebt. Das Object der Predigt ist Jesus Christus, der Fleisch gewordene Logos, welcher der Spender des ewigen Lebens ist. Der Zweck ist, daß dadurch die Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem Sohne gewirkt werde (denn darin besteht das ewige Leben). Der Zweck dieses Schreibens aber ist, daß die Freude,

welche daraus entspringt, und welche die Leser schon haben, vollkommen werde. Sonach ist es gar nicht zu verkennen, daß diese Verse einen Eingang zu dem Schreiben überhaupt bilden, und es ist daher unrichtig, wenn Ewald im ersten Theile 1, 1—2, 17 die fünf Theile Leben, Licht, Lauterkeit in der Liebe zu Gott gipfelnd, Bruderliebe, Nichtliebe der Welt findet; denn damit, daß wir V. 1—4 als Eingang fassen müssen und hier das Thema des Briefes angegeben finden, und also V. 5. die Ausführung desselben beginnt, gewinnen wir ein ganz anderes Princip der Eintheilung, über deren Ausführung die Meinungen dann freilich sehr auseinander gehen können. — Wir fügen nun noch einige Stellen an, welche für die Exegese Ewald's charakteristisch sind: Er übersetzt in 1, 1: betreffs der Sache des Lebens (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς), und fährt dann fort: „Nur dies kann der Sinn sein; λόγος ist hier die Sache selbst, von welcher eben geredet wird und werden soll. An den Logos hier zu denken ist unmöglich: dieser ist ja selbst aus dem Begriffe: der Logos Gottes bei Johannes kaum erst verkürzt, kann also nie durch ein anderes und daher geringeres Nebenwort beschränkt werden, und die Ausdrücke „das Brod des Lebens", Ev. 6, 35 oder „das Licht des Lebens" 8, 12 lassen sich nicht vergleichen. Aber vom Logos ist ja V. 1—4 überhaupt keine Rede, ebenso wenig wie im ganzen Sendschreiben; und daß man ihn leiblich sehen, ja betasten könne, wäre nach Johannes Unsinn oder Gotteslästerung!' — Ewald faßt ferner V. 2 richtig als Parenthese, so daß ὃ ἑωράκαμεν καὶ ακηκόαμεν Recapitulation des Vordersatzes ist, und läßt den Nachsatz mit ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν beginnen. Bei dieser Construction, welche nach den meisten Auslegern die richtige ist, hat Düsterdieck klar bewiesen, 1) daß das mit dem viermaligen ὅ bezeichnete Object von V. 1 (cfr. V. 3) nur der persönliche, uranfängliche, aber zugleich als im Fleische erschienen gedachte Logos sein kann und 2) daß der Apostel diesen persönlichen Logos auch in dem Ausdrucke περὶ τ. λόγ. τ. ζωῆς und in der daran geschlossenen Parenthese V. 2 vor Augen hat, daß er denselben aber nicht in dem ersten Gliede jenes Ausdrucks (περὶ τ. λόγ.) mit dem bestimmten Namen ὁ λόγος, sondern ἡ ζωή, ἡ ζ. ἡ αἰώνιος nennt. Es ist daher auffallend, daß Ewald diese Erklärung keines Blickes gewürdigt hat. Wenn Johannes weiter nichts sagen wollte, als daß er einen Menschen, „der das göttliche Leben sei, sofern dies in einem Menschen sichtbar werden könne," mit den Händen habe betasten können, so sänke er von seinem hohen Ernst

und seiner weihevollen Rede zu einer sentimentalen Empfindelei herab. — Ferner die letzte Stunde wird von dem Ende der alten Zeit und Weltentwicklung verstanden, dicht vor der Zerstörung Jerusalems war die Zeit der letzten Stunde. 3, 3 fühlt Ewald, daß es am natürlichsten sei, unter ἐκεῖνος Christum zu verstehen, entgegnet aber: „Man könnte meinen, hier sei Christus gemeint, da er auch 2, 1 der Gerechte heißt: allein dort ist dies nur ein Beiname; schlechthin kann nur Gott so genannt werden, wie er auch in der entsprechenden Stelle 2, 29 gemeint ist. Dazu bilden in dieser ganzen Stelle V. 7—12 nach V. 10 nur Gott und der Satan reine Gegensätze." — Ferner zu 3, 18. 19 bemerkt Ewald: „Daran, daß wir so den Bruder lieben, werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind und werden vor ihm in strenger Untersuchung vor Gottes Angesichte unsere unruhigen Herzen beschwichtigen, wessen uns auch immer das Herz bezichtigen oder überführen möge, was bei unserem Gewissen möglich ist, weil Gott größer ist als unser Herz und auch demzufolge Alles erkennt, also auch erkennt, ob wir aufrichtig vor ihm sind oder nicht, und ob wir vor ihm reuevoll gestehen, daß wir in diesem oder jenem Falle hinter der Pflicht der Bruderliebe noch zurückblieben oder nicht — wenn wir uns sogar einmal vor Gott verklagen müssen, so werden wir doch durch die reuevolle Erkenntniß der Wahrheit unser Gewissen beschwichtigen können und von ihm uns zurechtweisen lassen müssen." Denselben Gedanken spricht Ewald noch crasser aus zu 5, 18: „Wir wissen, daß es für uns Christen ein sündloses Leben giebt, wie Christus selbst zeigte, der echte Christ sündigt nicht, sondern der aus Gott Gezeugte bewahrt sich, nicht in die schlimme Möglichkeit zu fallen, die freilich immer bleibt 2, 1 f., und der Böse 2, 13 f. 3, 12 berührt ihn nicht — wenn er sich nur selbst vor ihm hütet." —

Den 2. und 3. Brief des Johannes nennt Ewald Handschreiben, weil sie an eine einzelne Gemeinde und einen einzelnen Mann gerichtet ganz anderer Art seien. In einer Nachbargemeinde, welche Johannes trotz seines hohen Alters noch zu besuchen pflegte, hatte man den Irrlehrern viel Gehör geschenkt und namentlich unter dem Einflusse des Diotrephes das Sendschreiben mißbilligt und den Ueberbringer desselben nicht aufgenommen. Dadurch entstand eine Spaltung, bei welcher mehrere wie Demetrios für zweifelhaft galten. Mit Besuchern aus diesen Gemeinden hatte sich der Apostel gern unterhalten, worauf sich 2. Joh. 4 und 3. Joh. 3 f. bezieht. Als nun Rei-

sende durch Ephesus kamen, gab er diesen ein Handschreiben an jene Gemeinden mit, worin er ihnen betreff der Irrlehrer noch besondere Warnung ertheilte 2, 10, da er aber nicht sicher war, ob Diotrephes die Vorlesung in der Gemeinde nicht hindern würde, fügte er noch ein ähnliches Schreiben an den zuverlässigen Cajus, gleichfalls Presbyter bei." In diesem empfahl er die reisenden Evangelisten 3. Joh. 5—8 und deutete ihm an, warum er das beifolgende Schreiben an die Gemeinde nicht auf dem gewöhnlichen Wege an alle die Aeltesten, sondern bloß an ihn sende, damit er auf gute Weise es der Gemeinde bekannt machen möge, auch mit Hülfe des übel verdächtigten Demetrios, für dessen gute Gesinnung er einstehe." Die Gemeinde, in welcher diese Spaltung war, muß eine große gewesen sein, da nicht weniger als drei einflußreiche Aelteste erwähnt werden. — Daß nun ferner die Briefe so wortkarg sind, ist hervorgerufen durch das gern knapp schreibende Alter, auch mochte es der tausend Gefahren wegen nicht rathsam sein, viel „mit Feder und Dinte" von sich zu geben, wie der Apostel so bezeichnend sagt. Es wurden wohl noch mehrere solche Schreiben verfaßt, aber diese erhielten sich, weil man sie schon früh dem Sendschreiben anhing. — Es ist wohl nicht zu verkennen, daß diese ganze Darlegung uns einen ganzen Kreis von Verhältnissen vorzaubert, welche mehr aus der Phantasie Ewald's geschöpft sind, als aus dem Texte erwiesen. Wenn ferner der Verfasser 2. Joh 1 übersetzt: „Der Aelteste an die Erwählte Herrliche," und darunter die Gemeinde versteht, so scheint dies wegen des Zusatzes „und ihre Kinder, sowie wegen V. 13 unrichtig zu sein. Dem widerspricht auch die Tradition, denn Clem. Alex. sagt Adumbr. in 2. Joh.: Scripta est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae und Hieron. hielt dafür, daß *Κυρία* Eigenname sei. Demnach hat Ewald schwerlich ein Recht zu sagen: „Daß der Apostel hier an ein einzelnes Weib Electa Kyria oder bloß Kyria schreibe, ist närrisch zu denken." —

Der zweite Band der Johanneischen Schriften, übersetzt und erklärt von H. Ewald, umfaßt die Apokalypse. Bekanntlich hat Ewald schon 1828 einen Comment. in apoc. Joh. exeget. et crit. herausgegeben, und er freut sich nun, ohne jedoch dies Werk zu nennen, daß er noch dieselben Anschauungen über die Apokalypse hat wie damals. Nach seiner Gewohnheit haut er in der Vorrede nach rechts und links. Von Hengstenberg's gediegenem Werke scheut er sich nicht zu sagen: „Nun trat H. mit seinem langbändigen Buche auf, um jede richtige Ansicht

über dieses biblische Buch zu zerstören, die sichersten Wahrheiten über es, welche eine aufopferndste Mühe und reinster Eifer gewonnen hatten, hinter sich zu werfen, dafür aber alte Vorurtheile, als müßten solche bloß, weil sie alt sind, uns ewig heilig sein, wiederhervorzuziehen und mit eigenen neuen großen Irrthümern und luftigen Einbildungen zu vermehren." Gegen Baur und die Tübingische Schule sagt Ewald dann in seiner Weise mit Recht: „Da dies ganze Werk vorzüglich auch unternommen wurde, um dem Tübingischen Verderben zu steuern, so sollte hier ursprünglich darüber noch viel weiter geredet werden, ich unterlasse das aber jetzt, da sich nach Baur's Tode schon gezeigt hat, daß dieser Mann schon dadurch auf Erden genug gestraft ist, daß er nur noch solche Lobredner, wie die Schreiber einer Hilgenfeldschen Zeitschrift findet. Niemand verläßt Gott und nächst diesem Christus in beiden Welten ungestraft: weiter hat nun die Tübingische Schule durch ihr eignes Beispiel nichts lehren können. Das neuste Buch aber des Atheisten von Ludwigsburg über Reimarus ist wieder eine solche Sudelei von frecher Anmaßung schmachvoller Unwissenheit und oberflächlichster Rednerei, daß das deutsche Volk dadurch nur ein neues Denkmal seines heutigen Verderbens und die Brockhaussche Buchhandlung ein neues Mittel zu dessen Förderung mehr erlangt hat. Reimarus, der Schwiegersohn des guten J. A. Fabricius, war ein von Lessing viel zu hoch geachteter Kopf und feiger Mann, der freilich, was er am Ende wurde, erst durch die von dem Preußischen Friedrich II. ausgehende Zerstörung aller wahren Religion in Deutschland werden konnte, und so hoch ich Lessing über diesen Preußen setze, so ist es doch nur ein Zeichen der tiefen Geistesversunkenheit heutiger deutscher Schriftsteller alles an ihm loben zu wollen. Lessing mußte wissen, daß Reimarus' Werk nur eins der tausend anderen unreifen zweideutigen bösen Bücher sei, und danach hätte er handeln sollen. Was will nun gegen diese einfache Wahrheit die lange Schmiererei eines Philomoren aus Ludwigsburg!" Schon hier in der Vorrede weist Ewald darauf hin, es sei gefährlich, die Apokalypse für ein Werk des Apostels Johannes zu halten, weil es dadurch unmöglich werde, die übrigen Johanneischen Schriften dem Apostel zu vindiciren. Ewald's Gründe gegen den apostolischen Ursprung der Apokalypse sind indessen schwach, wie die aller derer, welche hierin auf seiner Seite stehen.

1) 18, 20 redet Paulus zwar von den Aposteln im weiteren Sinne, aber er unterscheidet sie so sehr bestimmt von den Propheten sich selbst offenbar nur zu diesen rechnend, da er die Auf-

zählung nicht mit den Aposteln, sondern mit den Propheten schließt und sich sonst immer nur zu diesen rechnet." — Aber ist es nicht natürlich, daß der, wecher eine Prophetie schreibt, sich auch hie und da unter die Propheten rechnet? Nirgends deutet der Verfasser der Apokalypse an, daß durch die Prophetie seine ganze Wirkungssphäre erschöpft sei. Außerdem ist der Unterschied zwischen Aposteln und Propheten nur ein relativer, jeder Apostel ist Prophet, nicht aber jeder Prophet Apostel, darum konnte der Verfasser der Apokalypse diesen Unterschied machen und sich hie und da zu den Propheten zählen, ohne damit auszuschließen, daß er auch Apostel sei, denn nicht im Gegensatz zu den Aposteln, sondern nur gelegentlich rechnet er sich dazu.

2) 21, 14 (cfr. 19—20) nennt der Verfasser der Apokalypse zwar genau die Zwölfe, stellt diese aber so unvergleichlich hoch über alle anderen Christen, daß man deutlich fühlt, wie wenig er sich selbst zu ihnen rechne, zumal der Apostel Johannes so sehr bescheiden ist. — Dieser Grund hätte aber nur dann Einiges für sich, wenn der Begriff der Propheten, welchen Ewald hier aufstellt, richtig wäre. Danach ist sie gegen das ausdrückliche Selbstzeugniß des Apokalyptikers ein Selbstproduct des Propheten, in welchem der christliche Geist (= heiligem Geiste) sich am reinsten darstellt, und ihn begeistert, eine Anschauung, wonach der Prophet die Zukunft nur ahnen, und was sie bringt, vielleicht mit richtigem Tacte treffen, nicht aber von eigentlichen Enthüllungen der Zukunft durch göttliche Wunderwirkung reden kann. Aber selbst dann wäre es von dem Apokalyptiker nicht anmaßend, die Wahrheit von sich und Seinesgleichen zu sagen, da es sich nicht um eitles Prunken, sondern um einen christlichen Lehrsatz handelt. Wie kann man aber dem Apokalyptiker ins Angesicht läugnen, er habe, was er sagt, in einem ihm von Gott offenbarten Wundergesichte gesehen, und dann von dieser unerwiesenen Behauptung aus weiter gehen und sagen, weil, was der Apokalyptiker sagt, seine eignen und nicht offenbarte Gedanken sind, so kann er nicht der Apostel Johannes sein, der hätte 21, 14 ff. nicht geschrieben. — Wenn man das festhält, daß Johannes hier wiedergiebt, was er im Gesichte geschaut hat, so begreife ich auch nicht, wie Männer wie Düsterdieck zu Ewald's Resultate, der Apostel Johannes sei nicht der Verfasser, kommen können, um der völligen Objectivität willen, in welcher die Zwölfzahl der Apostel für den Apokalyptiker sich darstellt.

3) Der Apostel Johannes wird nirgends als Verfasser genannt oder angedeutet. Der verklärte Christus, wie er in der

Weissagung dieses Buches laut wird, ist allerdings ein ganz anderer, als der einst irdische: allein wie könnte er sich irgend einem der Zwölfe und dazu diesem seinen Lieblingsjünger so ausführlich und in so vielerlei Reden offenbaren, ohne sich ihm irgendwie als der zu offenbaren, welcher einst ihm auch so nahe stand? — Dagegen ist, daß die Apokalypse eine Menge von Hinweisen, daß der himmlische Christus einst auf Erden gewandelt habe, als das Lamm, welches der Welt Sünde trägt 2c. enthält, wie es denn auch keinem Christen je eingefallen ist, daran zu zweifeln, es fehlte mithin jeder Grund, dies noch schärfer zu markiren oder geradezu auszusprechen, Johannes wußte und wir wissen genug darüber. Im Uebrigen muß Ewald wissen, daß die Apokalypse viele Andeutungen enthält, welche ein Unbefangener auf den Apostel Johannes deuten wird. Dem widerspricht nicht, daß Johannes sich Diener und Prophet nennt, nur als Propheten aber bezeichnet er sich nirgends.

4) Der Apokalyptiker schreibt nicht nur im Gegensatze zum Evangelisten ein stark hebraisirendes Griechisch, sondern hat auch im rein Griechischen andere Gewöhnungen als der Apostel. — Aber Johannes war ja um das Jahr 68 noch ein Anfänger im Griechischen, da er immer in Palästina gelebt hatte, war er nun gleich circa 60 Jahre alt, so wird er doch in Ephesus zumal als Bischof der Gemeinde sich des Griechischen sehr befleißigt und somit nach etwa zwölf Jahren einen ganz anderen griechischen Stil geschrieben haben. — Demnach ist nicht abzusehen, wie man mit solcher Sicherheit aus inneren Gründen die apostolische Abfassung der Apokalypse läugnen kann, freilich liegt dies dem näher, der alle Johanneischen Schriften für rein menschliche Producte ansieht. Dann aber dürfte es doch immer noch sehr kühn sein den obscuren Presbyter Johannes als Verfasser zu denken cfr. Guericke, Einleit. in das N. T. S. 148. — 5. Apok. 13 werden die zwei Gestalten des Antichrist in Bildern versinnlicht. Daraus entstand leicht der Irrthum, er werde in zwei bestimmten Persönlichkeiten erscheinen, welchem der Apostel Johannes 2. Joh. 7 dadurch begegnet, daß er sagt, wer den wirklichen oder geschichtlichen Christus läugne, sei der Irrlehrer und Antichrist zugleich. Nirgends ist aber eine Andeutung vorhanden, daß der 2. Joh. 7 und Apok. 13 Redende derselbe sei. — Alles dies zugegeben, würde folgen, daß die Stelle weder für, noch gegen die Identificirung des Apokalyptikers und des Apostel Johannes spreche. Aber es ist nicht zu übersehen, daß Apok. 13 sehr verschieden erklärt wird, und daß 2. Joh. 7 die Irrlehrer als Gattung der Irrlehrer und der Antichrist genannt

werden, womit der Apostel nicht sagen will, der Antichrist habe nur in ihnen Realität. Vielmehr bleibt bestehen, was er 1. Joh. 2, 18 sagt, daß die Irrlehrer als Antichristi Vorläufer des Antichristen seien. — 6) Die Apokalypse wurde erst später, während des Aufenthaltes des Apostels Johannes in Ephesus bekannt, der sie nicht gerade verwarf, daher kam es, daß die Kirchenväter leicht den Presbyter Johannes mit dem Apostel verwechselten und die Apokalypse für ein Werk des Letzteren hielten. — Hier giebt Ewald seine mit nichts bewiesene subjective Meinung. — 7) Die ältesten Zeugen hielten die Apokalypse nicht für ein Werk des Apostels Johannes. — Wenn man aber zugiebt, Hermas habe sein Buch gar nicht schreiben können, wenn er die Apokalypse nicht gekannt habe, wie kann man dann sagen: Wie ganz anders würde er sie noch benutzt haben, hätte er sie für ein Werk des Apostels Johannes gehalten! Wenn Ewald ferner geltend macht, Papias und Polykarp führen die wirklichen Schriften des Apostels stets unter seinem Namen an, zeigen also, weil sie dies bei der Apokalypse unterlassen, daß sie ihnen nicht für ein Werk des Apostels gegolten habe, so beruht diese Argumentation auf einem Irrthume; denn Eusebius sagt in der von Ewald angezogenen Stelle nur: *Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς* (Papias) *μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς* (h. e. III, 39). Von Polykarp aber haben wir nur ein namenloses Citat aus Johanneischen Schriften 1. Joh. 4, 3 (cfr. Guericke, Einleit. S. 180 f.), es könnte daher nur die Meinung sein, Eusebius habe ausdrückliche Berufungen auf den Apostel Johannes bei Polykarp gefunden, aber Ewald hat es nicht unternommen, auch nur einen Beleg hierfür anzuführen. Sucht hier Ewald vergeblich Zeugen gegen die Apostolicität der Apokalypse auf, so soll dagegen das Zeugniß des Justinus Martyr dafür nichts gelten. Er brauche auch sonst Schriften, über deren Ursprung er nicht viel nachgedacht habe, sei ein guter Philosoph, aber schlechter Alterthumsforscher, wolle auch dafür nicht gelten, habe lange nach dem Apostel gelebt und bei seinem Aufenthalte in Ephesus schon falsche Nachrichten über die Apokalypse erhalten. — Es ist indessen doch sehr unwahrscheinlich, daß Justinus in Ephesus falsch berichtet ward, denn ehrte man den Presbyter Joh. dort so sehr, daß man, wie Ewald zugiebt, dort sein Grabmal zeigte, so wird man auch gewußt haben, was er geschrieben hat. War außerdem das möglich, daß man in einer Stadt, wo der betreffende Apostel noch lange nachher gelebt hat, und wohin er seine Schrift sandte, man über den apostolischen Ursprung der-

selben zweifelhaft sein konnte, so wird jeder geschichtliche Erweis der Apostolicität einer N. T. Schrift zu einer Unmöglichkeit. — Irenäus beruft sich bei Auslegung von Apok. 13, 18 auf die, welche den Apostel Johannes noch von Angesicht zu Angesicht gesehen haben, aber diese Männer sagten ihm vielleicht nur, daß die Apokalypse unter Domitian erst recht verbreitet worden sei; daß sie ihm ausdrücklich versichert hätten, die Schrift sei von dem Apostel Johannes, deutet er nirgends an. — Aber Irenäus steht wahrlich nicht in dem Rufe eines Mannes, der leichtfertig eine Schrift einem Apostel zuschrieb, was Ewald S. 375 doch behauptet, und sollte er als Schüler des Polykarp wirklich nicht gewußt haben, was von dem Apostel Johannes geschrieben war und was nicht? — Wir brechen hier ab, denn es kann dem Leser nicht interessant sein, die übrigen historischen Gründe, welche Ewald anführt, hier zu lesen, da sie weiter nichts beweisen, als daß die Apokalypse zu den Antilegomenen zu rechnen ist, was ohnehin feststeht; wir glauben aber gezeigt zu haben, daß Ewald's Gründe nicht geeignet sind, die höchst wahrscheinliche Abfassung durch den Apostel Johannes zu bestreiten. — Wir gehen nun dazu über, eine Uebersicht über Ewald's sonstige Anschauungen unseres Buches zu geben. Daß der Verfasser der Apokalypse der urchristlichen Welt angehört, beweist, daß er sich mit Geradheit selbst nennt und seine Weissagung in ein offenes Sendschreiben an die ihm zunächststehenden Christen einkleidet. Die künstliche Einkleidung von Weissagungsbüchern, welche damals Israel seit Jahrhunderten überschwemmten, behielt er bei, weil er daran Geschmack fand und in solcher Darstellung große Kunst besaß, dann auch, weil es gewagt sein mochte, in den Jahren 60—70 offener gegen das römische Reich zu weissagen. Daraus, daß Rom nicht genannt, sondern wie 1. Petr. 5, 13 als Babel bezeichnet wird, läßt sich die Zeit der Abfassung nicht bestimmen, wohl aber aus Apok. 17, 10, wo der Verfasser von dem 6. römischen Großherrscher als damals regierendem redet, also damit sagt, daß er sein Werk unter Galba's kurzer Herrschaft im Jahre 68 geschrieben habe. Auf diese Zeit weist die Stellung Rom's zum Christenthume in der Apokalypse hin, welche mit Nero eine andere geworden war, sowie auch das aufs Aeußerste gespannte Verhältniß zu den Judäern, deren Wühlereien es gelungen war, unter dem eitlen Nero allen Verdacht der römischen Herrschaft ebenso wie alle die Gräuel der römischen Qual- und Spottsucht auf die schwachen Christen zu wenden und zugleich den eigenen judäischen Hochmuth so zu steigern, daß er bald genug auch in

offenen Krieg gegen Rom überschäumte. Auf das Jahr 68 weist auch der Zustand der Judäer in Palästina hin, welchen uns die Apokalypse andeutet. Das ganze Buch schallt wie vom Kriege wieder, ja sogar die fliegende Eile der Rede und der Sturm der drängenden Worte ist wie mitten aus dem heißen Kampfe. Nach 11, 1—13 war der Römisch-Judäische Krieg damals im vollen Gange. Ferner nach 12 war die Muttergemeinde eben über den Jordan nach Pella geflohen, was frühestens im Sommer 66, spätestens Anfang 67 geschehen ist. Ferner c. 2 f. zeigt, wie hoch damals die offene Feindschaft der Judäer gegen die Christen auch außerhalb Palästina's gestiegen war, und was sie sich nach dieser Seite hin noch erlauben konnten, weist also auch auf jene Zeit hin. Da Nero eine Zeit lang allen morgenländischen Religionen und namentlich der Judäischen durch die Einflüsterungen der Poppäa gewogen war, hatten ihm Judäer geweissagt, er werde im Abendlande abgesetzt werden und im Morgenlande erst zu großer Herrschaft gelangen, und als er darauf so seltsam nur im Beisein weniger Menschen getödtet war, verbreitete sich das Gerücht, er sei vom Tode wieder erstanden und noch irgendwo verborgen Suet. Nero c. 40, 49, 50. Wie vielen römischen Geschlechtern, so hatte sich Nero namentlich die Parther verpflichtet, daher war hier der Glaube an seine Wiederkunft am lebendigsten und wurde mannigfaltig genährt, ja es entstanden durch Lügennerone oft heftige Bewegungen. War er den Christen schon früher, während er noch herrschte, leicht wie der Antichrist des B. Daniel vorgekommen, so konnte er ihnen als der wieder seine Herrschaft und sein Wüthen gegen sie Beginnende völlig jener Antichrist zu sein scheinen. Nichts kam nun den Judäern und Halbjudäern und Gauklern nach Art des Samariers Simon, von denen Rom übervoll war, und welche Nero zu seinen Grausamkeiten gegen die Christen veranlaßten, so wie auch der heidnischen Welt so wunderbar vor, als der Glaube der Christen an ihren aus den Todten auferstandenen, und, wie sie hofften, bald auch sichtbar zum Siege über seine Feinde wiederkehrenden Herrn: wie nun, wenn sie diesem ihren wiederkehrenden Nero entgegensetzen konnten? Aber den echten Christen konnte dieses Zerrbild, welches man den Leuten vorgaukelte, nur als das des vollkommenen Antichrists vorkommen, und es läßt sich nicht läugnen, daß unser Johannes in seiner Zeichnung des Antichrists die Bilder auch von diesem Glauben entlehnt. Wer dies läugnet, verdunkelt alle wahre Weissagung und vernichtet sie. Diese muß alle Irrthümer und Befürchtungen, welche der freudigen Hoffnung auf

die Vollendung des Reiches Gottes entgegenstehen, aufheben. In diesem wiederkehrenden Nero gipfelte nun die Furcht der Christen in ihrer bedrängten Lage. Schon früh hegten sie die Hoffnung auf die baldige Vollendung der irdischen Dinge durch den in Macht und Herrlichkeit ankommenden Herrn zu seiner Gemeinde. Nach 30 Jahren unter den härtesten Qualen nicht nur der Muttergemeinde mehr, sondern der ganzen Christenheit von Seiten der „auf der Erde Wohnenden" war die Hoffnung nicht erfüllt, daher fielen viele ab, wie die überscharfen Drohungen und Versicherungen der Apokalypse und des Hebräerbriefes zeigen." Durch die Sage von der Wiederkunft des Nero wurden die Christen dann noch mehr geängstet, ja Irrlehrer 2. Joh. lehrten, man solle gegen Rom nachgeben und dem Heidenthume die Bahn öffnen. Der irdische Christus hatte aber die für eine solche Zeit nöthige Weisheit noch gar nicht hervorbringen können, weil das Christenthum noch nicht nach Rom gekommen war (!!?). Wie nun alles Beste aus dem A. B. in neuer, lebendiger Kraft im N. T. wiederkehrt, so regte sich auf dem Boden der durchforschten Propheten der christliche Geist zu neuem, ähnlichen, schöpferischen Wirken. Was der irdische Christus nicht weissagen konnte, suchten nun Propheten dem Verklärten (d. h. in ihren Köpfen Verklärten) zu entreißen, sie vernahmen Christusstimmen vom Himmel (d. h. sie producirten solche in sich, und es war ihnen und sie sprachen davon, als kämen sie vom Himmel), und nach der Weise der älteren Propheten steigerte sich in ihnen der christliche Geist bis zur Glut höchster Begeisterung im Schauen und Hören göttlicher Dinge und Worte und bis zu der Kunst, was sie so in der Entzückung geschauet und gehört, auch in verständliche Sprache wohleingekleidet zu veröffentlichen. Dazu war aber keine Zeit mehr angethan als die bewegte Zeit des Jahres 68, wo das Christenthum zu erliegen schien. Der Hauptgedanke aller alttestamentlichen Prophetie ist nun, daß das Reich Gottes über die Welt siegen wird, und diesen nimmt unsere Prophetie auf. „So giebt sie denn nicht etwa ein einzelnes Stück Zukunft hier zu schauen, wie es sich dem Geiste des Propheten zuerst aufgedrängt hatte, sondern ein großes weites Gemälde der ganzen Zukunft, wie sie auf dem Grunde aller alttestamentlichen Weissagungen, ebenso wie die einstigen Weissagungen Christus' und seiner eigensten Blicke in die verborgensten Zeiten sich vor seinen Augen gestaltete, wie er sie in diesem großen Zusammenhange selbst erst allein in seinem Geiste erblickt hatte und nun auch schriftstellerisch darstellte." — Es folgt nun daraus, daß der erste Lügennero nach Tacitus

auf dem Eilande Cythnus im ägäischen Meere erst unter Otho auftrat, nicht, daß unser Johannes nicht schon früher geschrieben haben könne. Wir sehen daraus, daß die Gerüchte über Nero schon unter Galba im Gange waren, unter welchem, verbannt nach Patmos, Johannes der Presbyter die Apokalypse an die wohlbekannten kleinasiatischen Gemeinden schrieb. Weil er bei ihnen in hohem Ansehen stand, konnte er sich einfach Johannes nennen und im strafenden Tone zu ihnen reden. Die Ursache aber, warum er seine Prophetie in die Form eines Sendschreibens kleidete, ist keine audere, „als daß ihn der ächteste christliche Geist trieb, keineswegs bloß jene Ahnungen über Rom und das römische Reich oder die damit zusammenhangenden über die Gestaltung aller Zukunft der Welt zu veröffentlichen, als ob diese für sich allein schon so wichtig wären. Vor allem wollte er wie ein ächter Prophet dahin wirken, die Christen selbst in dieser verwirrtesten und gefährlichsten Zeit an das göttliche Gericht zu erinnern, sie für die Entwickelung der Zukunft vorbereiten und ihnen die große Wahrheit vor die Augen stellen, daß alles messianische Heil, so gewiß es sei, nur den vollkommen treuen und bewährten Christen zu Theil werden könne, die Züchtigung Gottes aber am nächsten bei seinem eignen Hause d. i. bei den Christen beginne." Ferner wollte er den Christen zurufen, „jetzt sei die Zeit der Entscheidung so nahe als möglich, jetzt beginne das von den Menschen so leicht übersehene Gericht Gottes, und die Ankunft Christus' selbst in seiner Herrlichkeit, die so viel ersehnte und schon von so vielen bezweifelte, sei nicht mehr ferne: er wollte auch die sonderbaren Vergehen und Gebrechen, an denen so viele Gemeinden litten, mit aller Schärfe des prophetischen Wortes treffen und sie streng zur Buße mahnen rc." — Was endlich die Form der Apokalypse anlangt, so schließt sich der Prophet an die A. T. Prophetie an, namentlich an Hesekiel, Daniel und Sacharja, er giebt, was er über die Zukunft denkt und aus der Gegenwart und Vergangenheit schließt in Gesichten und Schaustücken, weil es ihm selbst in dieser Form objectiv vor die Seele tritt. Dadurch geschieht es dann, daß er auch Zukünftiges wohl so aussprechen kann, als ob es schon längst geschehen wäre. Solcher Gesichte oder Schaustücke hat unser Prophet 77, welche auf 7 × 7 Gesichte vertheilt sind, die dann wieder in 7 Gruppen von je 7 Gesichten zerfallen. — Bei obiger Darlegung wird es dem Leser sofort klar geworden sein, wie Ewald von einem Principe der Auslegnng geleitet wird, welches nur der offenbare Unglaube eingeben kann. Er sieht die Apokalypse als ein rein zeitgeschichtliches Product an,

worin es eigentliche Prädiction, ein rein durch Gott objectiv vermitteltes Schauen der Zukunft nicht giebt, sondern nur ein Schließen aus Gegenwart und Vergangenheit. Daher bezieht er die ganze Nachtseite der Gesichte auf Strafgerichte, welche die Zerstörung Jerusalems, den Untergang Roms und des römischen Reiches vorbereiten, und auf diese Gerichte selbst. Sie müssen erst eintreten, das Evangelium muß erst über die ganze Erde verkündigt werden, ja erst ein tausendjähriges Reich muß kommen, bevor das letzte Gericht und mit ihm die Verklärung, d. h. die Entfernung alles Bösen, eintreten kann, oder bevor der himmlische Christus aus den Drangsalen seiner Gemeinde geboren werden kann, was dasselbe ist. Aber alle diese Thatsachen nimmt der Prophet nicht etwa aus objectiver Offenbarung, sondern rein auch sich und der Tradition. Sie sind denn freilich auch alles specifisch Christlichen so völlig baar, daß sie wohl als ein Product menschlicher Weisheit erscheinen können. Daß bei einem solchen Principe der Auslegung aber der Text vielfach vergewaltigt wird, daß Ewald dem Propheten, ohne es zu wissen und zu wollen durch seine Ansicht über Prophetie Selbsttäuschung vorwirft, daß die Bilder ohne Recht von dieser falschen Voraussetzung aus beschränkt und dem Propheten eine Unzahl schwülstiger Hyperbeln aufgebürdet werden, liegt auf der Hand, und wir haben hier nicht den Raum dies einzeln zu verfolgen und nachzuweisen. Ewald führt uns wie so manche andere Apologeten des Unglaubens das grenzenlose Elend heidnischer Theologie im Lichtgewande des Christenthums vor. Er vermag die Echtheit des Evangeliums und der Briefe Johannes nicht zu bestreiten, nimmt ferner an, daß der Apostel Johannes die Apokalypse gebilligt habe, um die mögliche Verwechselung mit dem Presbyter Johannes zu erklären, giebt auch zu, daß der Inhalt der Johanneischen Schriften bis auf Weniges in der Apokalypse Wahrheit sei, da bliebe ihm ja nun nichts Anderes übrig, als zu glauben, was einfach ihr Wortlaut sagt. Das streitet aber wieder mit philosophischen Voraussetzungen, welche ebenfalls göttliche Wahrheit sind, denn Ewald ist nicht nur Professor, sondern auch Prophet. Da bleibt ihm also nichts übrig als durch Annahme einer höchst widerlichen aufs Höchste gesteigerten Begeisterung zu einer Auslegung zu greifen, wobei Einem um das Verständniß menschlicher Sprache und Art, sich auszudrücken, bange wird. Es wundert uns dabei gar nicht, wenn Ewald sich darüber beschwert, daß Düsterdieck ihn einen Rationalisten genannt habe, sehen aber zu unserer Freude hieraus von Neuem, daß dieser Name in der Welt stin-

fend geworden ist. — Solche Werke, wie das hier besprochene, sind für die Kirche ein Reingewinn, weil sich in ihnen zeigt, daß die historische Kritik unfähig ist, nachhaltig ein biblisches Buch zu verdächtigen und wie schwer es ist, sich dem Eindrucke der Wahrheit der heiligen Schrift zu entziehen. Wer dennoch nicht glauben will, was sie lehrt, und was die christliche Kirche zu allen Zeiten darin gelesen hat, muß zu einer Menge exegetischer Experimente greifen, welche durch ihre Absurdheit den Sieg der Kirche laut verkündigen.

Bleek's Vorlesungen über die Apokalypse, herausgegeben vom Früh- und Hülfsprediger Lic. Th. Hoßbach. Berlin, G. Reimer. gr. 8. VII u. 366 S.

Wir erwähnen hier nur noch, daß außer dem zuletzt besprochenen Werke Ewalds die exegetische Literatur durch Bleeks Vorlesungen über die Apokalypse, herausgegeben von Lic. Th. Hoßbach, 366 S., bereichert worden. Nach der Vorrede des Herausgebers waren diese Vorlesungen auf 36 Stunden berechnet, es kann also nicht die Gründlichkeit und Fülle der Gelehrsamkeit erwartet werden, welche den Hebräerbrief Bleek's zu einem bahnbrechenden Werke gemacht hat. Ein beträchtlicher Theil der Forschungen des vorliegenden Werkes ist ferner schon in de Wette's Bearbeitung der Apokalypse niedergelegt, dem der Verfasser bereitwillig sein Heft zur Benutzung überließ. Da nun auch Bleek selbst seine Ansichten in verschiedenen Aufsätzen in mehreren Zeitschriften entwickelt hat, und nach dem Tode desselben das umfassendere Werk von Düsterdieck erschienen war, hat sich der Herausgeber nach eingeholtem Gutachten zur Veröffentlichung dieses Werkes nur darum entschließen können, weil darin die Ansichten Bleek's klar und übersichtlich zusammengestellt sind, und Manches näher und schärfer begründet ist, als dies in einzelnen Aufsätzen des Verewigten, sowie in den verwandten Werken de Wette's und Düsterdieck's geschehen ist. Wir glauben uns bei so bewandten Umständen einer Besprechung dieser Vorlesungen enthalten zu dürfen.

Theologische Zeitschrift.

Redigirt

von

Dr. A. W. Dieckhoff,
Professor der Theologie zu Rostock.

Dr. Th. Kliefoth,
Oberkirchenrath in Schwerin.

Vierter Band.

Vierter Jahrgang. Zweites Semester.

Schwerin,
Verlag der Stiller'schen Hofbuchhandlung
1863.

Inhalt
des zweiten Semesters.

I. Abhandlungen.

II. Jahresberichte und Kritiken.

Seite

I.

Abhandlungen.

Zur Lehre vom Kirchenregimente.

Von

Dr. Wilh. Dieckhoff.

„Die Aufgabe der Kirchengewalt ist nicht blos, wie dies zuletzt im Geiste des Collegialsystems angesehen zu werden pflegte, von der Voraussetzung einer zufällig vorhandenen Gleichheit der religiösen Ueberzeugung aus die ihr entsprechende Religionsübung, sondern vor Allem die Bewahrung dieser Ueberzeugung, richtiger der religiösen Wahrheit selbst, und zwar als einer solchen, die durch Gott dem Menschen mitgetheilt ist, und durch seinen Beistand in der Gemeinschaft erhalten werden soll."
Stahl (Kirchenverfassung, S. 149).

Der Gang der Dinge in der Gegenwart nöthigt dazu, nach Klarheit über die Fragen der kirchlichen Verfassung überhaupt und insbesondere über Wesen und Bedeutung des Kirchenregiments zu suchen. Die Mittheilung der nachfolgenden Untersuchungen über das Kirchenregiment wird daher gerechtfertigt erscheinen, wenn auch ihr etwaiger Werth nicht sowohl in neuen Resultaten von wesentlicher Bedeutung, zu denen sie geführt hätten, als vielmehr nur in einer neuen Durcharbeitung des in der Gegenwart so vielfach behandelten Gegenstandes liegt. Wenn sie dazu dienen sollten, die Verständigung über

gewisse Hauptpunkte der Lehre vom Kirchenregimente unter den lutherischen Theologen zu fördern, so würde der Zweck ihrer Veröffentlichung erreicht sein.

I.

Definition des Kirchenregiments.

Gleich an der Schwelle der Untersuchungen über das Kirchenregiment tritt uns die Schwierigkeit entgegen, daß es an einem unbestrittenen Begriffe von demselben fehlt. Ja, es erhebt sich die Frage, ob es ein besonderes Kirchenregiment im Unterschiede von dem Rechte des geistlichen Amtes, von dem Rechte der weltlichen Obrigkeit überhaupt und der christlichen insbesondere, und von dem Rechte der Gemeinde überall nur giebt. Die alte lutherische Dogmatik, wie sie uns bei Gerhard entgegentritt, kennt nur Rechte der drei christlichen Stände, deren Ausübung kirchen- und staatsrechtlich geordnet ist. Von einem besondern für sich bestehenden Kirchenregimente weiß sie auch dem Begriffe nach nichts. Diese Auffassung, die in der Gegenwart den weitreichendsten Einfluß in den Kreisen der lutherischen Theologen ausübt, obwohl sie auch nicht einmal zu ihrer Zeit der Wirklichkeit des Kirchenrechts in den lutherischen Territorien Deutschlands rein entsprach, erweist sich schon dadurch als eine ungenügende, daß sie der christlichen Obrigkeit jura in sacra zuschreibt, welche in der Kirche, auch wenn ihr die christliche Obrigkeit fehlte, ausgeübt werden müßten, die aber nach der alten lutherischen Dogmatik selbst nicht zu der geistlichen Gewalt des von Gott gestifteten ministerium ecclesiasticum gehören, da sie ja in diesem Fall den Trägern des ministerium nicht entzogen und nicht durch Andere ausgeübt werden könnten, deren Ausübung also beim Wegfall der christlichen Obrigkeit ein kirchliches Organ erfordern würde, das in dem ministerium ecclesiasticum als solchem noch nicht gegeben ist. Denn daß diese jura in sacra, die nach dem po-

sitiven Kirchenrechte unserer Kirche im Besitze der zur lutherischen Kirche gehörenden Landesherrschaft sind, auch nicht collegialistisch als solche betrachtet werden dürfen, die der „Gemeinde", der um das Bekenntniß gesammelten Menge der Christen im Unterschiede von dem ministerium ecclesiasticum, zukämen, werden wir später zu erkennen haben.

Wie es von uns zunächst nur als eine im Nachfolgenden zu erweisende These in den Anfang unserer Untersuchung hingestellt werden kann, daß es in der Kirche eine besondere durch ein eigenthümliches Organ auszuübende Gewalt des Kirchenregiments giebt, die weder dem ministerium ecclesiasticum als solchem noch der Gemeinde als solcher gehört, so werden wir zunächst auch nur thetisch im Begriffe feststellen können, worin die eigenthümliche Gewalt des Kirchenregiments besteht. Eine solche begriffliche Feststellung dessen, was das Kirchenregiment ist, ist aber deshalb nothwendig, weil die mannichfachen concreten Gestaltungen des Kirchenregiments, die uns geschichtlich in der Kirche entgegentreten, dem Begriffe desselben nicht rein entsprechen. Abgesehen davon, daß das Wesen des Kirchenregiments in den geschichtlichen Gestaltungen desselben mehr oder weniger voll zum Ausdruck kommen, sich der Wahrheit gemäß oder auch derselben widersprechend ausprägen kann, kann sich das Kirchenregiment geschichtlich auch mit der Ausübung anderer Rechte und Gewalten durchdringen, und es können ihm Functionen und Rechtsbefugnisse zufallen, die nicht nothwendig mit ihm verbunden sind, weil sie nicht in dem Wesen des Kirchenregiments selbst begründet liegen. Es ist bekannt, daß es sich thatsächlich so verhält. Nun wird es sich vielleicht zeigen, daß die reine Darstellung des Kirchenregiments für sich in der positiven Verfassung der Kirche weder unter allen Umständen nothwendig noch erstrebenswerth, ja vielleicht nicht einmal thunlich ist. Aber für die Untersuchung über das Kirchenregiment ist es unerläßlich, im Begriff das Wesen des Kirchenregiments rein für sich zu erfassen, um nicht das Wesentliche und das mehr nur Zu-

fällige in den Rechtsbefugnissen und Functionen des Kirchenregiments zu vermischen, um überhaupt die Grundlage für die Beurtheilung der concreten kirchenrechtlichen Gestaltungen des Kirchenregiments zu gewinnen.

Seinem Begriffe nach ist das Kirchenregiment diejenige Gewalt in der Kirche, der es obliegt, für die Aufrechterhaltung der Kirchenordnung Sorge zu tragen und dieselbe zu handhaben. Kirchenordnung und Kirchenregiment stehen in dem Verhältniß unauflöslicher Correlation zu einander.

Den Begriff Kirchenordnung nehmen wir in dem weitern Sinne, wonach zu derselben alles das gehört, was im Leben der Kirche in Betreff ihrer Lehre, ihres Cultus, ihrer Disciplin, ihrer Verfassung u. s. w. zu anerkannter Geltung gelangt ist und so als die anerkannte Wahrheit der Kirche und mit der Autorität derselben, als das Recht der Kirche, die Gesammtheit wie die Einzelnen bindet.

Es liegt auf der Hand, von welchem Werthe und von welcher entscheidenden Bedeutung die Kirchenordnung für das Leben der Kirche ist. Die Kirche wird dadurch über das vereinzelte, elementare Ringen nach der rechten Ausübung ihrer Aufgaben und nach der rechten Gestaltung ihres Lebens erhoben. Sie wird dadurch gegen den immer wieder erneuerten, immer wieder von Neuem durchzukämpfenden Streit über alle einzelnen Fragen freier gestellt. So wird dadurch die Kirche erst ihrer selbst mächtig. Sie gewinnt dadurch freien Raum und zugleich sichere Normen und Wege für ihre Arbeit, für ihr wahres und rechtes Leben. Es wird dadurch die Einheit der Kirche als des einigen Leibes Christi erst zu einer gesicherten Wirklichkeit in ihrem geschichtlichen Leben. Durch die Kirchenordnung wird der Wahrheit in der Kirche eine für die Kirche befestigte Macht gegeben. In der Kirchenordnung objectivirt sich die Kirche nach ihrer Wahrheit für die Kirche. Mit der Kirchenordnung, die der geschichtlich errungene Besitz der Kirche ist, der Gewinn ihrer

geschichtlichen Arbeit, würde die geschichtliche Kirche in ihre Atome zerfallen.

Das Wichtigste der Kirchenordnung, von dem alles Andere in derselben getragen und normirt wird, ist das Symbol, das ein integrirender Theil der Kirchenordnung insofern ist, als darin seinen Ausdruck gefunden hat, was als die Wahrheit der Lehre in der Kirche im Streit mit den Irrthümern zur Anerkennung gelangt ist. In der Bedeutung des Symbols spiegelt sich die Bedeutung der Kirchenordnung für die Kirche überhaupt wieder. Durch das Symbol und seine kirchliche Geltung wird der Wahrheit der Lehre in der Kirche Macht gegeben. Die Kirche wird durch dasselbe von den zerrüttenden Kämpfen über die Wahrheit der Lehre befreit. Es wird durch dasselbe zum dauernden Besitz und Gewinn der Kirche gemacht, was durch schweren kirchlichen Kampf wider die Irrthümer einmal errungen ist. Durch das Symbol ist die Kirche zur Einheit ihrer Lehre zusammengeschlossen, die ein Zeugniß ihrer Wahrheit ist. Mit dem Symbol würde die Kirche den Gewinn ihrer Arbeit durch die Jahrhunderte und die Einheit ihres Lebens verlieren, die Beseitigung des Symbols wäre die Beseitigung der Geltung der Wahrheit in der Kirche, wäre die Auflösung, die Vernichtung der geschichtlichen Kirche, wie sie sich auf dem Grunde ihrer Wahrheit auferbaut hat.

Die Autorität, womit die Kirchenordnung und was Inhalt der Kirchenordnung ist, die christlichen Gewissen bindet, ist nicht die Autorität des von Gott in seiner Offenbarung, in seinem Wort Gegebenen und Befohlenen selbst. Die Kirchenordnung bindet also nicht jure divino, den Begriff des „jus divinum" in dem strengeren Sinne unserer Bekenntnißschriften genommen. Sie enthält ja Vieles, was auf menschlicher Anordnung in der Kirche beruht. Und auch, wo die Kirchenordnung ein von Gott Gegebenes oder Befohlenes zu ihrem Inhalte hat, wie das z. B. beim Symbol, bei den Verordnungen, die das geistliche Amt betreffen, der Fall ist, ist doch die kirchen-

ordnungsmäßige Fassung desselben und ihre Geltung von dem von Gott Gegebenen und der Autorität desselben jure divino zu unterscheiden. Dennoch wohnt der Kirchenordnung als solcher wirklich eine Autorität ein, eine eigenthümliche Autorität, welche die Gewissen der Christen, wenn auch nicht in der absoluten Weise des jus divinum, aber doch wirklich und zwar vor Gott bindet. Diese Autorität der Kirchenordnung beruht auf den Pflichten, die aus der Einheit der Kirche für die Gläubigen folgen. Die einzelnen Gläubigen, auch einzelne Kreise der Gläubigen, auch die Gläubigen irgend eines Zeitmoments in der Geschichte der Kirche, stehen als Glieder des durch Alle hindurch reichenden einigen Leibes Christi weder im Gebrauch des von Gott den Gläubigen Gegebenen, noch in dem von dem Herrn seiner Gemeinde befohlenen Thun isolirt da, sondern nach allen Seiten soll ihr Leben das Leben der Glieder in der Einheit des Leibes Christi sein. So sollen sie als sich geschenkt ansehen, was der Herr in Einzelnen und in bestimmten Momenten der Geschichte der Kirche, seiner Kirche überhaupt und für alle Zeiten geschenkt hat, da der Herr eben der Kirche, nicht jedem Einzelnen für sich außer dem einigen Leibe der Kirche den Reichthum seiner Gaben verheißen hat. Die Einzelnen würden sich von diesem Reichthume der Gaben des seine Kirche tragenden, schützenden, führenden Herrn ausschließen, wenn sie das Band der Einheit nicht festhalten, und sich dagegen in ein von der Einheit der Kirche independentes und isolirtes Verhältniß zu dem Herrn und seinen Gaben stellen wollten. Was die Kirche an gesicherter, erprobter Wahrheitserkenntniß, was sie an christlicher Lebensweisheit für die rechte Führung des Christenwandels durch alle Gefahren und Kämpfe gewonnen hat, und was so Inhalt ihrer lebendigen Unterweisung und Lehre geworden ist, dem darf sich der Einzelne nicht als einem bildend und leitend über ihm Stehenden entziehen wollen, das darf er nicht in independentistisch-falscher Selbständigkeit verachten und vernachlässigen; er würde sich damit gegen den in seiner Gemeinde

wohnenden und wirkenden Herrn selbst erheben und verkündigen. In die Ordnungen der christlichen Kirche, wie sie sich in derselben gestaltet haben, treten als von ihnen gebunden die Einzelnen ein, die als Glieder derselben in die Kirche aufgenommen werden. Die Einzelnen würden die Einheit des Gemeinschaftslebens der Kirche brechen, wenn sie nach ihrer Willkühr ihres Orts das ändern und unabhängig gestalten zu dürfen meinten, worin die Gemeinschaft des Leibes Christi ihren wirklichen Ausdruck gefunden hat. Daß in der Kirchenordnung Vieles an sich auch in anderer, vielleicht sogar in besserer Weise gefaßt und geordnet sein könnte, löst die Gebundenheit der Christen an die Autorität der Kirchenordnung, unter die sie sich als in die Kirche Aufgenommene gestellt finden, nicht. Nur in dem einzigen Falle, wo etwas in der Kirchenordnung dem Worte Gottes zuwider ist, wird durch die Gebundenheit an die Wahrheit Gottes jene Gebundenheit an die Kirchenordnung gelöst, in welchem Falle denn freilich, wenn seine kirchenordnungsmäßige Erledigung nicht zu erreichen sein sollte, zugleich ein tiefer Nothstand für die Kirche und für die Christen gegeben ist.

Je ausgebildeter nun die Kirchenordnung ist, je reicher somit der Besitz, den die Kirche mit derselben zu bewahren und lebendig fruchtbar zu machen hat, je mehr sich so zugleich der Besitz der Kirche unterscheidet von dem persönlichen Besitz der einzelnen Glieder in ihrer so mannichfach verschiedenen Stellung zu dem zur Aneignung ihnen durch die Kirche Dargebotenen, desto mehr bedarf es einer besonderen Befestigung der Kirchenordnung in der Kirche für die Kirche, und einer besonderen kirchlichen Thätigkeit wie eines Organs derselben für die Aufrechterhaltung der Kirchenordnung im Leben der Kirche. Zwar hat die Kirchenordnung in sich selbst eine überzeugende, belehrende und gewinnende Macht. Für den, dem es auf die Wahrheit in der Kirche und das rechte kirchliche Leben ankommt, bietet sie dar, läßt sie in geebnetem Wege finden, was er sucht. Aber die Wahrheit hat in der Kirche auch mit der Sünde, mit dem

Eigensinn, mit dem Irrthum, mit der Trägheit, mit der Feindschaft gegen dieselbe zu kämpfen. Allem dem gegenüber will sie als das kirchliche Recht aufrechterhalten, durchgeführt, in lebendiger Kraft und Uebung erhalten werden. Und da in der lebendigen Geschichte der Kirche auch immer Neues zu dem Alten gewonnen wird, auch immer Neues in die Kirchenordnung einzufügen ist, während Anderes veraltet und ungenügend wird, so will da die Kirchenordnung gegen Widersprechendes, gegen Willkührliches und Fremdes, gegen das Wilde geschützt sein.

Als die wesentlichen Befugnisse der kirchenregimentlichen Gewalt werden wir daher die folgenden bezeichnen dürfen. Zunächst gehört dazu die Entscheidung in Streitsachen, welche die Kirchenordnung betreffen, die kirchliche Jurisdiction; sodann das Aufsichts- und Visitationsrecht, das sich über Alles, was Inhalt der Kirchenordnung ist, erstreckt; die Aufrechterhaltung der rechten Lehre und der rechten Verwaltung der Sacramente, der Gottesdienstordnung, der kirchlichen Disciplin, überhaupt der Ordnung des kirchlichen Lebens nach allen Seiten hin, die Oberaufsicht über das Kirchengut und seine Verwaltung, die Aufsicht zur Sicherstellung der rechten Besetzung der kirchlichen Aemter, womit einerseits das Recht der kirchenregimentlichen Bestätigung der Einsetzung in die kirchlichen Aemter, und andererseits die Sorge für die rechte Vorbereitung zu den kirchlichen Aemtern gegeben ist. Dem Kirchenregiment kommt weiter diejenige Theilnahme an der die Kirchenordnung schaffenden kirchlichen Gesetzgebung zu, die aus dem Wesen des Kirchenregiments folgt. Zwar ist weder die Entstehung dessen, was Inhalt der Kirchenordnung, somit kirchliches Recht wird, allein an das Kirchenregiment gebunden, noch auch kann dem Kirchenregiment ein unbedingtes Gesetzgebungsrecht zukommen. Aber aus dem Wesen des Kirchenregiments folgt, daß nichts ohne dasselbe kirchliches Recht werden kann, und weiter, daß ihm die Befugniß zu solchen Verordnungen zustehen muß, welche die ihm obliegende Aufrechterhaltung und Handhabung der Kirchenordnung fordert. —

Im Ganzen werden die Sätze, die wir im Obigen über Wesen und Gewalt des Kirchenregiments aufgestellt haben*), bei denen keinen Anstoß finden, die eine besondere kirchenregimentliche Gewalt in der Kirche überhaupt anerkennen. Wir dürften deshalb ohne Weiteres zu unseren ferneren Erörterungen übergehen, wenn es uns nicht nöthig erschiene, einen Irrthum in der Definition des Kirchenregiments zurückzuweisen, der sich bei v. Scheurl: Zur Lehre vom Kirchenregiment, 1862, findet.

v. Scheurl, der ebenfalls das Kirchenregiment von der geistlichen Kirchengewalt des ministerium ecclesiasticum unterscheidet und auf die Sphäre der kirchlichen Rechtsordnung bezieht, spricht sich über die Rechtsbefugnisse desselben (a. a. O. S. 9 f.) so aus: „Vor Allem gehört dazu die rechtliche Macht der Berufung tüchtiger Personen zur amtsmäßigen Verwaltung der geistlichen Gewalt, wodurch diese so wenig, als durch die feierliche Bestätigung der Berufung mittelst der segnenden Handauflegung oder Ordination in ihrem innerlichen Geistesleben eine Veränderung erfahren, sondern nur äußerlich in eine neue, für sie, wie für die Kirche höchst bedeutungsvolle Stellung zu dieser versetzt werden. Es gehört dazu der Beruf und die Macht zu allen den äußerlichen Maaßnahmen, wodurch die Reinheit der Lehre im kirchlichen Gemeinwesen bewahrt werden soll, und wodurch denn freilich auch mittelbar, aber eben auch nur mittelbar auf das innerliche Leben der Kirche eingewirkt wird. Es gehört dazu ferner die Handhabung der Kirchenzucht im weitesten Sinne des Worts; aber wieder nur insofern sie durch die äußerlichen Handlungen und mittelst Einwirkung auf das äußerliche Verhalten und Verhältniß des Einzelnen geübt werden kann, und dadurch ein bestimmter sinnlich wahrnehmbarer Zustand des kirchlichen Gemeinwesens bewirkt werden soll; desgleichen die Regelung des äußerlichen Gottesdienstes und des ganzen kirchlichen Gemein-

---

*) Vergl. Kliefoth, acht Bücher, §§. 28. 29. Auch Mejer, Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts. 1856, S. 6.

lebens durch angemessene Satzungen, „„damit es ordentlich in der Kirche zugehe,““ die bestimmtere Gestaltung des Lehramtes und seines Rechtsverhältnisses zur Gemeinde, die Einrichtung sonstiger etwa als erforderlich erscheinender Kirchenämter, die Ueberwachung der Führung aller dieser Aemter, die Verwaltung des Kirchenguts und dergl., wie dieses Alles denn durch das äußerliche Kirchenregiment von denen geübt wird, welchen die die Befugnisse dazu durch die jeweilige Kirchenverfassung gegeben sind.“

Wir sehen von andern Unsicherheiten in diesen Sätzen ab. Aber als einen Irrthum von weitreichenden Folgen müssen wir es bezeichnen, wenn gesagt wird, daß dem Kirchenregiment vor Allem die rechtliche Macht der Berufung tüchtiger Personen zur amtsmäßigen Verwaltung der geistlichen Gewalt gehöre. Wiederholt (vgl. S. 58) bezeichnet v. Scheurl das jus vocationis als den innersten Kern der äußerlichen Kirchengewalt. Dadurch steht für v. Sch. die Lehre vom Kirchenregiment von Anfang an auf collegialistischem Boden. Das Kirchenregiment fällt nach v. Sch. mit jenem Satze der „Gemeinde“ zu. „Das Berufungsrecht“, heißt es S. 59, „wurde als ein von selbst aus der vom Herrn der Kirche — d. h. einer in seinem Namen versammelten Mehrheit von Gläubigen — ursprünglich und unmittelbar (principaliter et immediate) verliehenen Schlüsselgewalt fließendes Recht bezeichnet. Damit wurde es in der That — an und für sich und in seiner ursprünglichen Zuständigkeit an jede dem Herrn mit rechtem Glauben und Bekenntniß anhängende Gemeinde — für ein im Evangelium oder im göttlichen Rechte gegründetes Recht erklärt: also — nach meiner obigen Ausführung — folgenweise die äußere Kirchengewalt überhaupt, wenigstens ihrem innersten Kerne nach.“ Es ist dagegen zu sagen, daß das jus vocationis durchaus nicht zu den im Wesen desselben beruhenden Rechtsbefugnissen des Kirchenregiments gehört, und daß somit auch die Folgen, die v. Scheurl aus dem jus vocationis als Kern des Kirchenregiments meint ziehen

zu können, hinfällig sind. Die Behauptung, daß das jus vocationis zu den Rechtsbefugnissen des Kirchenregiments als solchen gehöre, ja den innersten Kern desselben bilde, ist eine durchaus grundlose. Sie beruht auf einer Verwechselung der Gewalt des Kirchenregiments mit den verschiedenen, allerdings immer eine Gewalt irgendwelcher Art in sich schließenden Rechten in der Kirche. Aber eben vor dieser Verwechselung muß man sich sorgfältig hüten, wenn es zu einer gesicherten Lehre vom Kirchenregimente soll kommen können. So wenig die Gewalt des Kirchenregiments das Recht (und somit auch die Gewalt) des unter ihm stehenden geistlichen Amts in sich schließt, so wenig schließt sie ihrem Begriffe nach das jus vocationis ein. Auch thatsächlich ist ja das jus vocationis keineswegs in allen Fällen bei dem Kirchenregimente, obwohl es aus nahe liegenden Gründen dem Kirchenregimente vielfach im Wege positiver Rechtsbildung in der Kirche geworden ist. Aus dem Wesen des Kirchenregiments folgt für dasselbe nur das Recht der kirchenregimentlichen Aufsicht und somit auch der Bestätigung der Vocation, das Recht der Ausübung der Vocation selbst eo ipso aber ebensowenig als das Recht auf die Ausübung des dem Kirchenregimente ebenfalls unterstellten Predigtamts.*)

Die collegialistische Fassung, wonach die „äußerliche Kirchengewalt" in die „Gemeinde" fällt, begründet es übrigens, daß v. Scheurl überhaupt nicht sehr vorsichtig in der Fassung der Rechte und Befugnisse ist, die er dem Kirchenregimente zuschreibt, wie es ja auch dem Liberalismus auf dem politischen Gebiete eigen ist, der auf die Vertretung des Volks gegründeten Regierung eine unbeschränkte Gewalt beizulegen. Nur ein

*) Chemnitz, ex., ed. Preuss. S. 485: „Haec exempla Apostolicae historiae clare ostendunt, electionem seu vocationem pertinere ad universam ecclesiam, certo quodam modo, ut suae in electione seu vocatione sint partes et presbyterii et populi."

Collegialist, für den die Ausübung des Kirchenregiments durch die durch dasselbe regierende Gemeinde gebunden ist, wird dem Kirchenregimente so unbedingt „die Regelung des äußerlichen Gottesdienstes und des ganzen kirchlichen Gemeinlebens durch angemessene Satzungen, damit es ordentlich in der Kirche zugehe, die bestimmtere Gestaltung des Lehramtes und seines Rechtsverhältnisses zur Gemeinde, die Einrichtung sonstiger etwa als erforderlich erscheinender Kirchenämter" zuschreiben. Nicht sowohl die Hervorbringung der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Rechts, von der es allerdings nicht ausgeschlossen sein kann und woran es einen ihm eigenthümlichen, aus seinem Wesen folgenden Antheil immer haben muß, als vielmehr die Sorge für die Bewahrung und für die lebendige Uebung der gewordenen Ordnung und des gewordenen Kirchenrechts bildet den eigentlichen Kern des Kirchenregiments.

II.

Die Lehre des 28. Artikels der Augustana von der potestas ecclesiastica in ihrem Verhältnisse zur Lehre vom Kirchenregimente.

Die nächste Frage, welche für uns entsteht, ist die, ob wir der Augustana, dem Grundbekenntnisse unserer Kirche gegenüber ein Recht haben, die kirchenregimentliche Gewalt als eine besondere von der potestas ecclesiastica, d. h. von der geistlichen Gewalt des ministerium ecclesiasticum zu unterscheiden, also die Frage, ob unsere über das Kirchenregiment aufgestellten Sätze nicht im Widerspruch mit dem Art. 28. der Augsb. Conf. stehen? Diese Frage ist keineswegs eine so einfach und leicht zu entscheidende, wie es Vielen, die auf dem Grunde der Lehre unserer alten Dogmatiker stehen, scheint.

In der Gegenwart fehlt es nicht an sehr bedeutenden Vertretern der Ansicht, daß die den Bischöfen in dem bezeichneten

Artikel der Augustana zugeschriebene potestas ecclesiastica auch die kirchenregimentliche Gewalt, wie sie als rein innerkirchliche der Kirche angehört, in sich schließe, daß es eine von jener potestas ecclesiastica unterschiedene kirchenregimentliche Gewalt in der Kirche gar nicht gebe. Diese Ansicht ist, wie wir gern zugestehen, eine solche, die einen großen Schein für sich hat, und zugleich Momente der Wahrheit vertritt, die oft nur zu sehr übersehen und zurückgedrängt werden, die aber gerade in der nächsten Zukunft von entscheidender Bedeutung werden könnten. Die Ansicht, die wir bezeichneten und die wir die modern-episkopalistische nennen dürfen, scheint gerade in der Gegenwart dem drohenden Zusammensturze der bisherigen Verfassung unserer Kirche oder ihrer demokratisch-revolutionären Verderbung gegenüber einen immer weiteren Anhang unter den ernstesten und besten lutherischen Geistlichen zu finden, sie empfiehlt sich Vielen als eine solche, die bei der Auflösung des landesherrlichen Kirchenregiments den einzigen sicheren Halt für die Bewahrung einer festen kirchlichen Ordnung im Gegensatze gegen die Willkühr der Menge darbiete, der durch die collegialistischen Theorien und Verfassungsexperimente nur immer mehr Macht zur Zerstörung der Kirche gegeben werde. Nicht bloß der Versuch zur Herstellung einer episkopalistischen „Freikirche" auf Grund des lutherischen Bekenntnisses ist, wenn die Revolution weitere Siege gewinnt, in nächster Zukunft zu erwarten. Es gewinnt auch die Frage immer mehr Bedeutung, ob nicht die nothwendig geforderte größere Selbständigkeit der Kirche dem modernen Staate gegenüber auch ohne gänzliche Lösung des Bandes zwischen Staat und Kirche ihre rechte Lösung in der Herstellung der bischöflichen Verfassung finden müsse, wenn nicht statt dessen das revolutionäre Princip vermittelst der Synodalverfassung auch über die Kirche mächtig werden solle. Je mehr also diese Ansicht, die übrigens mit der von uns aufgestellten Lehre insofern übereinstimmt, als sie die kirchenregimentliche Gewalt als eine nothwendige in der Kirche festhält, nur daß

sie dieselbe als eine nach Art. 28. der Augustana den Bischöfen jure divino zukommende betrachtet, von praktischer Bedeutung in den kirchlichen Kämpfen und Entwickelungen der Gegenwart zu werden scheint, desto mehr bedarf es einer gründlichen Auseinandersetzung mit derselben. Freilich, wenn sie sich unter Beziehung auf die Augustana als die genuine lutherische Lehre vom Kirchenregimente ausgeben zu können meint, so hat sie darin schon das gegen sich, daß dann die factische Gestaltung der lutherischen Kirchenverfassung als ein Widerspruch gegen dieselbe sich darstellte, und daß es doch eine schwer zu erklärende Thatsache wäre, daß sich dieser Widerspruch dem Bewußtsein der lutherischen Kirche im Reformationszeitalter so wenig aufgedrängt hat.

Als der hervorragendste Vertreter dieser Ansicht darf Stahl betrachtet werden, insofern wenigstens, als er dafür hält, daß nach dem urkundlichen Bekenntniß der lutherischen Kirche den Dienern des Worts einfach und durchgehends die Verwaltung des Kirchenregiments zukomme. Er sagt (Kirchenverfassung, 1862, Kap. 8. das Kirchenregiment): „Die evangelische Kirche lehrt nicht minder, als die katholische, daß der Kirche außer dem Auftrag der Evangeliumsverkündigung und Sacramentsspendung auch noch ein Auftrag und eine Gewalt der Regierung von Christus selbst gegeben sei. Sie bezeugt eine Gewalt, welche „„aus göttlichem Recht, d. h. gemäß dem Evangelium““ den Dienern des Wortes zukomme (A. C. art. 28). Das ist die Kirchenwalt oder, nach der bei den Protestanten noch üblicheren Benennung, das Kirchenregiment.“

Freilich, unvermittelt damit, stellt Stahl (im folgenden Kapitel) auch wieder den Satz auf, daß nach evangelischer Lehre die Kirchenregierung bei der Kirche sei, und nicht beim Klerus oder dem Amte des Wortes allein, ebendeshalb freilich auch nicht bei der Gemeinde, bei der Gesammtheit der Individuen, bei der unterschiedslosen Masse, sondern bei der Kirche als einem gegliederten Ganzen, als Institution. „Es geht

durch alle Zeugnisse der lutherischen Kirche, daß den verschiedenen christlichen Ständen (ordines) — christlicher Obrigkeit, Amt des Wortes und Gemeinde — jedwedem sein besonderer Antheil an dem Kirchenregiment zukommt." Es würde demnach das „urkundliche Bekenntniß der lutherischen Kirche" in diesem Punkte schlecht zu dem stimmen, was durch „alle Zeugnisse der lutherischen Kirche" hindurchgehen soll. Stahl hat in seine Lehre von der Kirchenverfassung den Widerspruch aufgenommen, der allerdings zwischen der Lehre der Augustana und der factischen Verfassungsentwickelung unserer Kirche bestehen würde, wenn Stahl's Auslegung des Art. 28 die richtige wäre, und es tritt uns darin eine sehr offenbare Schwäche seiner Lehre entgegen. Wir berücksichtigen hier allein seine Auffassung über den Sinn des Art. 28 der Augustana und seine Begründung derselben.

Stahl unterscheidet zwar das Kirchenregiment als eine besondere Gewalt von der Verwaltung der Gnadenmittel, aber er spricht sie zugleich als aus göttlichem Rechte d. h. gemäß dem Evangelium ihnen zustehende Gewalt den „Dienern des Worts", also den ministri verbi divini et sacramentorum, den Trägern des geistlichen Amts zu. Und das wird von ihm als die Lehre des Art. 28 der Augustana, also als die symbolmäßige Lehre unserer Kirche hingestellt. Es handelt sich also zunächst um die Auslegung jenes Artikels der Augustana.

Obwohl Stahl die bischöfliche Verfassung für die dem Wesen der Kirche entsprechende, normale Verfassung der Kirche hält (vgl. a. a. O. Kap. 13), obwohl er ferner (ebendas. Kap. 11) ausführt, daß die deutschen Reformatoren, namentlich Luther und Melanchthon, das Naturgemäße und Treffliche des bischöflichen Instituts entschieden anerkannt und dasselbe nicht aus Grundsätzen, sondern nur aus Drang der Umstände aufgegeben hätten, und obwohl er deshalb (am Schluß des zuletzt bezeichneten Kapitels) erklärt, die Befestigung und rechte Pflege des Amts der Superintendenten, worin die lutherische Kirche

das rechte Bischofsamt erstrebt habe, sei das Erste für den Ausbau der lutherischen Kirchenverfassung, so nimmt er doch da, wo er (Kap. 8) nach Art. 28 der Augustana von dem Kirchenregimente als einem solchen handelt, das jure divino den Dienern des Worts gehöre, gar nicht darauf Rücksicht, daß Art. 28 von den Bischöfen im geschichtlichen Sinn handelt. Man hätte meinen sollen, das hätte doch für den Freund der bischöflichen Verfassung nahe gelegen. Wir werden später sehen, welche Bedeutung jenem Umstande, daß nämlich Art. 28 die geschichtlichen Bischöfe im Auge hat, zukommt; Stahl hat dieselbe wohl nur deshalb unbeachtet gelassen, weil sein Blick (vgl. S. 213) zu einseitig auf die Wiederherstellung eines geläuterten Bischofsamtes in seiner altkirchlichen Gestalt gerichtet war.*) Zunächst freilich hat Stahl richtig erkannt, daß es sich trotz jener Thatsache in Art. 28 doch nur um die dem ministerium verbi et sacramentorum, um die den „Dienern des Wortes" gehörende Gewalt handelt; und es ist nicht überflüssig, das Recht dieser Auffassung bestimmter zu constatiren.

Darüber kann allerdings kein Zweifel stattfinden, daß Artikel 28 wirklich von den geschichtlichen Bischöfen handelt, die die Reformation als Träger des Kirchenregiments vorfand. Es handelt sich in diesem Artikel darum, der geschichtlichen Formation des Episkopats und seiner Rechtsbefugnisse gegenüber festzustellen, worin die potestas ecclesiastica bestehe, die ihnen jure divino, d. h. nach dem Evangelium zukomme. Nicht einmal darum handelt es sich, ihnen andere Rechtsbefugnisse zu nehmen, die ihnen nach geschichtlichem Rechte gehörten, wenn sie nur nichts gegen das Evangelium thun woll-

*) Das war überhaupt eine Schwäche Stahl's, daß sich ihm für die Ausführung der tief gegriffenen echt kirchlichen Gedanken concrete Bilder von andern, fremden Gebieten her unmittelbar unterschoben, statt daß er von dem Boden unserer Kirche aus die demselben entsprechende Ausführung gesucht und gefunden hätte. Daher das Unvermittelte, Springende, nicht selten Widerspruchsvolle in seinen Entwickelungen und Sätzen.

ten. Ebendeshalb wird zunächst die weltliche Gewalt, welche den Bischöfen als weltlichen Herren und Obrigkeiten nach geschichtlichem Rechte gehörte, von der geistlichen Gewalt unterschieden, die ihnen als Bischöfen nach dem Evangelio zukomme. Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, daß die Bischöfe als „episcopi sive pastores" bezeichnet werden. Dieser Zusatz „sive pastores" soll sie eben nach ihrer geistlichen Qualität bezeichnen. Es ist derselbe also im Wesentlichen gleichbedeutend damit, wenn es an andern Stellen heißt „episcopi ut episcopi". Der Sinn von dem „episcopi sive pastores" ist klar, wenn man folgende These aus einer der Zeit des Augsburger Reichstages angehörigen Schrift Luthers (Etliche Artikelstuck, so Mart. Luther erhalten will wider die ganze Satansschule. Anno 1530, Erl. Ausg. Bd. 31. S. 123) vergleicht: „Christliche Kirch aber", heißt es da, „heißt die Zahl oder Haufen der Getauften und Gläubigen, so zu einem Pfarrherr oder Bischof gehören, es sei in einer Stadt, oder in einem ganzen Lande, oder in der ganzen Welt." Der Bischof ist der Pastor der Gemeinde seines Sprengels, und auch die Diener des Wortes unter ihm haben in ihm den auch ihnen wie den Gemeinden vorgesetzten Pastor zu sehen. Allein eben damit ist es auch klar, daß die Rechte, die dem Bischofe als solchem in seinem Sprengel jure divino gehören, keine anderen sind, als diejenigen, welche nach göttlichem Rechte in dem ministerium ecclesiasticum als solchem liegen, und daß somit die Bestimmungen des Art. 28 der A. C. über die potestas ecclesiastica der Bischöfe nach göttlichem Recht materiell mit der potestas ecclesiastica des ministerium verbi et sacramentorum überhaupt ganz und gar zusammenfallen müssen. Was die Eigenthümlichkeit der Bischöfe begründet, welche die Augustana vor Augen hat, ist allein die Ausdehnung ihrer Heerde, mit den besonderen Verhältnissen, die sich daraus für die Ausübung des von ihnen getragenen ministerium verbi et sacramentorum ergeben, nicht aber eigenthüm-

liche Rechte, die nicht in dem ministerium verbi divini et sacramentorum lägen. Deshalb wird auch Art. 28, 21 die jurisdictio, die den Bischöfen jure divino zustehe, als eine solche bezeichnet, die ihnen zukomme „ut episcopis, hoc est, his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum.“

Sollte also aus Art. 28 der A. C. der Beweis geführt werden, daß die Gewalt der Regierung, das Kirchenregiment den Bischöfen als Bischöfen zukomme, so mußte, wie Stahl richtig die Sache gefaßt hat, der Beweis geführt werden, daß das Kirchenregiment „aus göttlichem Recht d. h. gemäß dem Evangelium“ den Dienern des Worts, den ministri verbi et sacramentorum zukomme.

Gehen wir jetzt zur Prüfung dieses Beweises, wie Stahl ihn gegeben hat, über, so dürfen wir wohl die folgende Bemerkung vorausschicken. Wäre die Ansicht Stahl's eine richtige, so würde man dann wohl kaum mit Stahl (S. 149) sagen können, daß die Bestimmungen des Art. 28 über das Wesen der potestas ecclesiastica für die Kirchengewalt überhaupt und schlechthin Geltung hätten, auch für das landesherrliche Kirchenregiment, auch für ein Kirchenregiment der Gemeinden und Synoden. Wenn, wie Stahl meint, Art. 28 die Gewalt der Regierung den Dienern des Worts als jure divino ihnen gehörig zuschriebe, so würde daraus folgen, daß diese Gewalt von keinem Andern getragen und ausgeübt werden könne. Weder die Landesherren noch die Gemeinden können als Diener des Worts, also als Solche gelten, denen die von Gott den Dienern des Wortes gegebene Gewalt anvertraut werden dürfte.

Stahl's Beweis für seine Auffassung des Art. 28 der A. C. muß in dem Nachweise bestehen, daß durch die Bestimmungen des Artikels über die potestas ecclesiastica den Dienern des Wortes eine Gewalt der Regierung beigelegt werde, welche von dem „Auftrage der Evangeliumsverkündung und Sacramentsspendung“ verschieden ist. Stahl unterscheidet die „Ge-

walt der Regierung" als eine andere von dem Auftrage der Evangeliumsverkündung und Sacramentsspendung, während er behauptet, auch jene sei außer diesem Auftrage der Evangeliumsverkündung u. s. w. den Dienern des Wortes als jure divino ihnen gehörig von der Augustana zugesprochen. Nach Lehre der Art. 28 müßten sich also die Evangeliumsverkündung und Sacramentsspendung einerseits und die Gewalt der Regierung andererseits als die beiden verschiedenen Theile oder Seiten des einen geistlichen Amts der Diener des Worts darstellen. Ist das nicht der Fall, so ist die von Stahl vertretene Ansicht eine unbegründete. Eine genauere Betrachtung der Bestimmungen des Art. 28 über die potestas ecclesiastica aber zeigt, daß es wirklich nicht der Fall ist, daß die potestas ecclesiastica nach Art. 28 in allen ihren Stücken keine von dem Dienste am Worte und an den Sacramenten unterschiedene, andere Gewalt ist.

Man fasse nur von Anfang an das, was das geistliche Amt als ministerium verbi et sacramentorum ist, nicht zu beschränkt auf. Eine solche zu beschränkte Fassung drückt sich darin aus, wenn Stahl mit einer keineswegs gewöhnlichen Ausdrucksweise von einem Auftrage der „Evangeliumsverkündung und Sacramentsspendung" im Unterschiede von einer Gewalt der Regieruug spricht. Das ministerium verbi et sacramentorum ist unstreitig nicht bloß ein Amt des Verkündens des Evangeliums gleichsam im Allgemeinen. Es ist nach der Schrift das geistliche Hirtenamt, also ein Amt der Aufsicht und der Leitung und als solches der Heerde vorgesetzt. Somit wird es auch der Schrift gemäß von der Lehre unserer Kirche als ein Amt des geistlichen Regierens gefaßt. Die Hirten (pastores) sollen nicht bloß das Evangelium „verkünden" und die Sacramente spenden, sondern sie sollen auch Aufsicht haben auf die ihnen anvertraute Heerde, über sie wachen, den Wandel der ihrer Pflege Befohlenen beaufsichtigen, dieselben auf dem rechten Wege leiten, sie vor Gefahren schützen und warnen, die Verirrten strafen und wiederzurechtbringen. Es ist dem Be-

wußtsein unserer Gemeinden keineswegs entschwunden, daß die Seelsorge zum geistlichen Hirtenamte gehört. Diese Sorge aber bezieht sich nicht bloß auf die Einzelnen als solche, sondern auch auf das Ganze der dem geistlichen Hirten anvertrauten Gemeinde, ihren Wandel und ihr Leben. Allein dieses geistliche Regiment, das den Dienern des Worts als den Hirten ihrer Gemeinde zusteht, ist nichts von dem Dienst am Wort und den Sacramenten, also nichts von dem Auftrag der „Evangeliumsverkündung und Sacramentsspendung" Verschiedenes. Denn es handelt sich um die Leitung der Christen als Einzelner und als zur Gesammtheit der Heerde Zusammengeschlossener durch das Wort Gottes, und auch das geistliche Regiment der Diener des Wortes ist eben nichts Anderes als das Amt des Dienstes am Worte für die ihnen anvertraute Heerde. Es ist dies geistliche Regieramt nichts Anderes als die amtliche Verwaltung des Worts in seiner Application auf den Wandel der Christen und der Christengemeinde im Einzelnen und Concreten. Es läßt sich nicht als ein anderer Theil des geistlichen Amts von dem Dienste am Worte und an den Sacramenten unterscheiden. Die Pastoren sind ἐπίσκοποι, Aufseher und Führer der ihnen anvertrauten Heerde, sie stehen so der Heerde vor, aber sie sind und thun damit nicht etwas Anderes als das, was sie als Lehrer des Worts sind und thun. Halten wir das fest, so wird das Verständniß des Art. 28 der A. C. um so planer sein.

Die Confession unterscheidet in Art. 28 zunächst die weltliche Gewalt, in deren Besitz die Bischöfe durch Begabung von Seiten der weltlichen Obrigkeit gekommen waren, von der potestas clavium seu potestas episcoporum juxta evangelium. Diese letztere wird dann bestimmt als die potestas oder das mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. Und es wird hinzugefügt, daß diese Gewalt ausgeübt werde docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta vel multis vel singulis

juxta vocationem. Ebendeshalb ist diese potestas ecclesiastica verschieden von der potestas civilis, jene hat mit dieser nichts zu thun. „Ecclesiastica suum mandatum habet evangelii docendi et administrandi sacramenta.“ Auf diese Weise ist die potestas ecclesiastica so definirt, daß sie mit dem ministerium verbi divini et sacramentorum identisch ist, sich dem Umfange nach mit demselben deckt. Für eine Gewalt der Regierung, die von dem Auftrage der „Evangeliumsverkündung und Sacramentsspendung“ verschieden wäre und so als eine andere neben jenem Auftrage den Dienern des Wortes Gottes gegeben wäre, ist kein Platz, die Augustana weiß von derselben nichts. Nach der Augustana wird die potestas ecclesiastica durch Lehre oder Verkündigung des Wortes Gottes und durch Darreichung der Sacramente sei es an viele oder an einzelne Personen, je nachdem der Beruf eines jeden Trägers dieser Gewalt ist, geübt.

Freilich es entsteht nun die Frage, ob nicht zu der so definirten Gewalt noch etwas Anderes durch das hinzugefügt wird, was die Confession weiter im Besondern über die jurisdictio episcoporum (den geistlichen Gerichtszwang der Bischöfe) sagt. Die Confession, auf die aufgestellte Definition von der potestas ecclesiastica gestützt, sagt, daß von der jurisdictio ecclesiastica das imperium, die zwingende Gewalt der Herrschaft (potestas gladii) zu trennen sei. „Porro secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana, sed verbo.“ Was das heißt, daß diese jurisdictio der Bischöfe nach göttlichem Recht kein imperium sei, findet seine nähere Erklärung eben darin, daß sie sich vollzieht sine vi humana, sondern durch das Wort. Daß aber nichts destoweniger diese jurisdictio eine wirkliche Gewalt nach göttlichem Rechte über die Gewissen

der Christen ist, wird geltend gemacht, indem von der Augustana dem angeführten Satze hinzugefügt wird, daß in den bezeichneten Stücken der geistlichen Jurisdiction die Kirchen den Bischöfen Gehorsam zu leisten schuldig sind und zwar necessario et de jure divino, gemäß dem Worte des Herrn Luc. 10, 10: Wer euch höret, der höret mich. Dieser Gehorsam, den die Kirchen den Bischöfen jure divino schulden, ist allerdings, wie sofort zur Wahrung evangelischer Freiheit hervorgehoben wird, kein unbedingter. „Verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet Matth. 7, 15."

Es treten in dieser Erklärung über die den Bischöfen jure divino zustehende jurisdictio einige nähere Bestimmungen, das cognoscere doctrinam, das doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, und das impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, zu denen über die potestas ecclesiastica überhaupt, wie sie anfänglich aufgestellt waren, hinzu. So kann es scheinen, als werde damit ein neues, anderes Moment, etwa die Gewalt der Regierung, zu der definirten potestas ecclesiastica hinzugefügt. Allein dagegen spricht der ganze Zusammenhang des Artikels. Man kann doch nicht annehmen, daß in der in den Anfang gestellten Definition über die potestas ecclesiastica diese nicht nach ihrem ganzen Umfang definirt wäre. Die Definition giebt sich als eine Definition der potestas ecclesiastica überhaupt. Und dem entspricht denn auch das igitur, womit die Confession den Uebergang zu ihren Sätzen über die jurisdictio ecclesiastica macht. („Quum igitur de jurisdictione episcoporum quaeritur" etc.) Was im Besondern über die jurisdictio der Bischöfe zu sagen ist, ergiebt sich aus der Definition von der potestas ecclesiastica überhaupt, welche nach ihrem Wesen definirte Gewalt in der Jurisdiction der Bischöfe nur eine Anwendung besonderer Art findet. In der Jurisdiction tritt nicht ein Neues zu der potestas ecclesiastica, die definirt ist, hinzu, sie ist nur eine be-

sondere Function, in welcher in eigenthümlicher Weise das mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta zum Vollzug kommt. Darum nimmt denn auch die Confession da, wo sie den Inhalt der Jurisdiction der Bischöfe (gleichsam als eines Theiles der potestas ecclesiastica) näher bestimmt, in dem remittere peccata eins von den Momenten wieder auf, welche sie in der Definition der potestas ecclesiastica überhaupt aufgestellt hatte. Und wenn sie spricht von der jurisdictio, welche jure divino den Bischöfen zukomme, d. h. denen, denen das ministerium verbi et sacramentorum anvertraut sei, so sagt sie ja damit ausdrücklich, daß es sich bei der jurisdictio der Bischöfe nur um eine besondere Art der Ausübung des mandatum evangelii docendi et administrandi sacramenta handele. Es kann daher kein Zweifel über den Sinn der Augustana in diesem Punkte stattfinden.*)

---

*) Es findet allerdings in der näheren Systematisirung der Lehre eine gewisse Unsicherheit statt. Die pot. eccles. wird einmal als das mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi sacramenta definirt, und dann wieder wird sie wiederholt in Uebereinstimmung mit Art. 5 als mandatum (oder ministerium) evangelii docendi et administrandi sacramenta bezeichnet. Da fällt also das remittere et retinere peccata aus der Coordination mit den beiden andern Momenten hinweg. Dagegen tritt das remittere peccata wieder unter den zur jurisdictio im Besonderen gehörenden Stücken auf und zwar neben solchen, in denen sich eine richterliche Ausübung des docere vollzieht. Eine gewisse Unsicherheit zeigt sich auch darin, daß bei der Definition der jurisdictio neben dem remittere peccata das retinere peccata fehlt, dagegen das excludere a communione ecclesiae getrennt von jenem an den Schluß tritt. Obwohl ja in dem retinere peccata von Seiten des Dieners, das den Ausschluß vom Sacrament zur Folge hat, schon ein excludere a communione ecclesiae, gleichsam der von dem Amte ausgehende Anfang desselben liegt, so ist doch die Ausschließung aus der Kirche nicht mit dem Sündenbehalten von Seiten des Dieners des Wortes identisch. In der Apologie wird eine andere Systematisirung der einzelnen Momente der pot. eccles. aufgestellt. Da wird die pot. eccles. in die pot. ordinis und die pot. jurisdictionis getheilt. Die pot. ordinis besteht danach in dem mini-

Zuletzt beantwortet die Confession die Frage, ob die Bischöfe das Recht haben, Ceremonien und allerlei Satzungen in der Kirche aufzurichten. Es wird den Bischöfen die Macht abgesprochen, etwas wider das Evangelium zu setzen und aufzurichten. Sodann wird der rechte Werth menschlicher Satzungen festgestellt. Sie dürfen nicht gefordert und geübt werden, damit man dadurch Gnade verdiene. Sie dienen allein dazu, daß Alles ordentlich in der Kirche zugehe. Und danach bemißt sich denn auch die Art des Gehorsams, den man ihnen schuldet. Sie sind zu halten um der Liebe und des Friedens willen, soweit als es ihr Zweck fordert, daß nämlich der Eine dem Andern kein Aergerniß gebe und Alles ordentlich in der Kirche zugehe; der Gehorsam gegen sie ist aber nicht so zu fordern, als ob die Nichtbefolgung derselben an sich Sünde wäre, was nur von der Nichterfüllung der Gebote Gottes gilt. Es versteht sich, daß damit die Befolgung solcher menschlicher Satzungen, die wegen der Ordnung in der Kirche nothwendig sind, nicht in die Willkühr, in das subjective Belieben der Einzelnen gesetzt werden soll. Ein solcher wüster Independentismus ist

---

sterium verbi et sacramentorum, die pot. jurisdictionis in der auctoritas excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem. Da theilt sich zwischen die pot. ordinis und pot. jurisdictionis, was in der Definition der Confession von der potestas ecclesiastica zusammentrat. Dagegen tritt da das cognoscere doctrinam und das doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere nicht unter der pot. jurisdictionis mit auf, welche ja durch die Unterscheidung von dem ministerium verbi et sacramentorum als pot. ordinis einen engeren Umfang gewonnen hat. Man kann aber fragen, ob es richtig ist, daß die pot. jurisdictionis, die nun mit dem usus clavium (im engern Sinn) identificirt ist, mit Recht so von dem ministerium verbi et sacramentorum unterschieden und demselben nebengeordnet ist? Man sieht, es fehlt nicht an einer gewissen Unsicherheit in der näheren Systematisirung der Lehre, durch die aber der Sinn derselben im Wesentlichen, wie er uns hier interessirt, nicht berührt wird. Jene Unsicherheit hört übrigens auch in der späteren lutherischen Dogmatik nicht auf. Denn es ist unstreitig eine solche, wenn Gerhard der potestas jurisdictionis nach der Bestimmung der Apologie das Ordinationsrecht subsumirt.

durch die Einheit der Kirche („um der Liebe und Ordnung willen") und durch die darin liegenden Forderungen ausgeschlossen. Nachdem auf solche Weise der Werth der menschlichen Satzungen in der Kirche und des Gehorsams, der für sie gefordert werden darf, festgestellt ist, wird auf die gestellte Frage die Antwort gegeben, daß die Bischöfe oder Pfarrherrn solche Ordnungen machen mögen (quod liceat episcopis etc.). Wenn wir ein Recht haben, in der jurisdictio, welche die Confession den Bischöfen zuschreibt, dem Sinne derselben gemäß eine in dem ministerium verbi et sacramentorum, in der potestas ecclesiastica liegende Befugniß, eine bestimmte Art der Ausübung der potestas ecclesiastica zu sehen, so werden wir auch wohl dieses Recht, Ordnung zu machen, als eine bestimmte Art der Ausübung der potestas ecclesiastica, des mandatum evangelii docendi et administrandi sacramenta, aufzufassen haben, von welcher dann ebenfalls gilt, daß sie ohne imperium, allein durch das Wort, das lehrende und ermahnende Wort sich zu vollziehen hat. Wie es zur Ausübung des Hirtenamts gehört, dem Worte gemäß und durch das Wort den christlichen Wandel der Einzelnen zu leiten, so gehört es zu derselben nicht minder, auch der Gemeinde zu zeigen, wie dem Worte gemäß ihr Leben einzurichten ist, damit Alles ordentlich in der Kirche zugehe. Und wie der Einzelne den Weisungen des Dieners des Wortes Gehorsam schuldet — selbstverständlich mit der von der Confession aufgestellten Beschränkung — so auch die Gemeinde als solche.

Ist unsere obige Darlegung des Inhalts von Art. 28 richtig, so ist nach Lehre desselben die potestas ecclesiastica, wovon er handelt, mit der des ministerium verbi et sacramentorum als solchen identisch. Die Rechtsbefugnisse, die als zur potestas ecclesiastica gehörige aufgeführt werden, auch die potestas jurisdictionis und das jus instituendi caeremonias, wie es den Bischöfen oder Pastoren zugeschrieben wird, sind als solche hingestellt, die in dem ministerium verbi et sacramentorum als solchem liegen, als

solche, die zum Vollzug dieses Amts der Diener des Wortes gehören. Von einer Gewalt der Regierung aber, die als eine andere von dem mandatum evangelii docendi et administrandi sacramenta verschiedene Gewalt noch neben und außer diesem den Dienern des Wortes jure divino zukäme, ist überall nicht die Rede.*)

Stahl (a. a. O. S. 162 ff.) meint das Gegentheil erweisen zu können. Er stützt seinen Beweis auf eine nähere Bestimmung dessen, was mit dem cognoscere doctrinam, dem excludere a communione ecclesiae, und mit der Befugniß Ordnung zu machen, damit es ordentlich in der Kirche zugehe, den Dienern des Wortes beigelegt ist. Wir haben gegen diese Argumentationen Stahl's unsern Satz zu rechtfertigen.

Mit dem „über die Lehre urtheilen" (cognoscere doctrinam), sagt Stahl, könne nicht das bloße Urtheilen für die eigene Person und Predigt gemeint sein, wie Höfling es erkläre. „Denn es wäre für's Erste ungereimt, das als eine besondere Attribution neben der Predigt aufzuführen, da es schon im Begriffe der Predigt liegt, und es wäre für's Andere ungereimt, es als einen Theil der jurisdictio, welche den Dienern des Worts zukomme, aufzuführen. Sondern es kann nur gemeint sein das Urtheilen für die öffentliche Lehre, und zwar dachte man sich in der Zeit der Reformation nach dem Vorgange der früheren Zeit alle Festsetzung der Lehre nur in Form solchen „Urtheilens", d. i. in Form der Gerichtsbarkeit bei theologischen Streitigkeiten. Das „über Lehre urtheilen" (cognoscere doctrinam) bedeutet daher geradezu und

---

*) Für dieses Resultat dürfen wir uns u. A. auch auf v. Scheurl beziehen. Derselbe sagt (a. a. O. S. 13) von der potestas jurisdictionis, welche Art. 28 den Bischöfen oder Pastoren zuschreibt, sie sei „vermöge der als Inhalt derselben hier angegebenen Befugnisse, wie sie hier angegeben und beschrieben sind, in der geistlichen Gesammtgewalt der Bischöfe, wie sie die erste Stelle nach dem Evangelium darlegen will, schon mit enthalten." Mit der Begründung freilich, die v. Scheurl (S. 13 ff.) diesem Satze giebt, stimmen wir nicht in allen Punkten überein, wie aus unsern folgenden Erörterungen hervorgehen wird.

vollständig die Feststellung des Dogma's als maaßgebend in der Ordnung der Kirche, was die höchste Attribution des Kirchenregimentes ist." Stahl hat unstreitig Recht, wenn er in dem cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere noch etwas Anderes sieht, als das Urtheilen über die Lehre, ohne welches eine Predigt des Evangeliums überhaupt nicht Statt haben kann, wie es bei Höfling (Grundsätze u. s. w. 1853. S. 135) heißt. Dieses Urtheil Stahl's bleibt auch gegenüber der in etwas modificirten und so der Wahrheit näher gebrachten Fassung der Höfling'schen Ansicht bei v. Scheurl in Kraft. „Da das dem ordentlich berufenen Diener der Kirche obliegende Predigen des Evangeliums", heißt es bei v. Scheurl (a. a. O. S. 14 f.), „doch nicht in einer bloßen, einfachen Wiederholung von Aussprüchen der heiligen Schrift bestehen kann, da ferner jeder Prediger der Gegenwart über den Gesammtinhalt des Evangeliums eine große Mannichfaltigkeit von zum Theil wirklich, zum Theil scheinbar einander widerstreitenden Lehren vorfindet, und stets über einzelne Punkte desselben neue Lehren von Außen an ihn herankommen, oder auch wohl in seinem eigenen Innern sich ihm aufdrängen, so kann er unmöglich ohne ein cognoscere doctrinam, und ein wenigstens innerliches rejicere doctrinam ab evangelio dissentientem sein Predigtamt verwalten, und wird es häufig auch für seinen Beruf erkennen, öffentlich und im seelsorgerlichen Verkehr mit Einzelnen, Lehren, die er für schriftwidrig erkannt und innerlich verworfen hat, ebenso äußerlich zu verwerfen, das heißt, dawider zu zeugen. Ist er aber dabei wirklich von dem in alle Wahrheit leitenden heiligen Geiste geleitet, so übt er damit auch in der That ein geistliches Gericht und eine geistliche Gewalt; er wird dann durch seine Verwerfung schriftwidriger Lehre auf diejenigen Zuhörer, welche aus der Wahrheit sind, in einer sie vor Irrthum verwahrenden oder von Irrthum befreienden Weise geistlich einwirken." Daß an das „innerliche" Verwerfen falscher Lehre, überall nicht an das von der Predigt vorausgesetzte Urtheilen über Lehren zu denken ist,

versteht sich bei der Frage wegen der jurisdictio der Bischöfe nach Art. 28, der die Kirchen jure divino zu Gehorsam verpflichtet sind, nach dem Wort: Wer euch höret, der höret mich, ganz von selbst, und es ist nur ein Zeichen, daß man dem eigentlichen Sinne aus dem Wege geht, wenn man davon hier redet. Wenn v. Scheurl dann weiter, freilich nur als ein „häufig auch", auch ein Urtheilen über einzelne bestimmte Lehransichten, das sich „äußerlich" geltend macht, in dem Sinne der Säze der Augustana anerkennt, so nähert er sich damit in etwas dem richtigen Verständniß des cognoscere doctrinam und doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere der Augustana, die offenbar nur solches Urtheilen über die Lehre meint, das sich „äußerlich" geltend macht, und dagegen die selbstverständlichen „innerlichen" Vorgänge, worauf dies Handeln des Dieners des Worts beruht, dahin gestellt sein läßt. Allein daß auch dies Zugeständniß, das v. Scheurl der Höfling'schen Ansicht hinzugefügt, den Sinn der Augustana nicht erreicht, zeigt sich darin, daß v. Scheurl das Urtheilen über die Lehre und Verwerfen falscher Lehre in ein bloßes „Zeugen" umsetzt. Der Sinn der Augustana ist offenbar ein anderer. Sie schreibt offenbar dem Lehrurtheil, das sie als Amtsbefugniß dem Diener des Wortes zuspricht, eine eigenthümliche, die Gewissen bindende formelle Autorität zu.

Das ministerium verbi et sacramentorum ist von Gott dazu eingesetzt, daß durch dasselbe das Wort Gottes gelehrt werde, und so sind die Christen von Gott nicht bloß in abstracto unter das Wort Gottes, wie sie es selber finden, sich auslegen und sich aneignen können, sondern zugleich unter die Lehre des Wortes Gottes durch die Diener des Worts gestellt. „Wer euch höret, der höret mich." Die Christen können den rechten Glaubensgehorsam gegen das Wort Gottes, den Gott fordert, nicht erweisen, wenn sie sich nicht im Glaubensgehorsam unter das Wort Gottes stellen, das die Diener des Worts nach dem Befehle Gottes ihnen lehren. So sollen die Christen die Lehre der Diener des Worts mit dem willigen Glaubensgehorsam hören, den sie dem Worte Gottes schulden, mit

dem sie das Wort Gottes annehmen und das Wort Gottes über sich und ihre persönlichen Meinungen, Wünsche und Begehrungen richten und herrschen lassen sollen. Durch das ministerium verbi et sacramentorum soll eben nach Gottes Ordnung die Lehre des Wortes Gottes in seiner objectiven Reinheit und Wahrheit für die Christen festgestellt, gegen ihre subjective Schwachheit und Willkühr befestigt und geschützt sein, soll es zugleich sicher gestellt sein, daß die Lehre des Wortes Gottes ihnen nicht fehle, sondern als lebendig verkündigte zu ihnen komme und an sie gelange. Das ist die Bedeutung des von Gott gestifteten Amts, und dazu haben es die Christen nöthig und mit ihrem dankbaren Glauben anzunehmen. Daraus folgt nun aber auch die eigenthümliche Autorität, welche nach Gottes Ordnung den Lehrentscheidungen der Diener des Wortes beiwohnt. Die Lehrentscheidungen der Diener des Wortes binden die Gewissen der Christen mit derjenigen Autorität, die dem ministerium verbi et sacramentorum überhaupt mit dem mandatum evangelii docendi et administrandi sacramenta von Gott verliehen ist. Den Lehrentscheidungen des Dieners des Wortes gegenüber sind die Christen zugleich gebunden durch das Band, womit die göttliche Einsetzung des Predigtamts die Gewissen der Christen an die Lehre des Wortes Gottes durch die Diener des Wortes bindet. So bindet also die Lehrentscheidung des Dieners des Worts nicht bloß wie jedes Zeugniß des Christen von der Wahrheit, sondern es tritt noch die besondere formelle Bindung an die Lehre des Wortes Gottes durch den Diener des Worts hinzu. Und so gilt denn auch solches Urtheil des Dieners des Worts nicht bloß so weit mit seiner bindenden Kraft für den Christen, als sich die Wahrheit desselben seinem gläubigen Verständniß erschließt. Man darf nicht den Erfolg mit der bindenden Autorität verwechseln, womit das Lehrurtheil des Dieners dem Christen gegenüber steht. Man darf nicht mit v. Scheurl die potestas jurisdictionis, wie sie jure divino die Gewissen bindend, Gehorsam fordernd in dem Lehrurtheil des Dieners des Wortes sich vollzieht, mit der

Wirkung verwechseln, die in dem Gläubigen dadurch ausgeübt wird. Die die Gewissen vor Gott bindende potestas jurisdictionis im Lehrurtheil des Dieners des Worts ist in sich dieselbe, auch wenn jene Wirkung zum Segen nicht erzielt wird, sie bleibt auch in solchem Fall in ihrer eigenen objectiven Kraft vor Gott über dem Gewissen dessen, über den sie geübt ist, sie bleibt dann über ihm zu seinem Gericht. Es kann wohl sein, daß sich dem gläubigen Verständniß der Christen die Wahrheit des Lehrurtheils des Dieners des Worts nicht sogleich erschließt, und daß sie im Gehorsam gegen die Ordnung Gottes in der Einsetzung des Predigtamts zunächst in einem mehr nur äußerlichen Gehorsam vor der formellen Autorität, womit ihnen das Lehrurtheil des Dieners des Wortes jure divino gegenübertritt, an dieses Urtheil sich gebunden wissen und vor demselben stille stehen, daß so ihre von der Wahrheit abirrende oder in der Gefahr der Abirrung stehende Entwickelung zunächst nur durch einen mehr bloß äußerlichen Glaubensgehorsam dem kirchlichen Amte gegenüber unterbrochen wird. Aber wäre das denn nicht doch ein großer Segen für die Christen, könnte nicht eben damit der rettende Wendepunkt für ihr unter die Wahrheit des Wortes Gottes zurückgeführtes oder darunter erhaltenes Glaubensleben gegeben sein, so daß nach Gottes Ordnung der Gehorsam gegen das Amt ihnen geholfen hätte, ihre Seele zu retten? Es gehört zu den Zeichen unserer Zeit, daß es nöthig ist, solche im Grunde selbstverständliche Dinge zu begründen. Die eigenthümliche, die Gewissen jure divino zum Gehorsam bindende Autorität der Lehrurtheile der Diener des Worts wird auch durch die Beschränkung nicht aufgehoben, welche die Augustana sofort hinzugefügt, indem gesagt wird: „verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedienttiam prohibet Matth. 7,55 etc." Diese Beschränkung bestätigt nur das Gesagte. Denn Urtheilen gegenüber, die nur so weit binden, als sie von der Wahrheit überzeugen, bedarf es einer solchen Beschränkung gar nicht. Eben

weil mit der potestas jurisdictionis dem Diener des Wortes eine jure divino zum Gehorsam bindende formelle Autorität zugeschrieben ist, war es nothwendig, jene Limitation hinzuzufügen, damit die Bindung der Gewissen an das Lehrurtheil des Dieners nicht als eine absolute, sondern als eine solche erscheine, die durch die höhere Bindung an das Wort Gottes selbst, um deren willen auch diese dependente stattfindet, beschränkt ist. Aber man beachte wohl, es ist auf diese Weise die Gebundenheit der Gewissen an das Lehrurtheil des Dieners nur beschränkt, nicht aufgehoben. Nur dann, wenn das Urtheil des Dieners gegen das Evangelium ist, ist der Gehorsam, der demselben jure divino geschuldet wird, aufgehoben. Bis dahin steht mit göttlicher Bindung, also auch möglicherweise zum Gericht des dadurch Gebundenen, das Urtheil des Dieners über ihm; die Willkühr und die Beliebigkeit des subjectiven Urtheilens und Meinens hat ihm gegenüber keine Berechtigung. Es findet keine formelle Gleichberechtigung zwischen dem Urtheil des Dieners am Wort und den Urtheilen derer statt, denen die Diener des Wortes als ihre Hirten vorstehen.

Dennoch ist die potestas jurisdictionis, wie sie den Dienern des Worts mit dem doctrinam cognoscere et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere zusteht, nichts Anderes als eine bestimmte Art der Ausübung der dem ministerium zukommenden potestas docendi evangelii. Denn auch in den Urtheilen, in denen der Diener des Wortes über bestimmte Lehrmeinungen entscheidet, vollzieht sich nur das mandatum der Lehre des Evangeliums, welches ja in sich schließt, daß der Diener des Wortes die Lehre des Evangeliums in ihrer eigenen Reinheit und Wahrheit in seiner Gemeinde für Alle insgemein und für jeden Einzelnen insbesondere hinstellt, so daß es an der Lehre des Dieners, an dem Vollzuge des ihm für Alle von Gott gegebenen Auftrags nicht liegt, wenn die ihm Anvertrauten das Wort Gottes nach seiner Wahrheit nicht im rechten Glauben sich aneignen. Und Stahl ist im Unrecht, wenn er meint, in dem cognoscere doctrinam u. s. w. sei den Die-

nern des Worts eine eigene Gewalt der Regierung, das Kirchenregiment im Unterschiede von der potestas des ministerium verbi zugesprochen. Die die Gewissen bindende Autorität, die als potestas jurisdictionis den Lehrurtheilen der Diener des Wortes zugeschrieben wird, ist durchaus keine andere, als diejenige, welche der Lehre der Diener des Wortes überhaupt zukommt. Es ist durchaus irreführend, wenn Stahl, eben auf Grund dieser seiner Meinung, die potestas jnrisdictionis, welche die Augustana den Dienern des Wortes in Betreff der Lehre zuschreibt, als das Recht der Festsetzung der Lehre bezeichnet und hinzufügt: „Das über Lehre urtheilen (cognoscere doctrinam) bedeutet daher geradezu und vollständig die Feststellung des Dogma's als maaßgebend in der Ordnung der Kirche, was die höchste Attribution des Kirchenregiments ist.“ Abgesehen davon, daß ein Feststellen des Dogma's als maaßgebend in der Ordnung der Kirche mit nichten eine Attribution des Kirchenregiments ist — die höchste wäre es allerdings —, daß es vielmehr eine sehr tiefe und grundstürzende Verderbung des Begriffs des Kirchenregiments wäre, wenn man dem Kirchenregiment diese Attribution beilegt, durch die das Kirchenregiment zur römischen ecclesia repraesentativa würde; wird da von Stahl auch dem cognoscere doctrinam etc. eine Fassung gegeben, die der Augustana gänzlich fremd ist, von derselben ausdrücklich ausgeschlossen wird. Das kirchlich festgestellte Dogma ist der zur kirchlichen Anerkennung gekommene Satz der Lehre, und als solcher ist er in der vom Kirchenregiment zu bewahrenden und aufrecht zu erhaltenden Ordnung der Kirche maaßgebend. Das aber, kirchlich anerkannte, kirchlich festgestellte Lehre, mit einem Worte kirchliches Dogma, ist das Lehrurtheil des Dieners des Wortes an und durch sich selbst keineswegs, das könnte es erst dadurch werden, daß es die Anerkennung der Kirche fände. Das Lehrurtheil des Dieners des Wortes bindet nicht mit der Autorität des kirchlichen Dogma's, d. h. mit der Autorität eines von der Kirche anerkannten Satzes der Lehre; es

bindet allein mit derjenigen Autorität, die dem Diener des Wortes jure divino als einem solchen gebührt, dem das ministerium verbi et sacramentorum übertragen ist. Die Anerkennung von Seiten der Kirche, auf die es jure divino einen Anspruch hat, sofern es dem Worte Gottes nicht widerspricht, schließt es doch an sich noch nicht ein. Hier tritt entscheidend die Beschränkung ein, welche die Augustana ihrem Satze über den den Lehrurtheilen der Bischöfe jure divino geschuldeten Gehorsam hinzufügt. Die Lehrurtheile der Diener des Wortes schließen an sich die Anerkennung von Seiten der Kirche so wenig ein, daß sie vielmehr verworfen werden müssen, wenn sie gegen das Evangelium sind. Es ist sehr wichtig, festzuhalten, daß die eigenthümliche formelle Autorität, die den Lehrurtheilen der Diener des Wortes durch sich selbst jure divino zusteht, eine andere ist, als die, welche dem zur kirchlichen Anerkennung gelangten Satze der Lehre, dem Dogma zukommt. Soweit die Kirche in den Besitz kirchlicher anerkannter rechter Lehre im kirchlichen Dogma gelangt ist, hat sie darin einen, eben von dem Kirchenregimente zu handhabenden, berechtigten Schutz gegen Lehre und Lehrurtheile der Diener des Wortes, die im Gegensatze gegen das Evangelium stehen, eine Norm kirchlicher Erkenntniß der rechten Lehre, wonach die Lehre und die Lehrurtheile der Diener des Wortes um so leichter geprüft werden können, ob sie nicht gegen das Evangelium sind. Denn den einzelnen Christen wie den einzelnen Kirchen gehört, was Besitz der allgemeinen Kirche ist, sie haben für ihr christliches Leben auf die Hülfe durch die allgemeine Kirche und das, was dieselbe hat, ebenso sehr einen in der Einheit der Kirche begründeten Anspruch, als sie derselben als einzelne Glieder bedürftig sind. Wie es ja denn auch andererseits außer Frage ist, daß der einzelne Träger des ministerii der in der Kirche gefundenen rechten Erkenntniß nicht independent gegenübersteht, sondern auch für ihn aus dem gliedlichen Verhältniß in der Einheit der Kirche und aus dem mandatum, das Evangelium

in seiner Wahrheit zu predigen, folgt, daß er sich für die Ausübung dieses Mandats durch die rechte Erkenntniß, die im Besitz der Kirche ist, ausrüsten, helfen und leiten lassen soll. Gerade hier ist der Punkt, wo sich die potestas ecclesiastica, die von der Augustana in Betreff der Lehre und des Urtheilens über die rechte Lehre den Bischöfen oder Pastores als Trägern des ministerium verbi et sacramentorum als jure divino ihnen gehörende zugeschrieben wird, von der eigenthümlichen Gewalt des Kirchenregiments unterscheidet, die zwar nicht das Recht der Feststellung des Dogma's einschließt, der es aber obliegt und zusteht, die zur kirchlichen Anerkennung gelangte rechte Lehre zu wahren und in ihrer Geltung aufrecht zu erhalten, auch etwaiger Lehrwillkühr der ministri verbi et sacramentorum gegenüber.

Ueber die beiden anderen Punkte dürfen wir kürzer sein. Unter dem excludere a communione ecclesiae kann allerdings, wie Stahl mit Recht hervorhebt, nicht das bloße beichtväterliche Sündenbehalten gemeint sein. Es ist darunter das Urtheil des Dieners des Wortes zu verstehen, wodurch er einen offenbaren und unbußfertigen Sünder aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließt. Allein auch dieses Urtheil, obwohl es jure divino Gehorsam von Seiten der Kirchen fordert, unter der selbstverständlichen und von der Augustana ausgesprochenen Beschränkung, schließt doch an sich die Zustimmung der Kirchen noch nicht in sich, ist an sich noch nicht das Urtheil der Kirche, sondern ist nichts Anderes, als der Act des Trägers des ministerium, mit der eigenthümlichen Autorität des ministerium, aber mit keiner anderen bekleidet. Und deshalb entbehrt es derjenigen Autorität, die der Gewalt des Kirchenregiments eignet.

Und ebenso verhält es sich mit dem Satze der Augustana, wonach es den Bischöfen gestattet ist, Ordnungen zu machen, damit es ordentlich in der Kirche zugehe. Diese Anordnungen binden kraft der den Bischöfen als Trägern des ministerium

verbi et sacramentorum zustehenden Autorität, nicht mit der kirchenrechtlichen Autorität kirchenregimentlicher Entscheidungen. Es wäre freilich nicht erschöpfend, wenn man diese Anordnungen der Bischöfe unter den Gesichtspunkt von bloßen Rathschlägen stellen wollte. Es kann wohl vorkommen, daß die Diener des Wortes die Befolgung derselben zu fordern haben, während sie die Nichtbefolgung als Gegensatz gegen die nothwendige Ordnung in der Kirche verwerfen und verurtheilen müssen. Aber immer können doch solche Anordnungen der Diener des Worts nur als Weisungen für den rechten Wandel der Christen und der Gemeinde aus dem Worte Gottes auftreten, nach welchem und durch welches die Bischöfe oder Pastores die einzelnen Christen wie die Gemeinden auch in ihrem christlichen Wandel zu führen und zu leiten haben. Das findet denn auch seine Bestätigung durch die Stelle aus Chemnitz' Examen, die Stahl für seine Meinung anziehen zu dürfen meint. Da wird zu der dem ministerium jure divino zustehenden potestas auch das „constituere cum consensu ecclesiae ritus servientes ministerio, qui non pugnant cum verbo Dei". gezählt. Wir legen auf die in dem servientes ministerio liegende Beschränkung kein principielles Gewicht. Wir können sie, wie aus unseren obigen Erörterungen hervorgeht, nicht einmal für begründet halten. Denn obwohl dem ministerium die Befugniß zur Einführung solcher ritus servientes ministerio vor Allem zukommen muß, und obwohl es der praktische Tact fordert, daß die Diener des Wortes um so vorsichtiger und zurückhaltender werden müssen, je mehr die Anordnungen über diesen nächsten und nothwendigsten Kreis hinausgehen, so folgt doch aus dem Hirtenamte unstreitig auch dieselbe Befugniß in Betreff solcher Gebräuche, die überhaupt zur Pflege des christlichen Lebens in der Kirche dienen.*) Entscheidend für unsere ge-

*) Daß die falsche Häufung der Satzungen an sich dem gesunden evangelischen Wesen fremd und entgegen ist, ist eine andere Sache, die im Obigen nicht in Frage gestellt wird.

genwärtige Frage ist der Zusatz: cum consensu ecclesiae. Damit wird es ja von Chemnitz ausgesprochen, daß den Anordnungen der Bischöfe an sich die mit der Autorität der Kirche bindende Kraft nicht einwohnt, sondern daß es dazu erst noch der Zustimmung der Kirche bedarf.

Wir müssen es also für durchaus unbegründet halten, wenn Stahl (S. 169 f.) das Resultat seiner Erörterungen über die Lehre des Art. 28 der A. C. in folgendem Satze zusammenfassen zu dürfen meint: „So kommt also dem Amte aus göttlichem Recht die Festsetzung über öffentliche Lehre, die Excommunication der Lasterhaften und, sei es aus göttlichem Recht oder natürlicher Ordnung, die Anordnung über gottesdienstliche und ähnliche Einrichtungen zu, das aber ist unläugbar die Verwaltung des Kirchenregimentes." Wir haben gezeigt, daß nach Sinn und Zusammenhang der Augustana die einzelnen Rechtsbefugnisse, die den Dienern des Wortes zugeschrieben werden, nur solche sind, die in dem ministerium verbi et sacramentorum als solchem liegen, solche, in denen dieses ministerium verbi et sacramentorum nach verschiedenen Seiten hin zum Vollzuge kommt, daß somit durch jene Rechtsbefugnisse den Dienern des Wortes nicht eine andere, von dem mandatum evangelii docendi et administrandi sacramenta verschiedene Gewalt der Regierung, also nicht die eigenthümliche Gewalt des Kirchenregiments oder die Verwaltung desselben als jure divino ihnen gehörend zugeschrieben wird. Wir müssen daher, indem wir von der Voraussetzung einer von dem ministerium als solchem unterschiedenen Gewalt des Kirchenregimentes ausgehen, den entgegengesetzten Schluß machen, nämlich den, daß die Gewalt des Kirchenregiments eine andere sein müsse, als die potestas ecclesiastica des ministerium verbi et sacramentorum, welche Art. 28 der Augustana beschreibt, und daß somit auch wieder durch die Gewalt des Kirchenregiments die dem ministerium nach göttlichem Rechte zustehende Gewalt nicht aufgehoben oder absorbirt werden dürfe. Das, was nach der Augustana den Bischöfen oder Pastores als denen, denen das

ministerium verbi et sacramentorum übertragen ist, nach göttlichem Rechte zukommt, kann nicht Inhalt der dem Kirchenregimente zustehenden potestas sein, steht vielmehr als ein in sich göttlich begründetes Recht unantastbar auch dem Kirchenregimente gegenüber.

Wäre richtig, was Stahl durch seine Auslegung der Bestimmungen des Art. 28 nachzuweisen sucht, daß mit dem cognoscere doctrinam u. s. w. den Bischöfen oder Pastoren die Befugnisse des Kirchenregiments als jure divino ihnen gehörend zugeschrieben seien, so läge dann jedenfalls die Sache so, daß Stahl mit Unrecht die Gewalt der Regierung als eine andere und eigenthümliche von dem Auftrage der Evangeliumsverkündung und Sacramentsspendung unterschieden hätte, es wäre dann vielmehr zu sagen, außer der potestas ministerii verbi et sacramentorum gebe es eine eigenthümliche Gewalt der Regierung in der Kirche überall nicht. Und auch an Vertretern einer solchen Ansicht fehlt es nicht. In gewisser Weise gehören die altkirchlichen Dogmatiker dahin, die wie Gerhard nur die Rechte der drei christlichen Stände in der Kirche kennen, ohne eine davon unterschiedene eigenthümliche Gewalt der Regierung in der Kirche. In neuerer Zeit gestaltet sich diese Auffassung für die Verhältnisse der sogenannten lutherischen Freikirche dahin, daß man nach dem Wegfall des Standes der christlichen Obrigkeit für die kirchliche Verfassung nur die beiden anderen Stände, das ministerium und die Gemeinde, übrig behält, und nun, da man eine von beiden unterschiedene Gewalt des Kirchenregiments in der Kirche mit jenen alten lutherischen Dogmatikern nicht kennt, das, was Sache des Kirchenregiments ist und durch das Kirchenregiment des Landesherrn trotz der einseitigen Theorie eines Gerhard darüber factisch geleistet wird, an die beiden Stände, das ministerium und die Gemeinde fallen lassen, und damit zu den die Kirche auflösenden Anschauungen und Mitteln des Collegialismus kommen muß. Gerade da zeigt es sich, welch' großer Schaden durch den Mangel einer sicheren Lehre über das Kirchen-

regiment begründet ist. Es ist bekannt, wie gerade dieser Mangel die großen inneren Schwierigkeiten begründet hat, in welchem sich die Gemeinschaft der sog. separirten Lutheraner befindet.*)

---

*) Es sind uns in dieser Beziehung die Aeußerungen des trefflichen Pastor Fr. Brunn „Ueber Volks- und Freikirche" in Dr. Münkels Zeitblatt, 1863, Nr. 22 interessant gewesen. In ihnen tritt der bezeichnete Mangel mit seinen Folgen recht offen hervor, was man nicht übersehen darf, obwohl sich da der bezeichnete Mangel mit dem ernstesten und treuesten Festhalten am kirchlichen Bekenntniß verbindet. Es ist von entscheidender Bedeutung für die Gegenwart, daß man es sich klar mache, wie bei jenem Mangel auch die ernsteste Treue gegen das Bekenntniß und die kirchliche Geltung desselben die Zerstörung der Kirche nicht aufzuhalten vermag. Brunn sagt: „Dem Wortbegriff nach bezeichnet „Demokratie" eine Volksherrschaft, d. h. ein Geltendmachen des Volkswillens im Gegensatz gegen die von Gott gegebenen Autoritäten. Hiergegen hat die lutherische Kirche ein für alle Mal eine sichere und feste Waffe in zwei Stücken: erstlich in ihrem reinen und lauteren kirchlichen Bekenntniß. Das schlägt mit der Gewalt göttlicher Autorität, die über der Kirche und ihrem Volke schwebt, alle Demokratie darnieder: an diesen festen Mauern und Thürmen Zions müssen sich alle Wogen und Wellen des falschen Welt- und Zeitgeistes brechen, vor ihnen muß sich Alles, was „Volkswille" heißt, beugen und sich demüthig lernend und gehorchend zu den Füßen der himmlischen Weisheit setzen. Und die andere zweite Schutzwaffe der lutherischen Kirche gegen alle Demokratie ist die göttliche Stiftung und Autorität des heiligen Predigtamts, die sie bekennt und festhält. Wo sich rechtschaffener lutherischer kirchlicher Geist findet, da ist das heilige Predigtamt hochgehalten und in seiner göttlichen Stiftung erkannt und gewürdigt. Das fließt aus dem innersten Wesen der luth. Kirche, weil sie alles Gewicht legt auf Wort und Sacrament. Darum muß ihr auch die Kirche etwas gelten, der die Macht gegeben ist, die Güter des Hauses Gottes, Wort und Sacrament zu verwalten, die Kirche, die die Schlüssel des Himmelreichs hat, zu lösen und zu binden auf Erden, und mit der Kirche gilt rechten lutherischen Christen gleichviel auch das Amt der Diener und Haushalter, die im Namen der Kirche das Amt des Neuen Testaments öffentlich führen und verwalten. Mag darum immerhin in unseren lutherischen Freikirchen in allen äußeren Gemeindesachen nicht zu umgehen sein, nach Art freier Vereine die Gemeinden beschließen zu lassen, etwa über Kirchenbau und Vermögen und solche äußeren gemeinschaftlichen Dinge: was ist an all' diesen äußeren Dingen gelegen, die doch Grund und Wesen der Kirche gar nicht berühren? Sobald es sich um eigentlich kirchliche und geistliche Dinge handelt, da tritt das kirchliche Bekenntniß in seiner Alles beherr-

Nicht bloß das ist also zu zeigen, daß in den Bestimmungen des Art. 28 den Dienern des Wortes keine anderen Befugnisse

---

schenden göttlichen Autorität hervor, da hört alles menschliche Stimmenzählen auf, da macht das heilige Predigtamt in den Herzen aller lutherischen Gemeinden sein Recht geltend als der götttlich gegebene Führer und Wegweiser auf dem Gebiete alles kirchlich geistlichen Lebens, dem man gern und willig folgt, so lange er nur in den Schranken des reinen Worts und Bekenntnisses sich hält." Brunn steht im Gegensatze gegen die Demokratie, die an der Stelle der von Gott gegebenen Autoritäten den Volkswillen zur Geltung bringen will. Aber er täuscht sich, wenn er meint, zur Aufrechterhaltung der Wahrheit Gottes in der geschichtlichen Kirche genüge das kirchliche Bekenntniß und das von Gott gestiftete Predigtamt. Das kirchliche Bekenntniß will in der Kirche aufrecht erhalten und zu lebendiger Geltung gebracht sein. Darüber schweigt Brunn, und doch ist eben das der Punkt, um den es sich bei der kirchlichen Verfassung handelt. Wenn er vom kirchlichen Bekenntniß sagt: „Das schlägt mit der Gewalt der göttlichen Autorität, die über der Kirche und ihrem Volke schwebt, alle Demokratie darnieder u. s. w.", so ist das bei Lichte betrachtet doch nur eine Phrase. Es handelt sich bei der Frage wegen der Verfassung nicht um die Kraft des Wortes Gottes, der Wahrheit Gottes, ohne die ja die Kirche Nichts wäre, sondern darum handelt es sich, wie durch die Verfassung die reine Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sacramente in der Kirche sicher gestellt werde? Denn eben dazu dient ja auch das Symbol selbst und seine kirchliche Geltung. Brunn möge sich fragen, warum er zu den Waffen gegen die Demokratie nicht das Wort Gottes, sondern das Symbol zählt, und er wird sich antworten müssen, das geschehe deshalb, weil es sich um diejenigen Mittel handele, durch welche dem Worte Gottes und seiner rechten Verkündigung Raum geschafft werde in der Kirche. Dann wäre es aber zugleich klar, daß es nicht bloß auf das Symbol, sondern auch darauf ankommt, daß es zur Geltung in der Kirche komme. Es ist nicht einmal richtig, wenn Brunn so unvermittelt dem Symbol die Gewalt göttlicher Autorität zuspricht, die über der Kirche und ihrem Volke schwebt. Das gilt unmittelbar nicht vom Symbol als solchem, sondern von dem Worte Gottes, während das Symbol mit der Autorität der Kirche die rechte Lehre aus dem Worte Gottes feststellt und so der Aufrechterhaltung und Herrschaft derselben in der Kirche dient. Das Symbol gehört so selbst zur Kirchenordnung und als ein Stück der Kirchenordnung will es gehandhabt sein, um seinen Zweck zu erfüllen. Also die Frage ist, wer soll das Recht des Symbols in der Kirche aufrecht erhalten und handhaben? Es scheint nach Brunns Aeußerungen, als ob diese Aufgabe dem Predigtamt zufallen soll, womit

zugeschrieben werden, als solche, welche in dem ministerium verbi et sacramentorum als solchem liegen, sondern es ist weiter zu zei-

---

denn demselben das Hauptstück des Kirchenregiments zugeschrieben wäre, freilich ohne Grund in Gottes Wort und in dem Bekenntniß unserer Kirche. Da Brunn eine besondere Gewalt der Regierung in der Kirche im Unterschiede von der des ministerium und von den Rechten der Gemeinde nicht kennt, so sieht er sich genöthigt, dieselbe zwischen dem ministerium und der Gemeinde als den beiden nach dem Wegfall der christlichen Obrigkeit übrig bleibenden Ständen in der Kirche zu theilen. Dabei beschränkt er denn die Gemeinde auf die äußeren Gemeindesachen, auf die äußeren „gesellschaftlichen" Dinge, an denen nicht viel liegt. Schon da tritt aber die collegialistische Anschauung hervor, der er verfällt. Nach Art freier Vereine beschließen die Gemeinden über die äußeren gesellschaftlichen Dinge. Und worauf will denn nun Brunn es sicher gründen, daß er die Beschlüsse der Gemeinde bloß auf die „äußeren" gesellschaftlichen Dinge beschränkt? Wie die Gemeinde ihre „äußeren", so gehen sie doch auch ihre „inneren" Dinge an. Das Wesentliche der Gewalt der Regierung wird von Brunn dem Predigtamt zugetheilt. „Sobald es sich um eigentlich kirchliche und geistliche Dinge handelt, da tritt das kirchliche Bekenntniß in seiner Alles beherrschenden göttlichen Autorität hervor, da hört alles menschliche Stimmenzählen auf, da macht das heilige Predigtamt in den Herzen aller lutherischen Gemeinden sein Recht geltend, als der göttlich gegebene Führer und Wegweiser auf dem Gebiete alles kirchlich geistlichen Lebens, dem man gern und willig folgt, so lange er nur in den Schranken des reinen Worts und Bekenntnisses sich hält." Wir verkennen es nicht, daß Brunn bei der Aufstellung dieses Satzes von dem Bestreben geleitet ist, einen festen Halt für die Geltung der Wahrheit des Wortes Gottes in der Gemeinde zu gewinnen, also von dem Bestreben, dem die Gestaltung der kirchlichen Verfassung dienen soll. Und das Moment der Wahrheit, das dieser Satz enthält, mit dem sich Brunn dem modernen Episkopalismus nähert, werden wir weiter unten hervorzuheben Gelegenheit finden. Hier müssen wir auf das Irrige und Unhaltbare in diesem Satze hinweisen. Zunächst drängt sich auch hier wieder der Collegialismus im Princip ein. Das Predigtamt wird als Repräsentation der Kirche gefaßt, die Ausübung der Macht, die der Kirche gegeben ist, wird ihm zugeschrieben, die Diener werden als diejenigen bezeichnet, die im Namen der Kirche das Amt des Neuen Testaments öffentlich führen und verwalten. Es ist aber gegen die Lehre unserer Kirche, die Befugnisse und Rechte des Predigtamts als solchen mit den Rechten, mit der Gewalt der Kirche zu identificiren, die Befugnisse und Rechte des Predigtamts nicht aus dem mandatum Gottes abzuleiten, womit er das Predigtamt in der Kirche ein-

gen, daß es im Unterschiede von dieser potestas ecclesiastica eine eigenthümliche Gewalt des Kirchenregiments wirklich giebt und worin sie besteht. Dadurch wird es zugleich noch bestimmter hervortreten, daß den Dienern des Worts in Art. 28 die Gewalt des Kirchenregiments nicht beigelegt ist, und in welchem Verhältniß

---

gesetzt hat, sie nicht auf dieses mandatum, sondern auf die Gewalt der Kirche zu gründen, es zu übersehen, daß die Diener zwar in das Amt von der Kirche eingesetzt werden, aber das Amt im Namen des Herrn führen und ausüben. Es ist das Alles besonders auch gegen den so bedeutungsvollen, alle rechte Verfassungsbildung normirenden Sinn der lutherischen Lehre von den verschiedenen Ständen in der Kirche, der eben das zur Geltung bringen will, daß nach Gottes Ordnung den von ihm gesetzten verschiedenen Berufsständen in der Kirche verschiedene nach göttlichem Recht in sich befestigte Berufsaufgaben und damit auch Berufsrechte in der Kirche zugetheilt sind, die zwar alle der Kirche gehören, aber so, daß ihr Vollzug eben an jene Stände in der Kirche und für die Kirche gebunden ist. Uebrigens tritt auch in dieser Indentificirung der potestas ecclesiastica des Predigtamts mit der Gewalt der Kirche die Vermischung des Kirchenregiments mit dem ministerium zu Tage. Jedoch, was die Hauptsache ist, wer soll denn nun die Prediger beaufsichtigen und zu bekenntnißmäßiger Führung ihres Amtes anhalten, und wo soll die kirchliche Entscheidung darüber gefunden werden, ob die Gemeiden mit Recht finden, daß ein Prediger sich nicht in den Schranken des reinen Worts und Bekenntnisses halte? Brunn selbst muß ja auf die Beschränkung hinweisen, welche durch das Wort Gottes selbst dem Gehorsam gegen die Diener des Worts als „die göttlich gegebenen Führer und Wegweiser auf dem Gebiete alles kirchlich geistlichen Lebens" gesetzt ist. So endigen seine Sätze in dem ungelösten Problem der kirchlichen Verfassung. Die Einheit der Kirche selbst, die über den einzelnen Predigern und den einzelnen Gemeinden, den einzelnen Christen steht, hat keinen Ausdruck in dem Verfassungsbilde Brunn's gefunden, ihr Recht und ihre Bedeutung sind außer Rechnung gelassen. Mit Auflösung des kirchlichen Gemeinschaftslebens ist der Individualismus der einzelnen Pastoren und der einzeluen die Gemeinde bildenden Christen etablirt. Sollte auf den von Brunn gezeichneten Grundlagen eine Darstellung der über die einzelnen Pastoren und Gemeinden hinausgreifenden Einheit und Gemeinschaft der Kirche, damit ein höheres Kirchenregiment irgendwelcher Art zur Darstellung gebracht werden, so wäre es nicht abzusehen, wie das anders, als in der Weise des Collegialismus, des contrat social sollte ermöglicht werden können.

überhaupt die Gewalt des Kirchenregiments zu der potestas ecclesiastica des ministerium steht. Wir haben darauf schon im Obigen hinweisen müssen, wo es sich darum handelte, den eigentlichen Sinn der den Dienern des Worts Art. 28 zugeschriebenen Befugnisse festzustellen. Wir müssen hier näher darauf eingehen.

Zunächst sei es uns gestattet, einige mögliche Irrthümer über diesen Punkt auszuschließen.

Den Unterschied zwischen der Gewalt des Kirchenregiments und der potestas ecclesiastica der Diener des Worts wird man nicht darin suchen dürfen, daß die Diener des Worts ihr mandatum ohne menschliche Gewalt, allein durch das Wort auszuüben haben. Denn obwohl allerdings auch in dieser Beziehung insofern ein Unterschied besteht, als sich die Hülfe, welche die weltliche Obrigkeit der Kirche zur Aufrechterhaltung ihrer Ordnung leiht, nicht sowohl unmittelbar mit dem Thun des ministerium als solchen, als vielmehr mit dem Thun des Kirchenregiments zu verbinden hat, so eignet doch auch dem Kirchenregiment als einer Gewalt in der Kirche an sich keine vis humana, keine Gewalt äußerer Macht, sondern diese kann auch ihr nur von Seiten der weltlichen Obrigkeit geliehen werden, so daß sie nicht aufhört, die vis der weltlichen Obrigkeit zu sein. Also muß die Gewalt des Kirchenregiments selbst und nach ihrem eigenen Wesen im Unterschiede von der potestas ecclesiastica des ministerium abgesehen von der vis humana, die sich mit dem Kirchenregimente verbinden kann, erkannt werden. Wir dürfen auch sagen, daß, wenn wirklich das mandatum des ministerium verbi et sacramentorum die Gewalt der Regierung der Kirche im kirchenregimentlichen Sinne in sich schlösse, dann auch die Bischöfe und Pastores den Anspruch auf die Unterstützung durch die weltliche Obrigkeit hätten, den das Kirchenregiment als solches hat, daß also nach der Seite hin den Bischöfen oder Pastores nichts fehlte.

Weiter wird der Unterschied zwischen der potestas ecclesiastica der Diener des Worts und der Gewalt des Kirchen-

regiments auch dadurch nicht begründet, daß die erstere sich nur auf eine Einzel- oder Local-Gemeinde bezöge, die letztere aber auf den umfassenderen, über den Einzelkirchen stehenden Verband, der eine größere Zahl von Einzel- oder Local-Kirchen zu einer rechtlichen Gesammtkirche zusammenschließt, so daß sich also das Kirchenregiment als „höheres Kirchenregiment" zu dem der Localkirche angehörenden ministerium verhielte. Je mehr es im Zusammenhange mit der collegialistischen Anschauung gegenwärtig Gewohnheit ist, den „Localkirchen" als den principiell selbständigen Größen, aus denen sich die Gesammtkirche zusammensetzen soll, eine durchaus unbegründete Priorität für die kirchliche Verfassungsbildung zuzuschreiben*), desto mehr ist es nothwendig, schon hier darauf hinzuweisen, daß eine solche Auffassung unserem kirchlichen Bekenntniß nicht entspricht, sondern durch die Augustana aufs Bestimmteste ausgeschlossen wird.

Für die Augustana bilden die einzelnen Localkirchen durchaus nicht den Ausgangspunkt, sie sieht in ihnen keineswegs die gleichsam aprioristisch gegebenen selbständigen Einheiten, welche vor der zu verfassenden Gesammtkirche da sind. Das ministerium verbi et sacramentorum ist daher für sie auch keineswegs nach dem Umfange seines Wirkungskreises mit Nothwendigkeit und jure divino an den localgemeindlichen Verband gebunden, welcher ja selbst innerhalb der Gesammtkirche durchaus nichts in sich selbst Festes, sondern etwas Wandelbares,

---

*) Es geschieht das z. B. von v. Scheurl (a. a. O.), von E. Herrmann, die nothwendigen Grundlagen einer die consistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung, Berlin 1862, und im Grunde auch von Harnack, der, in falscher Weise zwischen empirischer und wesentlicher Kirche trennend, die „empirische" Gesammtkirche, um deren Verfassung es sich ja handelt, aus dem Zusammenschlusse der empirischen Localgemeinden entstehen läßt, während er nur, was für die Verfassungsbildung praktisch irrelevant ist, die Einheit der „wesentlichen" Kirche als das Prius in Beziehung auf die einzelnen Localgemeinden faßt.

verschieden zu Gestaltendes, und zwar nicht bloß nach dem Willen der Localkirche im Unterschiede von der Gesammtkirche verschieden zu Gestaltendes ist. Die Augustana hat unter ihren episcopi sive pastores die geschichtlichen Bischöfe vor Augen, welche die Reformation vorfand, und unter denen große, unseren Landeskirchen gleichkommende Sprengel standen, über welche sie nach Lehre der Augustana als solche gesetzt waren, denen das ministerium verbi et sacramentorum anvertraut war, so daß sie als die Pastoren diesem größeren Kirchenkörper vorstanden und ihnen als solchen die Kirchen jure divino zu dem Gehorsam verpflichtet waren, der dem ministerium von Seiten der Christen geschuldet wird. Und so hat denn auch die Lehre unserer Kirche den Unterschied verschiedener Grade des Ordo, d. h. „ecclesiae consuetudinem, quae in remedium dissensionum, ordinis et concordiae gratia, episcopum presbyteris et inspectioni totius ecclesiae praeponebat et praeficiebat,“*) niemals verworfen, sondern vielmehr als eine gute und heilsame Ordnung anerkannt und in ihrer Superintendentenverfassung bewahrt. Darin liegt es aber ausgesprochen, daß weder der Amtskreis des einzelnen minister verbi et sacramentorum principiell auf den Umfang einer einzelnen Localgemeinde jure divino eingeschränkt ist, noch der einzelne minister überhaupt oder als minister einer einzelnen Localgemeinde principiell die independente Vollmacht des ministerium in dem Kreise seiner Amtsthätigkeit jure divino hat. Die Lehre unserer Kirche hat es allerdings mit Recht verworfen, daß man den Unterschied der Grade des ordo als von Gott eingesetzt und jure divino bestehend betrachte. Aber ebensowenig ist der independente Pastorat der einzelnen Localkirche jure divino begründet. Der Gehorsam, welcher dem einem größeren Kirchenkörper vorgesetzten Bischofe oder Pastor als Träger des ministerium von denen geschuldet wird, denen derselbe als Träger des mini-

*) Vgl. Chemnitz, Ex. ed. Preuss. S. 483.

sterium vorgesetzt ist, gebührt ihnen ebenso jure divino, als der Gehorsam, den die seiner Pflege Befohlenen dem Pastor der Localgemeinde zu leisten haben. Denn in dieser Beziehung ist der Umfang des Sprengels irrelevant. Die Ueberordnung des Bischofs als Trägers des ministerium über eine größere oder geringere Zahl von Presbytern und einzelnen Pfarrgemeinden ist allerdings nur im Wege der kirchlichen Verfassungs- und Ordnungsentwickelung entstanden. Aber auch das Verhältniß zwischen dem einzelnen Pfarrer und seiner Gemeinde ist auf keinem anderen Wege entstanden und beruht auf keinem anderen Rechte. Es kann sich auch nicht als das Frühere, als das Primäre geltend machen. In den apostolischen Gemeinden stand eine Mehrzahl von Bischöfen oder Presbytern an der Spitze der Gemeinden, so daß keineswegs ein Einzelner der Träger des ministerium für die Localkirche war, sondern das ministerium beschränkt und bedingt durch die Mitpresbyter führte. Doch wir gehen für jetzt nicht näher in diese Frage ein. Es kam uns hier nur darauf an, auf den Gegensatz der Augustana gegen die collegialistische Anschauung von der principiellen Selbständigkeit der einzelnen Localkirchen der Gesammtkirche gegenüber aufmerksam zu machen.

Der Unterschied zwischen einer eigenthümlichen Gewalt des Kirchenregiments und der potestas des ministerinm ist also noch nicht mit dem Unterschiede zwischen einer größeren Gesammtkirche und den einzelnen Localkirchen gegeben. Es können größere Kirchenkörper durch das über sie ausgedehnte ministerium verbi et sacramentorum eines ihnen vorgesetzten Dieners am Wort umspannt werden, dem dann die einzelnen Presbyter wie die einzelnen Gemeinden als ihrem Pastor untergeordnet sind. Nach Lehre der Augustana von der potestas jurisdictionis stehen in solchem Falle die einzelnen Presbyter wie die einzelnen Localgemeinden in Beziehung auf Lehre und Wandel unter der geistlichen Jurisdiction des Bischofs oder Pastors der Diöcese, überhaupt unter der pastora-

ten Aufsicht und Führung desselben, so wie es aus dem göttlichen Rechte des ministerium verbi et sacramentorum über die unter dasselbe Gestellten folgt.

Um aber zu erkennen, daß mit der Ueberordnung eines Dieners des Wortes als Bischof oder Pastor über einen größeren Kirchenkörper noch nicht die eigenthümliche Gewalt des Kirchenregiments zur Darstellung gekommen ist, muß man beachten, daß troß jener Ueberordnung doch das ministerium selbst, dessen Träger der Bischof ist, und die dem ministerium eignende Gewalt unverändert geblieben ist. Der Bischof hat in dem erweiterten Sprengel eo ipso keine andere Gewalt auszuüben, als diejenige, die in dem ministerium verbi et sacramentorum liegt. Allerdings wird sich diese Gewalt in ihrer Ausübung von Seiten des Bischofs in seinem größeren Kreise mannichfach anders gestalten müssen, als die Ausübung derselben Gewalt von Seiten des Dieners des Wortes in einer einzelnen Localkirche. Es tritt die Aufsicht über die untergeordneten Diener des Worts hinzu, die an den einzelnen Orten und nach festgestellter Ordnung das ministerium verbi et sacramentorum verwalten; es tritt hinzu die Sorge für rechte Diener des Wortes, womit die Einzelkirchen versorgt werden können; es gewinnt die potestas jurisdictionis eine viel umfangreichere Bedeutung u. s. w. Aber immer bleibt Alles, auf das den Bischöfen als solchen jure divino Zukommende gesehen, nur Ausübung der dem ministerium als solchem eignenden potestas. Und so hat denn auch alles Thun des Bischofs, haben alle Entscheidungen desselben keine andere Autorität den ihm Untergebenen, Presbytern und Gemeinden, gegenüber, als diejenige, welche den Trägern des ministerium verbi et sacramentorum über die ihrer Pflege Befohlenen zukommt.

Es kann freilich leicht so scheinen, als ob die Ausübung der potestas ecclesiastica von Seiten eines Bischofs in seinem Sprengel, wie sie die Augustana im Auge hat, bereits alles das einschließe und umfasse, was man als die eigenthümliche

Aufgabe des Kirchenregiments zu betrachten gewohnt ist, und als ob daher ein davon unterschiedenes Kirchenregiment in der Kirche weder nöthig sei, noch auch Raum habe. Der Bischof hat die Aufsicht über das kirchliche Leben in seinem Sprengel und die Leitung desselben, die Aufsicht über die Diener des Wortes wie über die Gemeinden, er hat die Sorge für die rechte Lehre und für die rechte Verwaltung der Sacramente, er hat über die Gottesdienstordnung, wie über die kirchliche Disciplin zu wachen, er hat Sorge dafür zu tragen, daß es in seinem Sprengel nicht an tüchtigen Dienern des Wortes fehle, er hat als übergeordnete geistliche Instanz die potestas jurisdictionis in Sachen der Lehre wie der Disciplin, er hat die Befugniß, Einrichtungen zu treffen, damit es ordentlich in der Kirche zugehe. Dazu kommt, daß er sich in alle dem auf dem Grunde des göttlichen Rechts des ministerium befindet und also mit einer für die Christen zweifellosen, fest begründeten Autorität bekleidet ist. Was also fehlt noch? In der That, der Schein, als ob in dem Amte des Bischofs nach Art. 28 der Augustana eingeschlossen und zwar jure divino eingeschlossen liege, was man unter der kirchlichen Gewalt des Kirchenregiments zu verstehen habe, ist ein sehr großer, und man darf sich also nicht darüber wundern, wenn so Viele von einem Unterschiede zwischen der potestas ecclesiastica des ministerium, vornehmlich in ihrer Ausübung von Seiten eines Bischofs über einen größeren Kirchenkörper, und zwischen einer eigenthümlichen Gewalt des Kirchenregiments innerhalb der Kirche selbst nichts wissen wollen. Dennoch fehlt auch der Ausübung des ministerium von Seiten eines Bischofs über einen größeren Kirchenkörper das, worin das Wesen des Kirchenregiments besteht. Das, was das Kirchenregiment im Unterschiede von dem ministerium verbi et sacramentorum ist, erhellt aus dem Satze der Augustana, worin sie die Schranke ausspricht, die durch das Wort Gottes dem Gehorsam, welchen die Kirchen den Bischöfen oder Pastoren als Trägern des ministerium schulden, gesetzt ist.

„Verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet Matth. 7,15." Damit ist es, wie wir sahen, ausgesprochen, daß die Entscheidungen des Dieners des Wortes, also auch des Bischofs, der doch nur die potestas eines Dieners des Worts für das Ganze seines Sprengels hat, allein mit derjenigen Autorität bekleidet sind, die dem ministerium als solchem und für sich eignen, aber nicht mit der Autorität der Kirche, da sie an sich die Anerkennung der Kirche noch keineswegs einschließen. Das Kirchenregiment dagegen, das die Kirchenordnung zu handhaben hat, handelt eben in dieser Autorität der Kirche, die dem ministerium kraft des eigenen göttlichen Rechts nicht eignet. Auch die Gewalt des Kirchenregiments, wie sie sich auf die Autorität der Kirche gründet und dieselbe übt, ist freilich nicht eine solche, daß die Kirchen und die Christen ihr gegenüber die evangelische Freiheit verlören, die ihnen dem von Gott eingesetzten ministerium gegenüber gewahrt ist. Eine solche Gewalt ist, was weiter keiner Begründung bedarf, in der Kirche überhaupt ausgeschlossen. Aber dennoch schließt die Gewalt des Kirchenregiments, wie sie auf der Autorität der Kirche beruht, jene Anerkennung von Seiten der Kirche in gewisser Weise bereits ein, welche dem Thun und den Entscheidungen der Diener des Worts an sich noch fehlt, und darin liegt das eigenthümliche Wesen wie die eigenthümliche, für das Leben der Kirche so entscheidende Bedeutung des Kirchenregiments. Weil es eine solche, dem ministerium an sich nicht eignende Autorität der Kirche giebt, die in der Kirche zur Ausübung gebracht sein will, wenn die Kirche eben als Kirche ihres Lebens mächtig werden soll, deshalb giebt es in der Kirche eine von der potestas ecclesiastica des ministerium verbi et sacramentorum verschiedene Gewalt des Kirchenregiments, deren Ausübung mit der Ausübung der potestas ecclesiastica des ministerium nicht zusammenfällt. Die Gewalt des Kirchenregiments unterscheidet sich daher von der potestas ecclesiastica des mini-

sterium nicht sowohl durch die Verschiedenheit der Gegenstände, worauf sie sich bezieht. Wir haben gesehen, daß sich die potestas ecclesiastica der Bischöfe oder pastores nach Art. 28 der Augustana auf alles das erstreckt, worauf sich auch die Gewalt des Kirchenregiments bezieht. Der Unterschied wird vielmehr durch die Verschiedenheit der Autorität begründet, womit sich die Function beider auf dieselben Gegenstände richtet, freilich in der durch die Verschiedenheit der Autorität und ihrer Grundlage bedingten verschiedenen Art und Weise. Um den Unterschied zwischen der potestas ecclesiastica des ministerium und der Gewalt des Kirchenregiments und das Verhältniß beider zu einander zu erkennen, darf man daher den Blick nicht einseitig oder vorwiegend auf die Gegenstände der Thätigkeit beider richten; sobald das geschieht, wird sich der Unterschied zwischen beiden Gewalten in der Kirche und die Bedeutung desselben verdunkeln müssen.

Was die Autorität der Kirche im Unterschiede von der Autorität der Diener des Worts in der Kirche betrifft, so haben wir zu beachten, daß das Leben der Kirche, wie sie nach der Ordnung Gottes den Unterschied zwischen der Gemeinde und dem ministerium verbi et sacramentorum, den Unterschied zwischen audientes und docentes, in sich hat, ein Leben der Gemeinschaft und der Einheit der Kirche ist, das durch den Unterschied der Zeiten und der Räume hindurchreicht, daß so das Leben der einigen Kirche auch ein wahrhaft geschichtliches ist, nicht in jedem Zeitpunkte und an jedem Orte von seinen gottgegebenen Gründen aus eine voraussetzungslose Entwickelung von vorn beginnt und nicht beginnen kann, sondern daß, was in der Kirche einmal als Wahrheit erfaßt, kirchlich sicher gestellt, zur kirchlichen Anerkennung gekommen ist, nun Gemeingut der Kirche überhaupt wird und zugleich mit kirchlicher Geltung über den Einzelnen steht. Es bildet sich so allerlei Verdunkelungen und allerlei Irrthümern gegenüber, eine Summe von Entscheidungen über die Wahrheit, die sich der Kirche

als richtige und für die Aufrechterhaltung der rechten Lehre bedeutungsvolle erwiesen haben, es bildet sich eine Summe von Ordnungen, die, oft schwer errungen, sich in der Kirche erprobt haben, in denen die Einheit des kirchlichen Lebens ihre geordnete Wirklichkeit gefunden hat, und welche, in der Kirche angenommen, dem willkührlichen Festsetzen der Einzelnen entzogen sind. Den Mittelpunkt und das Wichtigste in dem Allen bildet die Lehrtradition in dem entwickelten Symbole, doch steht sie nicht allein, es gehört dahin Alles, was Inhalt der Kirchenordnung, der kirchlichen Sitte geworden ist, und die im entwickelten Symbol befestigte kirchliche Lehrtradition gehört nach Geltung und Bedeutung eben diesem Ganzen der Kirchenordnung an, so daß sie mit demselben den Boden ihrer eigenen Autorität verlieren müßte.

Dies Alles nun wird zu einer Schranke für die Einzelnen in der Kirche, nicht minder für die Diener des Worts wie für die einzelnen Kirchen. Es steht ihnen mit der Anerkennung der Kirche, deren organisirtes Leben nach Gottes Ordnung auf dem Unterschiede zwischen dem ministerium verbi divini et sacramentorum und den Gemeinden beruht, somit mit der Autorität der Kirche gegenüber, die über ihnen ist. Es steht ihnen gegenüber als ein solches, dem bereits die Zustimmung von Seiten der Kirche, der docentes wie der audientes, geworden ist, und dem dadurch zwar nicht eine gegen das Wort Gottes bindende Autorität, — denn auch die Kirche kann in Irrthümer sich verlieren —, aber doch ein eigenthümliches Gewicht objectiv kirchlicher Autorität zugewachsen ist, als ein solches, das die Kirche zu bewahren, aufrechtzuerhalten, zu schützen so die Pflicht als das Recht hat, selbst, um es wenigstens für sich, für die Gemeinschaft der Kirche zu behaupten, bis zum Ausschluß derjenigen aus der Gemeinschaft der Kirche, welche seine Geltung in der Kirche brechen wollen. Es versteht sich von selbst, daß auf diese Weise das in der Kirchenordnung kirchlich Festgewordene auch über den Dienern des Wortes mit der Autorität der Kirche

steht. Wie es dieselben kraft der gliedlichen Gemeinschaft in der Einheit der Kirche als die erfaßte Wahrheit und als der Schatz der gewonnenen Güter der Kirche innerlich bindet, so steht es in der Kirche auch mit äußerlicher Bindung ihnen gegenüber und kann so gegen sie zur Geltung gebracht werden. Die Kirchen aber, welche den Dienern des Worts jure divino zum Gehorsam verpflichtet sind, sofern sie nichts gegen das Evangelium lehren und setzen, haben in der kirchlichen Geltung jenes Festgestellten, der kirchlichen canones und kirchlichen Einrichtungen, einen Schutz gegen willkührliche und dem Evangelium zuwider laufende Ausübung der potestas ecclesiastica von Seiten der einzelnen Träger des ministerium.

Weil sich aber in der Kirchenordnung ein Festgestelltes kirchlicher Wahrheitserkenntniß und kirchlicher Ordnungen mit kirchlichem Recht und mit kirchlicher Autorität sowohl über dem ministerium wie über den Gemeinden, überhaupt über den einzelnen Christen erhebt, so kann auch die kirchliche Geltendmachung dieses Rechts und dieser Autorität der Kirchenordnung nicht ohne Weiteres dem ministerium zufallen, wie es ja denn auch nicht zu dem göttlichen Recht des ministerium gehört. Es ist wohl klar, daß die Entscheidungen nach dem kirchlich Festgestellten im Falle des Streits, sei es zwischen dem Diener des Wortes und seiner Gemeinde oder einzelnen Mitgliedern derselben, sei es zwischen Dienern des Wortes unter einander, oder zwischen untergeordneten Presbytern und dem übergeordneten Bischofe, nicht ohne Weiteres bei dem ministerium ist, und daß die Entscheidungen der Diener des Wortes nach der ihnen jure divino gehörenden potestas ecclesiastica mit jenen Entscheidungen nach dem kirchlichen Recht nicht zusammenfallen. Es kann Streit entstehen und in der Kirche zu schlichten sein, auch wenn beide Theile Willens sind, sich dem Urtheil nach der in der Kirche festgestellten Wahrheitserkenntniß und Ordnung zu fügen, so daß es also darauf ankommt, dieses Urtheil als ein objectives zu gewinnen.

Es liegt darum im Wesen des Kirchenregiments begründet, daß es nach einer gesonderten, eigenen Darstellung in der Kirche verlangt. Erst durch die selbständige Darstellung des Kirchenregiments in der Verfassung der Kirche wird die eigenthümliche Autorität, worauf es ruht, rein zur Erscheinung kommen, und erst dadurch wird auch das Kirchlich-Festgestellte als solches seine volle Kraft und Geltung im Leben der Kirche erlangen. Die selbständige Darstellung des Kirchenregiments, durch welches das Kirchlich-Festgestellte auf Grund der Autorität der Kirche zur Geltung gebracht werden soll, wird durch die selbständige Autorität und Bedeutung des Kirchlich-Festgestellten gefordert. Es ist freilich die Frage, ob der Verwirklichung einer vollkommenen Selbständigkeit des Kirchenregiments, wie sie aus dem Wesen des Kirchenregiments als in der Verfassung der Kirche anzustrebende folgt, nicht andere große Schwierigkeiten entgegentreten. Wir werden uns immer bestimmter vor diese Frage gestellt finden. Schon hier dürfen wir wohl auf den Punkt hinweisen, wo vornehmlich die Schwierigkeiten liegen, die der reinen Darstellung des Kirchenregiments für sich in der Verfassung der Kirche entgegenstehen. Die Ausübung der Gewalt des Kirchenregimentes setzt ein amtliches Organ voraus. Ein besonderes Amt des Kirchenregiments ist aber nicht von dem Herrn in der Kirche eingesetzt; es handelt sich ja auch beim Kirchenregiment um eine Gewalt, welche auf der Autorität der Kirche, im Unterschiede von der Autorität des von Gott selbst Gegebenen und Gesetzten, beruht, und so wird denn auch das Organ für die amtliche Ausübung dieser Gewalt, wie die Kirchenordnung selbst, in der nach der Verwirklichung des Willens Gottes in ihrem Leben strebenden Kirche geschichtlich entstehen müssen. Tritt uns aber schon darin eine Schwäche des rein für sich in der Verfassung der Kirche zur Darstellung zu bringenden Kirchenregiments entgegen, so tritt, dieselbe verstärkend, weiter der Umstand hinzu, daß es in der Kirche gottgegründete Aemter und Stände giebt — das geistliche Amt, die Gemeinde,

die weltliche Obrigkeit — mit Befugnissen, die ihnen nach göttlichem Rechte gehören, und welche zugleich solcher Art sind, daß sie, der Gewalt des Kirchenregiments nahe verwandt, die selbständige Kraft des in reiner Sonderung von ihnen dargestellten Kirchenregiments sehr einschränken, leicht mit überwiegender Macht niederdrücken. Eben darin liegt denn auch der Grund davon, daß in der Geschichte der Kirche eine solche reine Darstellung des Kirchenregiments für sich, wie sie doch durch das Wesen des Kirchenregimentes selbst gefordert wird, nicht wirklich geworden ist. Und es scheint also überhaupt, als müsse man sich in der Verfassungsbildung der Kirche damit begnügen, die im Wesen des Kirchenregiments geforderte Selbständigkeit so viel als möglich sicher zu stellen (im Consistorium sei es eines Bischofs, oder des Landesherrn), während es doch nur in Verbindung mit der Autorität göttlich begründeter Rechte und nicht rein in sich selbst zu voller, wirksamer Kraft in der Kirche zu gelangen vermag. Wie wichtig der hiermit aufgestellte Gesichtspunkt für die Erklärung der geschichtlichen Verfassungsentwickelung unserer Kirche ist, werden wir in unseren nachfolgenden Erörterungen zu sehen hinlänglich Gelegenheit finden. Hier haben wir, um die Betrachtung über Art. 28 der Augustana zu erschöpfen, nur noch einen Punkt näher ins Auge zu fassen, nämlich die nahe Beziehung, die zwischen der potestas ecclesiastica des geistlichen Amts und der Gewalt des Kirchenregiments stattfindet, und woraus es sich erklärt, daß sich die Gewalt des Kirchenregiments in der Geschichte der Kirche mit dem Amte eines einem größeren kirchlichen Kreise vorgesetzten Bischofs so leicht und in solcher Art hat verbinden können, daß der Unterschied zwischen den beiden von den geschichtlichen Bischöfen vereinigten Gewalten, der potestas ecclesiastica des ministerium verbi et sacramentorum und der Gewalt des Kirchenregiments auf dem Grunde der Autorität der Kirche, sich so verdunkeln, dem kirchlichen Bewußtsein fast gänzlich verschwinden konnte, wie es doch vor der Reformation der Fall gewesen ist,

so sehr, daß sich, wie wir meinen, die Folgen davon auch in der Lehraufstellung des Art. 28 der Augustana noch geltend machen.

Der Bischof, der jure divino das Regimen über die ihm untergeordnete Kirche durch das Wort hat — man gestatte uns hier die kurze Formel für die im Obigen dargelegte Sache —, ist, wie wir schon hervorzuheben hatten, zugleich verpflichtet, das, was die Kirche an festgestellter Wahrheitserkenntniß, an festgestellten, oder in andern Kreisen erprobten Ordnungen u. s. w. gewonnen hat, als ein solches auch über sich gelten zu lassen, damit es durch seinen Dienst auch in den Kirchen, die ihm untergeben sind, bewahrt und in lebendiger Geltung bleibe, oder durch seinen Dienst auch diesen Kirchen werde. Aus der Einheit der Kirche folgt es, daß die Kirchen ein Recht auf diesen Besitz der Kirche haben, um sich nöthigenfalls auch darauf berufen und stützen zu können etwaiger Willkühr oder Versäumniß des Bischofs gegenüber, und daß auch wieder der Bischof in der Ausübung seines Amts dem Gegensatze gegenüber, den er in seiner Kirche findet, ein Recht hat sich auf den consensus der Kirche überhaupt zu stützen und durch denselben zu verstärken. Man sieht, es liegt in der Natur der Dinge, daß das Bischofsamt im wirklichen Leben der Kirche wie von selbst, wenn auch zunächst nur in unsicherer Weise, das an sich zieht, was die Sache des dem ministerium verbi et sacramentorum keineswegs jure divino gehörenden Kirchenregiments ist. Es liegt darin zugleich der Grund, weshalb die genauere Grenzbestimmung zwischen den Befugnissen des Bischofsamts und den Befugnissen des davon unterschiedenen Kirchenregiments in der concreten Verfassung der Kirche immer eine schwierige und im Einzelnen vielfachen Schwankungen unterworfene bleibt. Je mehr das eine oder das andere geschichtlich sich mit seiner eigenen Energie zur Geltung bringt, desto mehr wird es den Umfang der Rechtsbefugnisse und des wirklichen Einflusses des andern einschränken. So lange es in der Kirche nicht zu einer

besonderen Darstellung des Kirchenregiments kommt, so lange wird das natürlich Gegebene das sein, daß sich das Bischofsamt im Entwickelungsproceß der Kirche nach der Seite der von ihm angezogenen Gewalt des Kirchenregiments erweitert. So war es in den ersten Zeiten der Kirche, in denen es insofern an den Voraussetzungen für die besondere Darstellung des Kirchenregiments fehlte, als es damals ein Kirchlich-Festgesetztes kirchlich gewonnener Wahrheitserkenntniß, kirchlicher Ordnungen, kirchlichen Rechts noch nicht gab, während andererseits die Bewahrung der gottgegebenen Offenbarung in der Lehre der Kirche, der gottgegründeten Ordnungen in der jener Zeit eigenthümlichen Weise an die lebendige Tradition der Diener des Worts in ihrem Zusammenhange mit den Aposteln selbst geknüpft war. Wesen und Bedeutung des Kirchenregiments in selbständiger Darstellung hängt auf's Engste mit dem Fortschritt der kirchlichen Entwickelung und ihrer werthvollen Gewinne zusammen. Je höher in dieser Beziehung die Kirche steigt, desto nothwendiger und desto wichtiger muß die möglichst selbständige Darstellung des Kirchenregiments in der Verfassung der Kirche werden. Ebenso ist es auch wieder klar, daß das Kirchenregiment in seiner besonderen Darstellung seinen Halt wie seine Kraft nicht bloß den Gemeinden, sondern auch dem ministerium, besonders dem in verschiedenen Gradus kirchlich organisirten ministerium gegenüber in demselben Grade verlieren muß, in welchem das Kirchlich-Festgestellte an wirklicher Kraft und Geltung in der Kirche verliert oder in welchem auch nur eine bestimmte Gestaltung des Kirchenregiments unfähig wird, ihren Beruf in Handhabung der Kirchenordnung, des Kirchlich-Festgestellten mit Erfolg auszuüben. In solchem Falle würde das Bischofsamt nothwendig zu steigender Bedeutung und, wenn es recht vertreten wird, zu wachsendem, immer entscheidenderem Einflusse gelangen müssen, ohne daß darum eine repristinatorische Copie der concreten Gestaltung des Bischofsamts in der älteren und ältesten Kirche angestrebt werden dürfte, da vielmehr ein Uebersehen der doch so ganz

anders liegenden kirchlichen Verhältnisse und Zustände das Scheitern solcher verkehrten Versuche nicht nur, sondern auch eine sehr bedauerliche Einbuße an dem wirklich für das Bischofsamt zu gewinnenden Einflusse auf die Entwickelung der Kirche überhaupt und ihrer Verfassung insbesondere zur unausbleiblichen Folge haben müßte.

Immer aber bleibt der Unterschied zwischen der jure divino dem ministerium zustehenden potestas ecclesiastica und der Gewalt des Kirchenregiments bestehen, wie sehr sich auch beide in einer bischöflichen Verfassung mit einander kirchenrechtlich verbinden und durchdringen mögen. Und welche praktischen Gründe überhaupt oder unter gewissen Verhältnissen für eine solche Verbindung der Gewalt des Kirchenregiments mit der bischöflichen auch sprechen mögen, nicht bloß wird man niemals diese Verbindung als eine nothwendige oder gar jure divino geforderte aufstellen und einer andern Verfassungsbildung gegenüber, die zu Recht besteht, fordern dürfen, sondern man wird auch nicht übersehen dürfen, daß jene Verbindung an nicht unwesentlichen Mängeln leidet. Es ist ein sehr wesentlicher Mangel derselben, daß die verschiedene Autorität, worauf das ministerium und worauf das Kirchenregiment ruht, nicht rein aus einander tritt, so daß jede mit ihrem eigenen Recht und ihr eigenen Kraft in der Kirche dasteht. Es ist ein wesentlicher Mangel jener Verfassungsform, daß das Kirchenregiment nicht zu der in seinem Wesen liegenden Selbständigkeit gelangt, ein Mangel sowohl für die Gemeinden, wie für die Träger des ministerium. Es würde also immer zugleich die Aufgabe sein, bei jener Verbindung der Gewalt des Kirchenregiments in ihrer Spitze mit dem bischöflichen Amte eben diese Mängel durch organische Einrichtungen möglichst abzustellen und unschädlich zu machen. Und in der Gegenwart würde man unter allen Umständen nicht vergessen dürfen, daß, welche tiefgreifende Umgestaltung der Verfassung unserer Kirche auch eintreten möchte, doch immer die Kirche nicht in den Anfang ihres geschichtlichen Ganges über-

haupt zurückgestellt werden könnte, sondern daß die durch die Geschichte der Kirche gewonnenen Güter für die Kirche bewahrt werden müßten, und nur bei geschichtlichem Festhalten derselben eine gesunde kirchliche Entwickelung denkbar wäre.

Erst nach diesen Erörterungen ist es möglich, unsere Auslegung des Sinns des 28. Art. der Augustana zum Abschluß zu bringen. Wir haben im Obigen gezeigt, daß es nur die Rechte des ministerium verbi et sacramentorum als solchen in der Hand des Bischofs sind, die der Artikel feststellt und welche die Gewalt des Kirchenregiments nicht in sich schließen, auch damit sich nicht decken. Wir müssen hier das Folgende hinzufügen. Die Augustana denkt offenbar nicht an ein eigenthümliches Kirchenregiment im Unterschiede von dem Amte der Bischöfe in der Kirche. Sie hat die von der Reformation vorgefundenen geschichtlichen Bischöfe vor Augen, denen ja unstreitig nach der geschichtlich gewordenen und geschichtlich, kirchenrechtlich zu Recht bestehenden politia ecclesiastica, welche bewahren zu wollen die Bekenner der Augustana sich gern bereit erklären, so weit es das in Gottes Wort gebundene Gewissen zulasse, das Kirchenregiment zustand. Nun unterscheidet sie von der potestas ecclesiastica der Bischöfe zunächst nur die potestas gladii, weltliche Regierungsgewalt und weltliche Regierungsrechte. So bleibt also, ohne daß darauf reflectirt wird, die Gewalt des Kirchenregiments im Unterschiede von der potestas ministerii ununterschieden zurück. Es tritt dieser Stand der Sache besonders deutlich auch da hervor, wo nach der Bestimmung der den Bischöfen oder Pastoren als solchen jure divino zustehenden potestas jurisdictionis die Augustana folgenden Satz aufnimmt: „Si quam habent aliam vel potestatem vel jurisdictionem in cognoscendis certis causis, videlicet matrimonii aut decimarum cet., hanc habent humano jure, ubi cessantibus ordinariis coguntur principes vel inviti suis subditis jus dicere, ut pax retineatur.“ Auch da hat die Augustana nur den Unterschied zwischen der potestas ecclesiastica der Bischöfe und der

Gewalt der weltlichen Obrigkeit im Auge, während sie auch da an eine besondere Gewalt des Kirchenregimentes, die von der potestas ministerii wie von der Gewalt der weltlichen Obrigkeit verschieden ist, nicht denkt. Dennoch, indem sie positiv die Rechte, die den Bischöfen oder Pastoren als solchen jure divino gehören, aus dem Begriff des ministerium verbi et sacramentorum entwickelt, entfällt ihrer Construction eo ipso, was Sache des Kirchenregiments als solchen auf Grund der Autorität der Kirche ist. Es kommt ihr nicht zum Bewußtsein, daß das Bischofsamt in seiner concret-geschichtlichen Gestaltung, in der es ihr gegenüberstand, in Wirklichkeit Functionen des Kircheuregiments vollzog, die weder zu dem jus gladii, noch auch zu der von der Augustana definirten potestas des ministerium als solchen gehörten. Eben deshalb sind die Bestimmungen der Augustana zwar durchaus zutreffend und ausreichend als Definition der potestas ecclesiastica, die nach göttlichem Rechte im Besitze des ministerium verbi et sacramentorum ist; in Betreff des Kirchenregiments aber waren sie keineswegs ausreichend, und haben sie daher auch nicht die genügende Grundlage für die Entwickelung der Verfassung unserer Kirche darbieten können, welche vielmehr Wege gegangen ist, die sich aus Art. 28 der Augustana durchaus nicht vollständig erklären lassen. Man würde sagen können, daß das geschichtliche Bisthum, welches die Augustana im Auge hat, wenn es sich gemäß Art. 28 evangelisch umgestaltet hätte, unter den Rechten und Befugnissen, die es factisch besaß und auf welche die Lehre jenes Artikels nicht näher reflectirt, auch die kirchenregimentliche Gewalt behalten haben würde. Und das ist wohl das Wahre davon, wenn Manche in den Bischöfen des Art. 28 solche sehen zu müssen glauben, welche zugleich Träger der kirchenregimentlichen Gewalt sind. In der That kennt ja die Augustana im Unterschiede von der potestas ecclesiastica ihrer Bischöfe ein anderes kirchenregimentliches Amt nicht, und so muß sich nach dem, was wir oben sagten, das Amt der Bischöfe in unsicherer

Weise nach der Seite des Kirchenregiments hin wie von selbst erweitern, oder das Amt des Kirchenregiments wie von selbst mit ersetzen. Aber man dürfte doch dabei niemals übersehen, daß die Definition, welche Art. 28 von der potestas ecclesiastica der Bischöfe aufstellt, also von dem, was in ihrem Amte als solchem jure divino liegt, die kirchenregimentliche Gewalt nicht einschließt, somit also auch nicht als etwas den Bischöfen als solchen Gehörendes begründet, daß sich also die kirchenregimentliche Gewalt immer nur als etwas Accidentelles mit dem Bischofsamte verbinden könnte. Auch wenn es daher in der Gegenwart darauf ankäme, eine bischöfliche Verfassung herzustellen, nach welcher die Bischöfe zugleich die kirchenregimentliche Gewalt hätten, so würde sich doch die Herstellung dieser Verfassung nicht auf Art. 28 der Augustana gründen und nach den Normen desselben gewinnen lassen, da die geschichtlichen Bischöfe fehlen, die die Augustana nicht macht, sondern als ein geschichtlich in der Kirche Gewordenes nur gelten lassen will. Verfassungen lassen sich überall nicht machen, sie werden geschichtlich, und es kann sich dabei nur darum handeln, daß Jedes auf Grund des ihm von Gott gegebenen Rechts in solcher Zeit geschichtlicher Um- und Neugestaltungen sich regt und kräftig erweist, um so den rechten Platz für sich selbst zu gewinnen und zugleich jedem Andern seinen rechten Platz anzuweisen. Fertige Verfassungsbilder, die man zu verwirklichen trachten würde, würden nur auf Irrwege führen und die wahre Kraft brechen.

Die kirchliche Qualität der Diakonissen vom Stifte Bethlehem.

Von

Fr. W. Wilhelmi,
Pastor am Stifte Bethlehem.

Wenn ich es wage, mit einer Abhandlung über weibliche Diakonie hervorzutreten, so muß ich billig ein Bekenntniß vorausschicken, ein Bekenntniß meiner großen Schwachheit und Kurzsichtigkeit. Denn als der liebe Bruder Salfeld mir und andern Brüdern seinen Vortrag über Diakonissenthätigkeit zur Besprechung mittheilte, stiegen zwar wichtige Bedenken gegen die ganze Begründung in mir auf und wurden auch unverholen geäußert, aber ich wurde mir der Tragweite seiner Principien, nicht so schnell, so klar und so kräftig bewußt, um unvorbereitet eine andere fertige Theorie entgegen stellen zu können. Als ich aber die Principien in dem Auszuge des Norddeutschen-Correspondenten schwarz auf weiß vor Augen bekam und näher über die Bedeutung des Vortrags nachzudenken Zeit hatte, wurden mir meine Bedenken wie Berge. Unterdessen haben wir uns gegenseitig ausgesprochen, und es hat sich namentlich aus dem Artikel des lieben Bruders im Mecklenburgischen-Kirchenblatte herausgestellt, daß unsere beiderseitige Auffassung auch wichtige Parthien hat, wo wir einander wohl verstehen und gerne mit einander gehen. Allein eine bedeutende Divergenz wird doch im Ganzen übrig bleiben, nicht sowohl in der Beurtheilung der Diakonissenthätigkeit und der Leistungen der neueren Diakonissen, worauf ich daher näher einzugehen unterlassen kann, weil ich darüber so viel Gutes und Richtiges bei meinem lieben Amtsbruder ausgesprochen vorfinde, als in der theologischen Beurtheilung und Einreihung des Diakonissenberufes. Die schöne, frische und ansprechende Darstellung unsers lieben Herrn Präpositus und das viele Lehrreiche und Treffende mit

herzlichem Danke anzuerkennen, bin ich nicht der Letzte. Aber ich wäre bange, wenn ich die Richtigkeit seiner theologischen Anschauungen über den Beruf unserer Schwestern zugestände, für das Berufsmäßige unseres neueren weiblichen Diakonats den exegetischen Boden einzubüßen, den Schriftgrund für ihre kirchliche Qualität zu verlieren und damit auch den Schriftgrund für einen integrirenden Theil meiner gegenwärtigen amtlichen Wirksamkeit, und in ein Schwanken zu gerathen, das meine eigene amtliche Stellung zur Ausbildung von Diakonissen zum wenigsten außerordentlich erschweren mußte.

Für mich war so der Vortrag des Herrn Präpositus ein, wie ich hoffe, gesegneter Anlaß, mich in dieser Frage gründlicher umzusehen, als es vorher geschehen war.

Meine seiner Zeit im Norddeutschen Correspondenten bekannt gegebene Grundanschauung, daß unsere Diakonissen Dienerinen der Kirche und nicht des Hauses, die weibliche Diakonie eine Filia der Kirche und nicht ein Filial des Hauses sei, wurde aber nicht wenig bestärkt durch den Beifall unseres beiderseitigen Freundes und Amtsbruders W. Floercke, der sich zu jener Zeit brieflich gegen mich in Folgendem darüber aussprach:

„Ich stehe dogmatisch und exegetisch ganz auf Ihrer Seite. Röm. 16, 1 ist zu offenbar von einer bestimmten Amtsthätigkeit, in Bezug auf eine bestimmte Gemeinde die Rede, und die allbekannten männlichen Diakonen, deren Amt sich nach Röm. 12 sehr verallgemeinert, erklären ja genug die weibliche Diakonie. Ob die Wittwen des Timoth.-Briefes Diakonissen sind, entscheidet allerdings der Text nicht klar, denn die *πρεσβύτιδες* Tit. 2, 3 sind wirklich nur alte Weiber. Aber wenn man bedenkt, daß die ganz alte Kirche bereits Diakonissen kennt, ja bereits der bekannte Brief des Plinius (ministrae) (111 p. Chr), und daß dann, eben so zeitig fast, die Begriffe Diakonisse und vidua (Wittwe) identisch sind (Tertullian; eine virgo in viduatu, so viel als Diakonissenamt, sei ein miraculum), so wird man rückschließend gar nicht

anders können, als in den Wittwen der Pastoralbriefe ebenfalls Diakonissen zu erblicken. Kennt nun aber die ganze alte Kirche dies Amt, der Gestalt, daß auch eine Weihe zu demselben vorkommt, so ist auch seine kirchliche Natur klar bewiesen. Allerdings das Materielle dieses Amtes, das, was den Gegenstand seiner Bethätigung ausmacht, wächst ihm aus dem christlichen Hause zu; aber das ist denn eben doch auch ein Object, welches das Haus an sich nicht zu bewältigen vermag, mit dem es bittend und Hülfe suchend an die umfassenderen Ordnungen, sei es der Kirche oder des Staates, sich wendet. Auch der Staat konnte sich ja dieser über die Kräfte des Hauses hinausgehenden Nöthe annehmen und thut es ja auch in seinen Armenhäusern, Zuchthäusern u. s. w., und so gewiß nun alle diese Institute Staatsinstitute, ebenso gewiß (sind) auch diejenigen kirchliche Institute, mittels welcher eben die Kirche derselben Noth sich annimmt. Das bloße Haus ist immer nur das einzelne und giebt mithin weiter nichts, als eine von ihm nicht zu bewältigende Noth, her, und wenn nun andere Mächte kommen und die Noth wirklich bewältigen, so sind es doch ganz offenbar eben andere höhere Mächte und Ordnungen. Ich begreife daher gar nicht, wie man an der kirchlichen Natur des Diakonissenamtes zweifeln kann. Die Sache selbst, die ganze alte Kirche, beweisen und erhärten dieselbe. Ich sehe aber wohl, woher der Streit kommt, nämlich von dem Unzulänglichen der alten Eintheilung: Hausstand, kirchlicher Stand, Wehrstand. Sagen Sie anstatt dessen Gemeinde, Predigtamt, Kirchenamt, oder die Gemeinde als das Locale und Einzelne und die Kirche als das Umfassende, so schlichtet sich der Streit gewiß viel leichter. Denn darin hat ja Salfeld sehr recht: daß er die Diakonie vom eigentlichen Kirchenamte unterscheidet.*) Letzteres steht auf der Linie von

*) Diesen Unterschied hatte ich übrigens in dem Artikel des Nordd. Corresp. ebenfalls absichtlich und ausdrücklich betont.

Gott zu den Menschen, Ersteres auf der andern von den Menschen zu Gott hin. Letzteres bringt den Menschen die Gnaden und Gaben Gottes, Ersteres bringt Gotte die Frucht und das Opfer dieser im Glauben erfaßten Gnaden. Also stellen Sie statt der Frage: ob Haus, ob Kirche? — die andere Frage: ob Gemeindeamt, ob Kirchenamt? — So werden Sie gewiß beide sagen, es ist Gemeindeamt im Unterschiede vom eigentlichen Kirchenamt, wie denn ja auch die Kirche ohne dieses keinen Augenblick, ohne jenes aber sehr wohl bestehen kann. Haben wir aber so den Unterschied, so werden wir mit Rücksicht darauf, daß ein solches Gemeindeamt ohne die Totalkirche schlechterdings nicht fertig wird, — auch dies wirkliche Gemeindeamt ebenso wirklich als kirchliche Institution erkennen müssen, nicht als Kirchenamt, wohl aber als kirchliche Institution, ebenso gewiß, als ja die Gemeinde selbst auch schon eine solche Institution ist. So, glaube ich, kommen Sie Beide zu ihrem Rechte, und nichts Anderes haben Sie ja auch festhalten wollen, als grade die kirchliche Institution. Die steht so zweifellos fest, und daß es ein Anders ist, was meine Töchter hin und wieder thun, das zum eigentlichen Berufe werden zu lassen, so daß auch viel solcher Töchter zu solchem Berufe nicht taugen werden — auch das, finde ich, liegt so sehr auf der Hand, daß ich den Widerspruch nicht begreife. — — Von der Sache selbst können und dürfen Sie nicht lassen und auch die Oberin und auch die Diakonissen selbst dürfen es nicht, wollen sie nicht allen Grund unter ihren Füßen verlieren."

Habe ich unsern lieben Amtbruder S. recht verstanden, so behauptet er, daß die Diakonie der Jungfrauen und Wittwen kein eigentlicher, ursprünglich kirchlicher, Auftrag sei, daß sie vielmehr in häuslichen Thätigkeiten, nämlich in freiwilligen, von dem lebendigen Gemeindeleben getragenen und irgend wie gemeindemäßig geordneten Dienstleistungen und Barmherzigkeitserweisungen bestehe. Wenigstens scheint er

mir die Frage offen zu lassen, ob auch nur der alten weiblichen Diakonie in der apostolischen Kirche volle kirchliche Qualität zukomme oder nicht.

Bleibt aber die Frage nach der kirchlichen Qualität der alten und selbstverständlich noch viel mehr die nach der kirchlichen Qualität der neueren Diakonissen eine offne, so ist auch ihre, (der letzteren) sittliche Qualität in Frage gestellt. Es ist keineswegs fraglich gemacht, ob sie Krankenpflegerinnen u. d. gl. sein und mit Recht sein dürfen, ob und wie sie sich dieser Thätigkeit widmen dürfen, sie werden vielmehr hierin vielfältig und ausdrücklich anerkannt, wohl aber, ob die Kirche ein Recht dazu hat, solche Krankenpflegerinnen Diakonissen zu nennen und als zu einem kirchlichen Dienste einzusegnen. Denn die Kirche beginge dadurch ein Unrecht, wenn der Schriftgrund dazu zweifelhaft wäre. Der Diakonissenname wäre eine Redensart und zwar keine unbedenkliche, weil durch diesen Namen und die kirchliche Einsegnung einer Prätension Vorschub geleistet, eine gute Sache mit einem ungeeigneten, der menschlichen Eitelkeit schmeichelnden Namen und Titel geschmückt wäre. Es stimmte schlecht zur weiblichen Einfalt und zur evangelischen Nüchternheit, einen Namen und Titel zu tragen, der mit Unrecht oder doch mit zweifelhaftem Rechte aus dem christlichen Alterthume herübergenommen wäre. Die volle sittliche Qualität unserer Diakonissen scheint mir bedingt von ihrer wirklichen und vollen kirchlichen Qualität, und diese vom Grunde der Schrift. Hat also die kirchliche Qualität unserer Diakonissen vom Stifte Bethlehem festen Grund und Boden in der heiligen Schrift oder hat sie ihn nicht? — Diese Frage halte ich für eine keineswegs offne, sondern für eine entschiedene.

Verstehe ich die Schrift richtig, so ist daraus klar und deutlich zu entnehmen, daß das Diakonat ein kirchliches, wenn gleich von dem Gnadenmittelamte wohl zu unterscheidendes Amt sei. Denn eine kirchliche Institution, wonach gewisse Personen bestimmte, berufsmäßige Aufgaben in der Kirche oder Hausgenos-

senschaft Gottes auf Erden überkommen, nenne ich ein kirchliches Amt.

Diese Ueberzeugung ziehe ich aber aus der Betrachtung der Schrift und insbesondere der Stellen, die näher von der Theilnahme weiblicher Personen am Diakonate handeln. Daß weibliche Personen am Amt des Wortes activen Antheil nehmen, ist bekanntlich in der Schrift untersagt; daß sie aber Diakonen seien, also am Diakonate Antheil haben, ist Röm. 16 an Phöbe und mehreren Anderen mit ausdrücklicher apostolischer Billigung und Anerkennung angeführt.

Der Kreis ihres Berufes und die Art ihrer Thätigkeit ist also in der Schrift bezeichnet durch den aus der Offenbarung originirenden Unterschied zwischen dem Amte des Wortes und dem Diakonate, so wie durch den in der creatürlichen Ordnung Gottes gesetzten Unterschied zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte.

Absichtlich beschränke ich mich zum exegetischen Beweise dieser Lehre von den weiblichen Diakonen auf Röm. 16 in Verbindung mit Apostelgeschichte 6. Denn in Röm. 16 finde ich bezeugt, daß weibliche Personen nicht nur in dem Herrn d. h. zur Förderung und Erhaltung der Kirche des neuen Testaments gearbeitet, ja viel gearbeitet haben, sondern auch daß Phöbe ein Diakonat bekleidet hat in der Gemeinde zu Kenchrea. Was aber ein Diakonus ist, und wie er in dem Herrn arbeitet und zu arbeiten hat, was der Kreis seiner Thätigkeit sei, und wie er zum Amte in der Kirche zu berufen und abzuordnen sei, das halte ich für angegeben Apostelg. 6. Wer sich die Mühe geben will, den Ausdruck διακονεῖν τραπέζαις (zu Tische dienen) im Unterschied vom Dienst am Wort ernstlich zu bedenken, der wird sich kaum damit begnügen können, in der Diakonie bloß freiwillige Dienstleistungen, im Dienst am Wort das Amt im exclusiven Sinne zu sehen. Gewiß bietet der Dienst am Worte neben der sacrificiellen Seite auch eine sacramentale dar, die dem Diakonate abgeht. Aber die volle kirchliche Qualität kommt

nach Apostelg. 6 auch dem Diakonate zu. Denn im anderen Falle müßte das, was die sieben Diakonen geleistet haben, eben auch nur aus freiwilligen außeramtlichen Barmherzigkeitserweisungen bestanden haben, hat aber der liebe Amtsbruder S. selbst in der Redaction seines Vortrags letzter Hand*) der Phöbe „einen weiblichen Diakonendienst zugesprochen", so hat er auch dem weiblichen Diakonate des christlichen Alterthums Alles zugesprochen, was ihm überhaupt zuzugestehen ist, und bleibt mir also in dieser Hinsicht nichts zu beweisen übrig. So ist aber auch die vorliegende Frage, was die alten Diakonissen angeht, keine offne, sondern eine klar entschiedene. Indem Phöbe ein Diakonus genannt wird in der Gemeinde Gottes, wird ihr unbestreitbar wesentlich derselbe Auftrag und dasselbe kirchliche Amt zugeschrieben, welches überhaupt die Diakonen der neutestamentlichen Kirche inne hatten und im Unterschiede vom Amte des Wortes inne haben sollten.

Wir bedürfen also durchaus keiner besondern Erzählung der Einsetzung eines weiblichen Diakonats in der Schrift, genug, daß das Diakonat als apostolische Einsetzung aus Apostelg. 6 feststeht, und daß Phöbe Röm. 16 als ein Diakonus der Gemeinde in Kenchrea bezeichnet ist; daß sie nicht Diakonisse, sondern Diakonus genannt ist, ist zur Sicherstellung dieser Lehre nur günstig. Denn um so mehr sind wir berechtigt, bei ihr ganz dasselbe Amt anzunehmen und festzuhalten, welches nach Apostelg. 6 den sieben Diakonen an der Gemeinde zu Jerusalem übertragen worden war. Oder welcher Art sollte sonst ihr Diakonat gewesen sein? — Wir haben genug an diesen Stellen Apostelg. 6 und Röm. 16, um der Behauptung**) getrost entgegenzutreten, „Einmal wissen wir viel zu wenig von der Arbeit der Schwestern in der *apostolischen* Kirche, um entscheiden zu können, ob sie wirklich Trägerinnen eines kirchlichen

*) Vgl. Jahrg. 1862 dieser Zeitschr. Hft. II.

**) Vortrag von Salfeld S. 5.

Amtes gewesen sind, oder ihre Thätigkeit nicht vielmehr in freiwilligen, von dem lebendigen Gemeindeleben getragenen und allerdings irgendwie gemeindemäßig geordneten Dienstleistungen und Barmherzigkeitserweisungen bestanden hat, die amtsmäßige Verfassung dieses Dienstes aber schon den hierarchischen Verfehlungen einer späteren Zeit angehört." Dieser Auffassung stellen wir die Angabe der Schrift entgegen, daß Phöbe ein Diakonat bekleidete, und die exegetische Unmöglichkeit, unter diesem Diakonate ein anderes zu verstehen, als dasjenige, das nach Apostelg. 6 in der ersten Kirche amtsmäßig verfaßt worden war. Daß Phöbe wirklich ein Amt in der Gemeinde und zwar das einer Versorgerin Hülfsbedürftiger bekleidet hat, zeigt selbst die lutherische Uebersetzung von V. 2 an, „denn sie hat auch vielen Beistand gethan, auch mir selbst." Viel heller leuchtet aber ihre berufliche Stellung aus dem Grundterte hervor, wo sie *προστάτις πολλῶν καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ* genannt wird, „eine Vorsteherin vieler und auch meiner selbst." *Προστάτις* ist ein *ἅπαξ λεγόμενον* im neuen Testamente und heißt patrona, wie Schleusner näher aus den Classikern nachweist. Hier in unserer Stelle erklärt dieser Zusatz, worin etwa die Thätigkeit dieser Diakonie bestanden habe, nämlich in der Aufnahme, Pflege, Versorgung hülfsbedürftiger Christen und des Apostels selbst, in Thätigkeiten, für die das Haus keine zulänglichen Mittel und Kräfte bot. Auch der Ausdruck „Schwester" ist nicht zu übersehen und charakteristisch für eine Diakonisse, wie der „Bruder" für einen Diakonen und für einen kirchlichen Beamten überhaupt. Die Diakonissen waren aber als berufsmäßig Handelnde bei der eingezogenen und abgeschiedenen Lebensart ehrbarer Frauen im Orient für die Zeit der Anfänge auch zum Dienste bei den weiblichen Proselyten, den Märtyrern, manchen Kranken u. a. m. unentbehrlich und sie bestanden nach den Citaten, die ich bei Jos. Bingham orig. eccles. gefunden habe und nach den ausdrücklichen Angaben dieses gelehrten Kenners des christlichen Alterthums im Morgenlande bis

zum Ende des 12. Jahrhunderts. Die Zeit ihres Bestandes als kirchliche Amtsträgerinnen ist also keineswegs so kurz, als man sich gewöhnlich vorstellt, wenn sie gleich im Abendlande früher beseitigt wurden. Aber auch hier erscheint in den Ritualbüchern noch lange der Ordo ad Diaconam faciendam und erst im 10. oder 11. Jahrhundert meint Bona, daß sie hier gänzlich verschwunden seien.

Da aber demnach auch die Diakonissen von Anfang an *διάκονοι* genannt wurden, so sind sie unstreitig mitgegrüßt Phil. 1, 1, mitermahnt und beschrieben 1 Tim. 3, 8—13. Herr Oberkirchenrath Dr. Kliefoth*) führt als geschichtliches Factum an: „Unter den Diakonen finden sich in den Heidengemeinden auch Diakonissen" und bezieht sich dabei neben Röm. 16, 1 auch auf 1 Tim. 3, 11 und 5, 9—16. Wir haben also keine geringe theologische Autorität für die Annahme weitererer Beweisstellen zum Besten unserer Lehre. Ja, wir haben dafür die Autorität der alten Kirche, die durchweg, wie selbst aus den betreffenden Concilbeschlüssen hervorgeht, das kirchliche Amt der Diakonissen in diesen Stellen erwähnt fand und ihre Beschlüsse und Verbote zum Theil auf den Inhalt dieser Stellen stützt. Wir haben seiner Zeit der Meinung, als sei 1 Tim. 3, 11 von den Weibern der Diakonen die Rede, wie wir denken, mit überwiegenden exegetischen Gründen widersprochen und finden die Annahme, als sei bei den 1 Tim. 5, 7 ff. „in das Verzeichniß einzutragenden Frauen" eine andere Klasse von Frauen gemeint, als die Diakonissen, ein anderer Wittwenchor, zum Wenigsten sehr angreifbar. Allein wir bedürfen gar keiner weiteren Beweisstellen für die Theilnahme der Frauen am apostolischen Diakonate und gehen daher billig hier über die streitigen Stellen hinweg. Denn die ursprüngliche Identität des Diakonenamtes bei Männern wie bei Jungfrauen und Wittwen ist in den zuerst beleuchteten Stellen sattsam begründet.

*) Gottesdienstordn. Bd. II. S. 253.

Wollte man freilich dem Diakonate überhaupt den Titel und die Ehre eines kirchlichen Amtes bestreiten, so wären auch die Diakonissen der apostolischen Zeit ohne ein Kirchenamt gewesen, folgerichtig dürfte man in diesem Falle kein anderes Kirchenamt anerkennen, als das am Wort und Sacrament, und müßte dem Kirchenregimente, dem Patronate, den Kirchenvorständen, wie den Diakonen und Diakonissen amtliche Rechte und Pflichten in der Kirche abstreiten. Es ist bekannt, daß diese Auffassung wirklich in der neuesten Zeit in unserer lutherischen Kirche vorkommt. Allein dem halte ich das Wort 1 Cor. 12, 5 entgegen: „Es sind mancherlei Aemter, aber es ist ein Herr." Ausdrücklich heißt es von den ἀντιλήψαις, opitulationes, 1. Cor. 12, 28 (d. h. doch wohl die Berufsthätigkeiten der männlichen und weiblichen Diakonen) ἔθετο ὁ θεός d. h. Gott hat sie eingesetzt, nämlich als einen integrirenden Bestandtheil des gottesdienstlichen Lebens in christlichen Gemeinden, ebenso wie die Thätigkeiten der Propheten, Lehrer und Wunderthäter, Regierer u. s. w. Bedeutungsvoll für unsere Frage finde ich ferner Jak. 1, 27, wo die Pflege der Wittwen und Waisen als sacrificium, Gottesdienst, betrachtet wird, somit müssen auch die Personen, die sich damit um Christi willen berufsmäßig befassen, als heilige kirchliche Personen anzusehen sein. Unter diesen zählt auch Löhe die Diakonissen ausdrücklich auf. Cf. Apgst. 26, 8, wo von der jüdischen Gottesverehrung ein entsprechender Ausdruck gebraucht ist. Endlich Röm. 12 und 1 Pet. 4.

Auf jeden Fall liegt aber am Tage, daß unser heutiges weibliches Diakonat nirgends ohne Anspruch auf Restitution des altkirchlichen entstanden ist. Um nun das heutige Diakonat, es sei der Männer oder der Frauen, als ein kirchliches Amt darzustellen und zu beweisen, möchte ich den Unterschied zwischen diesem Amte und dem am Worte recht deutlich beschreiben und dadurch möglichst allen Mißverständnissen vorbeugen. Das Diakonat ist ein nützliches und

heilsames Amt, ohne das jedoch die Kirche bestanden hat und bestehen kann, weil es lediglich sacrificieller Natur, also nicht grundlegend, ist; das aber doch in dem lebendigen Leibe der Kirche eine hervorragende Stelle einnimmt. Das Amt am Worte aber ist, weil grundlegend und sacramentaler Natur, ein nothwendiges und unentbehrliches Amt, ohne das die Kirche niemals bestanden hat oder bestehen kann. Die Diakonie hat die Aufgabe, die dem Laienpriesterthume eignenden Liebeswerke zu üben. Das Amt am Worte hat nach unmittelbarer göttlicher Stiftung durch Wort und Sacrament die Kirche zu pflegen und zu erhalten.

Mit voller Ueberzeugung halten wir an der Anschauung fest, von der aus überhaupt die Diakonissenhäuser unserer Tage in das Leben getreten sind, daß nämlich die Diakonie der Jungfrauen und Wittwen eine kirchliche Thätigkeit sei. Wir sehen in der weiblichen Diakonie, wenn man so sagen will, eine Filia der Kirche und nicht ein Filial des Hauses. Dabei unterscheiden wir sehr bestimmt zwischen dem grundlegenden Amte des Wortes, das nur Männern zukommt, und das außer der Diakonie am Worte und Sacramente auch noch eine andere Seite darbietet, wodurch es für die Erhaltung der Kirche wesentlich und unentbehrlich ist, während eine kirchlich eingesegnete weibliche Diakonie allerdings Jahrhunderte lang der Kirche abhanden gekommen war, ohne daß sie darum aufhörte, die Kirche Christi zu sein.

Der Gegenstand der Thätigkeit selbst ist bei beiden Aemtern verschiedenartig. Er ist im Gnadenmittelamte von Gott selbst vorgeschrieben, er ergiebt sich bei dem Diakonate aus den äußeren Umständen der Ortsgemeinde oder Volksgemeinde und wird dem Diakonate von dem Gnadenmittelamte oder von der christlichen Obrigkeit oder von beiden angewiesen. Ueberhaupt haben wir im Schlüsselamte den festen, grundlegenden, unbeweglichen Factor der Kirche. Seine Thätigkeit hat eine für alle Zeiten festgesetzte Form des Lehrens und Gebens geistlicher

Güter an Gottes Statt. In dem Diakonate dagegen liegt ein bewegliches Element des kirchlichen Lebens. Wie es sich erstmals nach Apostelg. 6 aus dem Bedürfnisse der Gemeinde hervorbildete, so noch heute aus dem receptiven und aus dem activen Bedürfnisse. Um so mehr ist bei Restitution des Diakonats eine Veränderung und Neugestaltung seiner Form gerechtfertigt, ohne daß dadurch das Wesen des Diakonats verändert wäre. Auch das Diakonat dient zur Vollständigkeit des geistlichen Leibes Christi. Gnadenmittelamt und Diakonat ergänzen sich also gegenseitig, und zwar nicht so, daß das Gnadenmittelamt irgendwie dabei zu kurz kommen soll. Das kann wohl an einem oder dem andern Orte der Fall sein, wenn die Dinge noch nicht recht geordnet sind, in einem Uebergangsstadium, wenn z. B. der Pastor, der im Vorstande eines Diakonissenhauses das Gnadenmittelamt repräsentirt, in persönlicher Abhängigkeit von der Oberin der Schwesterschaft situirt ist, oder wenn er nicht in den Stand gesetzt ist, über Personen und Verhältnisse der Schwestern in Außenstationen ein selbstständiges Urtheil zu gewinnen und doch eine gewisse Verantwortlichkeit mittragen soll. Dies wird immer eine schiefe und ungeeignete Stellung des Gnadenmittelamtes zur weiblichen Diakonie sein. Der göttlichen Ordnung nach muß sich das sacrificielle Amt dem sacramentalen unterordnen und zu Dienste stellen, nicht umgekehrt. Das Regiment über die Genossenschaft kann recht wohl bei dem Gliede derselben sein, das im Auftrage der Kirche dieselbe nach Außen repräsentirt, bei der Oberin. Um aber die Verantwortlichkeit für die Maßnahmen des Vorstandes richtig mittragen und den einzelnen Gliedern zur Bürgschaft für die angemessen kirchliche Leitung des Ganzen dienen zu können, muß der beigeordnete Träger des Gnadenmittelamtes in der Lage sein, von der Wirksamkeit der einzelnen Schwestern eine selbstständige Kenntniß gewinnen zu können. Der Grund aber, warum das Diakonat auch amtsmäßig verfaßt worden ist, ist in der Noth zu suchen und in der Liebe, die der Noth ab-

helfen will. Die Liebe ist erfinderisch und hat sich in den Schwesterschaften eine Form der Hülfe angeeignet, die allerdings aus den Orden- und Genossenschaften der katholischen Kirche entnommen ist. Allein um deswillen ist diese Form nicht eben verwerflich, die Form hat hier keine entscheidende Bedeutung. Warum sollte sich nicht das, was in der katholischen Kirche unevangelisch entstellt ist, durch die Macht der evangelischen Wahrheit läutern und verklären lassen? — Diese Form ist bei uns keine mechanische Nachbildung, sondern eine freie, evangelische Reproduction dessen, was wir in der katholischen Kirche vorgefunden haben.

Veränderungen der Form der Aemter sind überhaupt nicht unzulässig in der Kirche. Welche Wandlungen hat nicht das Pastorat erlebt (erst Collegium, dann einzelne Person) und welche gar erst das Kirchenregiment! Die Gestalten und Ordnungen der Aemter ändern sich nach den Zeiten, Sitten, Gaben, und müssen sich ändern, oder man müßte sich zu der katholischen, der Gestalt nach fertigen Verfassung bekennen. Daher ist es für die Kirche wirklich irrelevant, ob dort ältliche Wittwen, hier in der ersten Liebe stehende Jungfrauen, die aber durch eine straffe Ordnung zusammengehalten werden? — Gottes Wort im neuen Testament giebt keine fertige Verfassung, es giebt nur überall die Musterbilder und Grundzüge. Dergleichen sind schon von Alters her, wie das alte Weihegebot aus den apostolischen Constitutionen beweist, und nicht mit Unrecht in den Weibern gesehen worden, die im alttestamentlichen Tempel dienten, ferner in den Weibern, die prophetischer Offenbarungen gewürdigt wurden, in Mirjam, Debora, Hulda, Hanna. Sie liegen vor in den Weibern, die den Herrn von Galiläa bis Jerusalem begleiteten, die ihm Handreichung thaten von ihrer Habe und ihn zu salben gingen nach seinem Begräbnisse. Tabea und was von allen Wittwen Apostelg. 9, 39 geschrieben steht, läßt uns ebenfalls in die naturwüchsigen Anfänge des weiblichen Diakonats in einzelnen apostolischen Gemeinden einblicken. Die

ganze Stellung der beiden Geschlechter zu einander und zu der Absicht Gottes, die Kirche auf alle Weise zu stärken und auszubreiten, bestätigt diese Anschauung, wonach auch dem Weibe eine berufliche Stellung im Dienste des Herrn dargeboten und angewiesen ist. Art und Wesen des Diakonats, als des bloß sacrificiellen und nicht sacramentalen Amtes, bringt es allerdings mit sich, daß die Kirche durch viele Jahrhunderte ohne ein förmlich ihr eingegliedertes Diakonat hat bestehen können. Wo es aber wieder auflebt, da ist dennoch das alte Diakonat wieder wirklich aufgelebt, weil sich ein Schriftvorbild wieder zur Existenz durchgesetzt und sich in demselben ein der Kirche ursprünglich anerschaffener Lebenstrieb wieder die concrete Gestalt geschaffen hat. Es gehört doch wohl mit zum Glauben an die Schrift, als Gottes Wort, daß wir glauben, die erste Kirche war eine wirkliche, ganze, ja vorbildliche für alle Zeiten. Es wird mir nicht leicht Jemand widersprechen, wenn ich sage, es giebt bis zur Wiederkunft Christi keinen Lebenstrieb der Kirche, der nicht schon in jener vorbildlichen sich geregt hätte und von dessen Dasein nicht schon in der Schrift gezeugt wäre. Ist dieses aber richtig, so ist auch das heutige weibliche Diakonat trotz seiner veränderten Gestalt kirchlicher Art und ein Wiederaufleben des alten weiblichen Diakonats sehr wohl möglich, weil es ein und derselbe Lebenstrieb ist, der beide geschaffen, weil unser Diakonat der Schwestern, so verschieden es auch in der Form sein möge, sein sachliches Muster in der Schrift hat.

Hiezu möchte ich noch die Notiz fügen, daß auch in der alten Kirche der Ausdruck sacrae virgines gewöhnlich war, daß die apostolischen Constitutionen besagen: Diakonisse werde eine keusche Jungfrau, wenn nicht, auch eine einmal verheirathet gewesene, gläubige, ehrbare Wittwe — und daß die oft wiederholten Bestimmungen der Synoden über das Alter der zu ordinirenden Schwestern u. a. m. beweisen, daß man schon damals auch jüngere Jungfrauen einsegnete, wenn man sie für gehörig dazu vereigenschaftet hielt.

Worin aber die heutige, veränderte, Form der weiblichen Diakonie besteht, das läßt sich wohl am besten aus einer Vergleichung mit den katholischen Orden und Schwesterschaften ersehen. Auch wir haben in sich geschlossene und gegliederte Schwesterschaften, aber ohne Anspruch auf irgend welche besondere Heiligkeit. Auch wir haben einen widerspruchslosen Gehorsam gegen die Oberin, der die Vertheilung der Arbeiten und Aufgaben der Schwestern angeht, alle derselben Regel und Ordnung unterwirft und die Thätigkeit der ganzen Verbindung ungleich wirksamer, durchschlagender und nachhaltiger macht, einen Gehorsam, der bei allem gegenseitigen Vertrauen doch einen vom Kindesgehorsam im häuslichen Stande wesentlich verschiedenen Charakter hat, weil der Bruch desselben zur gänzlichen Auflösung des Verhältnisses führt; aber wir achten das Gewissen eines jeden Einzelgliedes und bewahren ihm den evangelischen Vorbehalt, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.

Auch wir haben ein Gelübde der Treue gegen den Beruf, aber ein solches, das im Taufgelübde wurzelt, nichts als Berufstreue, auferlegt und nur auf die Dauer des Berufs bindet, wir haben grundsätzlich kein lebenslängliches und kein verdienstliches Gelübde, sondern nur ein solches, das für den guten Willen Bürgschaft giebt. Auch wir haben einen Genossenschaftsgeist, der sich von den älteren auf die jüngeren Glieder fortpflanzt, aber nichts in sich schließt, was den Grundsätzen der Kirche zuwider liefe, der im Gegentheil in ihren Grundsätzen seine Stärke besitzt. Auch wir haben eine Genossenschaftssitte, die sich in einfacher kleidsamer Tracht, in gemeinsamen festlichen Erinnerungen, in genügsamer regelmäßiger Lebensweise, in gegenseitiger Fürbitte, in fleißiger Theilnahme am Gottesdienste u. s. w. äußert, es aber sehr erschwert, daß Schwestern einer Verbindung mit Schwestern einer andern zusammen arbeiten. Auch wir haben Genossenschaftsinteressen, wonach es sich immer mehr merklich macht, daß, wenn ein Glied leidet, alle

andern mit leiden, weil jede von den Schwestern jeden Tag in denselben Fall kommen kann. Auch wir haben eine besondere Berufsehre, die immerhin ein starkes Band ist, die einzelnen Glieder bei der Schwesterschaft zu erhalten, da jede sich zu hüten hat, als entlassene Diakonisse zu figuriren. Wir haben endlich auch ein von der übrigen Welt, auch der Christenwelt, gesondertes Umgangsleben der Schwestern unter sich, was sich ganz gemessen von dem häuslichen Leben unterscheidet. Unsere Probeschwestern erfahren bald nach ihrem Eintritte, daß sie manchem Reize, mancher Freiheit des Familienlebens entsagen, sich in ihrem Umgange, ja sogar in ihrer Correspondenz, mäßigen und oft beschränken müssen und nur innerhalb der Hausordnung frei bewegen können. In einigen Diakonissenhäusern werden bekanntlich sogar die abgehenden Briefe oder wenigstens die ankommenden Briefe der Censur des Vorstandes unterworfen. Wir verbergen gar nicht, daß diese Beschränkung der persönlichen Freiheit, die sie in einem nicht gewöhnlichen Maaße sich müssen gefallen lassen, damit der Zweck des Ganzen erreicht werde, nicht Allen angenehm, nicht einmal Allen für die Länge erträglich ist. Aber sie besteht und muß bestehen, so lange das weibliche Diakonat diese Gestalt trägt, und sie ist zugleich vielen verlassenen und verwaisten Jungfrauen ein erwünschter Schutz, für den sie herzlich dankbar sind. Wie manchmal haben die Vorstände die schwersten Auftritte mit Probeschwestern, die nicht behalten werden können und doch fast vergehen vor Jammer, wenn sie entlassen werden sollen! — Die richtige Unterwerfung unter diese Ordnung setzt allerdings Eigenschaften voraus und fordert sie, die nicht bei sehr vielen Christinnen unserer Tage zu finden sind; dem schreibe ich zu, daß so manche Jungfrauen und Wittwen, die bei uns auch äußerlich eine passende Versorgung erhalten würden und die die sonst erforderlichen Eigenschaften besäßen, um einen so köstlichen Beruf auszurichten, sich nicht dazu entschließen können. Die Unbequemlichkeiten und Beschränkungen der heutigen weiblichen Diakonie schrecken viele ab.

Sie mögen namentlich die Welt, die Umgangswelt, nicht verlassen. Der Präsident Dr. Götze, als Vorsitzender des Curatoriums von Bethanien, sagt darüber schon im Jahre 1855 in einem Berichte an den König.*)

„Die Ansicht war früher eine sehr verbreitete und wohl fast eine ganz allgemeine, daß die evangelische Kirche ein den barmherzigen Schwestern der katholischen Kirche analoges Institut in sich nicht zu bilden und zu erhalten vermöge. Man meinte, das Gelübde sei eine Bedingung, mit dem allein einem schwachen Menschenherzen über Zeiten böser Anfechtungen hinweg zu helfen, und es sei die Stellung, welche die katholische Kirche den in Gottesfurcht geheiligten Werken — namentlich seit der Zeit des Tridentinum — einräumt, unerläßlich, um dauernd die sich selbst verläugnende und alles Eigne, selbst das Leben, hingebende Liebe erwarten zu können, ohne die ein solches Werk nicht gelingen kann. Das „sola fide“ meinte man, könne das Gleiche nicht leisten; denn in den schwachen Zeiten werde eben der Glaube mit schwach und die mit dem evangelischen Bekenntnisse bedingte fortwährende Freiheit des Entschlusses sei eine zu starke Macht, als daß dauernd der Versuchung, diese Freiheit zu gebrauchen, werde widerstanden werden können.“

„Recht wichtig wäre es aber, sich einmal zum Bewußtsein zu bringen, recht klar zu machen, nicht nur wie die evangelischen Diakonissenanstalten zu den katholischen barmherzigen Schwestern und ähnlichen Institutionen der römischen Kirche stehen, sondern auch worin der heilige, völlig haltbare Kern der erstern liegt.“

„Daß überhaupt das Ordenswesen an und für sich den Charakter der evangelischen Kirche widerstreite,“ kann ich nicht zugeben.**)

Sagen doch die Schmalkaldischen Artikel E. II. Art. 31 „daß die Stifte und Klöster vor Zeiten guter Meinung gestiftet, zu erziehen gelehrte Leute und züchtige Weibesbilder, sollten wiederum in solchen Brauch geordnet werden, damit man Pfarrherrn, Prediger und andere Kirchendiener haben möge, auch sonst nöthige Personen zu weltlichem Regiment in Städten und Ländern.“ Luther schützt das Haus der Brüder vom gemein-

*) Ev. Kirchenztg.

**) Vgl. S. Vortrag S. 10. —

samen Leben zu Herford gegen Rath und Bürgerschaft: „Solche Klöster und Brüderschaften gefallen mir aus dem Maaße. Und wollte Gott, alle Klöster wären also, so wäre allen Pfarren, Städten und Ländern wohl gerathen.“ Er schreibt an die Vorsteher: „Eure Lebensweise, da ihr rein nach dem Evangelio Christi lehrt und lebt, gefällt mir ausnehmend und möchten doch einige solche Klösteranstalten vorhanden sein. Ich wage nicht viel zu wünschen; denn wenn alle so wären, so würde die Kirche allzuselig in diesem Leben sein.“ Daß sonach die Form unserer weiblichen Diakonie von der Form derjenigen des apostolischen Zeitalters sehr verschieden ist, liegt am Tage. Aber diese Verschiedenheit erscheint bei unserm lieben Bruder S. bis zum Gegensatze angestrengt, wo er schreibt:*) „dort eine gläubige Gemeinde, die aus ihrer Mitte die bewährtesten, geübtesten und gefördertsten Glieder erwählte, voll heiligen Geistes und Weisheit, lauter Seniorinnen, lauter Oberinnen, mit einer reichen Glaubens- und Lebenserfahrung hinter sich u. s. w. — Dagegen unsere heutigen Diakonissen, unsere lieben Diakonissen, von denen Niemand höher halten kann, als ich; aber da kommen sie nicht her und da reichen sie nicht hinan. Unsere Diakonissen, wenn sie eintreten, meist mit wenigen Ausnahmen junge, zum Theil sehr junge Mädchen, die den Herrn lieb haben, aber meistens noch im ersten Feuer dieser Liebe stehen, unbefestigte Kinder in Christo, die der Bewährung, auch nach bestandner Probezeit, erst noch bedürfen, die nicht ausgewählt oder berufen werden, sondern sich anbieten und anmelden, und denen die Bedingungen der Aufnahme nicht möglichst hoch, sondern möglichst niedrig gestellt werden, darunter denn auch manche von geringen Gaben und schwachem Geist, die aber ihren Platz in der Genossenschaft auszufüllen und an Krankenbetten zu dienen allerdings brauchbar sind und darum mit Recht nicht zurückgewiesen werden u. s. w.“

*) Mecklenb. Krchbl. Nr. 12 S. 92.

Diese Gegenüberstellung erscheint mir unbillig, weil dort der allezeit vorbildlich bleibende Zustand der Urkirche, hier der schwache Anfang in einer späten und betrübten Zeit, dort die Diakonisse nach ihrer Reife und nach ihrer Bewährung, hier die Probeschwester in der Zeit des Eintritts hingestellt ist. So kommen wir zu kurz, wenn wir uns gleich gerne bescheiden, jenen Vorbildern weit nachzustehen. Daß wir aber auch schwächere und jüngere Persönlichkeiten heranbilden und ihre Kräfte verwenden, sie wie S. selbst sagt, mit Recht nicht zurückweisen, ist ein Vorzug eben der Genossenschaftsform, durch welche auch schwächere Schwestern mit einem Schutze nach innen und außen umgeben werden, den jene altkirchlichen Diakonissen als freier stehende Persönlichkeiten weder hatten, noch nöthig hatten. Daß unsere Schwestern sich selbst angemeldet haben, liegt ebenso in der Form der heutigen Diakonie, die bis jetzt nicht Diakonie an einzelnen Localgemeinden ist. Daß sie keine kirchlichen Dienste im engeren Sinne zu verrichten haben, weil nämlich kein Bedürfniß dazu vorliegt, berührt das Wesen der Diakonie nicht, wie oben nachgewiesen worden. So wenig ich den Unterschied verkenne, der zwischen den heutigen und den alten Diakonissen vorliegt, so wäre mir doch bange, die alten Muster als so unerreichbar darzustellen und dadurch mich eines Irrthums schuldig zu machen. Die enge schwesterliche Verbindung, die Organisation und die Disciplin sind allerdings kein voller Ersatz für das, was die alten Diakonissen in christlichen Gemeinden der apostolischen Zeit hatten. Aber so wenig unsere Gemeinden deswegen aufgehört haben, christliche zu sein, weil sie den apostolischen so weit nachstehen, so wenig kann das Wesen des Diakonats durch die Mängel und Gebrechen aufgehoben oder unmöglich gemacht sein, an denen unser Pastorenstand nicht weniger krankt, als der unserer Diakanissen. Meiner geringen Erfahrung nach bedarf es doch einer gewissen, nicht ganz gewöhnlichen Begabung, einer anhaltenden Liebe zu dem Berufe und eines energischen Willens, um trotz mancher, oft recht empfind-

liche, persönlichen Beschränkung und mancher, fast unvermeidlich eintretender Verstimmungen, auf dem Posten einer heutigen Diakonisse auszuharren und, wie es kommt, die widerlichsten Dienste, auch an den ekelhaftesten Kranken der niedrigsten Klasse, zu verrichten. Das geht bei Vielen nur etliche Tage oder Wochen. Es bedarf auch eines ziemlichen Maaßes von Nüchternheit, Demuth und Selbstverläugnung, um oft gegen sein Neigung und sein eignes Urtheil die befohlene Arbeit gehorsam in die Hand zu nehmen, um sich zu unerwünschter Zeit willig nach dem Belieben der Obern von einem lieb gewordenen Wirkungskreise loszureißen und in einen anderen einzutreten, um sich jede vom Vorstande ausersehene Schwester alsbald als Mitarbeiterin oder gar als Vorsteherin gefallen zu lassen. Daher scheint mir für unsere Schwestern das Bewußtsein, von der Kirche berufen und zu einem kirchlichen Amte eingesegnet zu sein und die Kraft, die in diesem Bewußtsein liegt, vom höchsten Werthe. Dieses Bewußtsein muß, wie ich glaube, durch unabläßige seelsorgerliche Pflege in ihnen erhalten und gestärkt werden, damit sie nicht ermatten oder schwankend werden.

So sehr sich demnach auch diese Lebensform von der des alten Diakonats unterscheidet, so sehe ich doch in den alten Diakonissen nicht bloß sittliche, sondern auch amtliche Muster der heutigen, so nehme ich doch für unsere Diakonissen in Anspruch, daß sie wirkliche Colleginnen, nicht bloß Nachfolgerinnen der apostolischen Diakonissen, einer Phöbe, Trypheea, Tryphosa und Persida seien. So gut die apostolischen Gemeinden als Hausgenossenschaft Gottes in seiner Kirche ein Amt der Diakonie für Frauen haben konnten, können auch wir es haben, und es tritt als kirchliches Amt überall ins Leben, wo es von der Kirche, wie zum Beispiel bei uns in Meklenburg, anerkannt und ihrer Aufsicht unterstellt worden, es sei zum Dienste bei besondern Gemeinden oder für Privatpflege in der ganzen Kirche hin und her, oder für gemeinnützige Anstalten, die der Aufsicht des Staates unterstehen und denen die

Obrigkeit Diakonissen zur Bedienung giebt, eben weil sie begehrt, daß der Dienst in christlich-kirchlichem Sinne und Geiste versehen werde. Wir haben Colleginnen der Phöbe, sobald wir Schwestern im ordentlichen, kirchlich anerkannten Berufe haben, sie mögen unter oder über 60 Jahren sein, sie mögen ihrem Vorbilde mehr oder weniger nachkommen. Die berufliche Hingabe an die Diakonissenthätigkeit und die Anerkennung der Kirche mittelst feierlicher Einsegnung, es sei mit oder ohne Handauflegung, halte ich für die beiden unterscheidenden Merkmale. — Die volle Kirchlichkeit besteht in dem Zusammenwirken von drei Factoren, der Gemeinde, dem Predigtamte und dem Kirchenregimente. Das passive Verhalten des Kirchenregiments in so wichtigen kirchlichen Lebensfragen kommt mir allerdings wie ein empfindlicher Mangel vor, die christlichen Stiftungen, denen die Mitwirkung des Kirchenregiments abgeht, haben also die volle Kirchlichkeit nicht, wie wir sie im Stifte Bethlehem für unsere Diakonissen haben. Doch sind sie auch nicht bloße christliche Privatunternehmungen, Werke einzelner Männer, denn sie ziehen ihre Mittel und Kräfte aus dem christlichen Gemeindeleben und recrutiren sich daraus, nicht aus dem christlichen Hause. Die christliche Gemeinde ist auch ein Factor der Kirche und hat somit kirchliche Qualität. Mag Fliedner den Namen Diakonisse beanspruchen, Wichern das Diakonat oder wenigstens seinen Namen bei Seite lassen, so kommt das aus verschiedenen Anschauungen und Grundsätzen, aber es entscheidet nicht über die kirchliche Qualität, sondern höchstens über den Grad und die Stufe derselben. Daher unterscheidet auch der l. S. richtig zwischen einer Kirchlichkeit im weitern und einer Kirchlichkeit im engern und vollen Sinne des Wortes. Diese letztere kommt unsern Diakonissen zu. Denn die Gemeinden liefern uns die Personen, der Pastor unterweist sie von Amtswegen, das Summepiskopat hat der Oberin ihr Amt übertragen und die ganze Anstalt kirchenregimentlich geordnet. Bei uns ist also dem von Fliedner er-

kannten und beklagten Mangel abgeholfen, bei uns haben die Diakonissen volle Kirchlichkeit, und es ist somit unrichtig, was S. behauptet*), „daß die Kirche auf den Fliednerschen Anspruch bis lang nicht eingegangen sei und ihn nicht vollzogen habe". Wir haben wirklich das weibliche Diakonat wieder, aber freilich in der Gestalt, wie unsere kümmerliche Zeit es hat produciren und formiren, halten und tragen können. Bethlehem ist kein Privatinstitut, keine Tochter des Hauses, sondern eine rechte Tochter beides der uralten und der gegenwärtigen Kirche. Dagegen ließe sich nimmermehr mit der evangelischen Heilsordnung vereinigen, für die Ehre eines kirchlichen Amtes eine besondere Verdienstlichkeit zu beanspruchen. Jedes Amt in der Kirche, wie jede Gabe Gottes, ist eine Gnade. Können wir etwas zur Ehre des Herrn Jesu ausrichten, so ist es eine Gnade, Freude und Ehre für uns. Wie wir in allem unserm Berufe schuldig sind, unsere Leiber Gott zum Opfer darzubringen (Röm. 12, 1), so insbesondere auch in der Diakonie. Jede Jungfrau oder Wittwe, die sich zu diesem Berufe bereit erklärt, hat sich darüber selbst zu prüfen, jede geordnete Kirchengemeinschaft, der sich eine Schwester zum Dienste stellt, hat wieder zu prüfen, ob sie derselben den Beruf einer Diakonisse übergeben könne. So entsteht die Uebung, eine ordentliche Probezeit, eine Candidatur, zu halten, ehe eine Jungfrau oder Wittwe zum Diakonate vocirt und eingesegnet wird. Wäre die weibliche Diakonie nur eine häusliche Privatthätigkeit, so hätte die Probezeit und die darauf folgende Einsegnung keinen recht ernsten Sinn. Die ordentlich gesonderte Lern- und Probezeit setzt einen ordentlichen, im öffentlichen Leben anerkannten Beruf, die Einsegnung durch kirchliche Personen setzt einen kirchlichen Beruf, volle kirchliche Qualität voraus. Schullehrer werden auch der christlichen Gemeinde in der Kirche vorgestellt, Diakonissen werden eingesegnet.

*) Meckl. Kirchenbl. S. 92. Nr. 112. von 1862.

Ein derlei von der Kirche anerkanntes Diakonat für Frauen mit dem vollen und richtigen Berufsbewußtsein aus dem öffentlich gegebenen Segen der Kirche hat notorisch, ungeachtet aller ähnlichen in ihrem Werthe unangetastet bleibenden, weiblichen Thätigkeiten, durch Jahrhunderte geruht. Es sind unsern Diakonissen die Brüder des gemeinsamen Lebens (Gerhard Groot 1340) u. a. Genossenschaften der katholischen Kirche in verwandten Bestrebungen vorangegangen. In der protestantischen Kirche war bis zu unserer Zeit nichts dieser Art vorhanden. Die weibliche Diakonie war nirgends von Gemeinschaftswegen geordnet, nirgends ins Amt gefaßt, nirgends zum geschlossenen Berufsleben organisirt. Aber das Bedürfniß nach dem Diakonate war so groß, daß es sich dennoch von Zeit zu Zeit auch bei ungünstigen Zeitläuften regte. Wir haben oben Luther's Gedanken und fromme Wünsche angeführt. Der fromme Balthasar Meißner zu Wittenberg sehnte schon unter der Einwirkung des Spenerschen Pietismus als Gegenbild der pietistischen Seminarien und Collegien evangelische Stiftungen ähnlicher Art herbei. Seit dem Jahre 1815 regte es sich aber allenthalben in der protestantischen Kirche. Aus den Angaben, die bei dem 25jährigen Jahresfeste des Diakonissenstiftes zu Kaiserswerth öffentlich gemacht worden sind, entnehme ich, daß Pastor Klönne in Bislich schon bald nach den Freiheitskriegen öffentlich in einer Schrift dafür auftrat, daß die Diakonissen der altchristlichen Kirche auch in der evangelischen nicht fehlen dürften. Freiherr von Stein beklagte laut, daß uns „solche feste dauernde Verbindungen, wie die der barmherzigen Schwestern", fehlen. Er hatte Gelegenheit gehabt, „den Ausdruck von Unbehaglichkeit wahrzunehmen, der sich in dem Weseu aufgereizter, wegen nicht befriedigter Eitelkeit oder Vernachlässigung gekränkter, unverheiratheter alternder Jungfrauen aus den obern und mittlern Ständen zeigte, die wegen ihrer gestörten Ansprüche, wegen ihres Müssiggangs eine Bosheit und Bitterkeit fühlen, die sie untüchtig und Andern lästig macht." Da-

gegen war er wohlthuend „ergriffen von dem innern Frieden, der Ruhe und Heiterkeit," wie sie ihm bei den Schwestern des katholischen Instituts zu Nancy entgegengetreten waren. Seine Bemühungen jedoch, in Frankfurt eine ähnliche Anstalt ins Leben zu rufen, führten zu keinem dauernden Erfolge.

Um aber auf das Institut der barmherzigen Schwestern de St. Charles Boromée in Nancy zurückzukommen, das die protestantischen Kirche ohne Zweifel vielfach zum Wetteifer reizte, so hat der Großdechant der Primatialkirche, Pierre de Stainville das Hospital de St. Charles schon 1626 gegründet, haben die Schwestern dieses Hauses 1652 ihre ersten Gelübde abgelegt. Selbst die französische Revolution, durch die die Oberin auf mehrere Jahre in den Kerker kam und die geistlichen Vorsteher des Ordens vertrieben wurden, machte der Liebesarbeit der Schwestern kein Ende. In der kümmerlichsten Lage behaupteten sie dennoch durch Ausdauer das Feld. Es trat aber in Frankreich nach Auflösung der um Jesu willen Kranke pflegenden Orden eine betrübte und, wollte Gott, belehrende Epoche der Verwaltung ein, welche mit einigen Zügen aus gleichzeitigen Schriftstellern zu schildern uns um so weniger verfänglich scheint, als Deutschland dies Alles wohl auch kennen gelernt hat, und das protestantische Deutschland aus ähnlichen Erfahrungen auf das Diakonissen-Institut hingeleitet worden ist. Wir lesen: „Der Zustand der Verödung, der Verlassenheit und des gänzlichen Verfalls, in welchem sich die Hospitäler befinden, die unter der Verwaltung der philosophischen Aerzte stehen, die Dieberei, welche in ihnen getrieben wird, der Gottesraub, der darin am Erbe der Armen geschieht, und die barbarische Habsucht ohne Grenzen, die aus den Quellen selbst, welche zur Hülfe für die Armen erschaffen sind, die furchtbare Grausamkeit hervorleitet, welche sie ausplündert oder gar ermordet." Ein ganz liberaler Arzt ohne die geringste Vorliebe für religiöse Institute läßt sich aus Noth sogar ein Verlangen nach dem geistlichen Berufe oder der militräischen

Zucht auspressen in folgender Schilderung, die wir ganz hersetzen, weil sie mehr oder weniger den Zustand der Hospitäler unter der Verwaltung philosophischer Aerzte zu Anfang dieses Jahrhunderts und vor dem Aufkommen der Diakonissen wiedergiebt:

„Die ehemals gut bedienten Hospitäler wurden Lohnwärtern überlassen; meist ohne Sitten, Grundsätze und Gefühl, gezwungen den Kranken zu dienen, um aus Mangel nicht selbst krank zu werden. Sie sanken zu einem solchen Grade von Niederträchtigkeit, daß Ordonnanzen gegeben werden mußten, den zum Verbinden nöthigen Branntwein in Geschmack und Farbe zu verändern, damit sie ihn nicht wegsoffen. Die Verwaltung vermischte ihn mit Brechweinstein und suchte so die Krankenwärter und Chirurgen zu beschämen, um ihre eigenen (der Verwaltung nämlich) Prellereien zu bemänteln, denn die Vorräthe von Branntwein unter ihrer Bewahrung liefen keine Gefahr, als die des Auslaufens, man wußte nicht wohin. Die zur Armee gesandten Wärter waren desselben Schlages; häufig kamen sie gar nicht an und zerstreuten sich unterwegs. Da raffte man die Nachzügler der Armee auf, welche die Ordensregeln der alten Krankenwärter bald eben so gut verstanden, doch konnte man sie nicht gefühllos nennen, denn sie fühlten gleich, ob bei dem Kranken ein Geldgürtel oder eine Uhr vorhanden sei; wo dergleichen mangelte, wurde der Kranke auf alle Weise mißhandelt, jedoch nicht immer zu seinem Schaden; denn jenen Kranken, welche solche Erbstücke besaßen, wurde zwar auf alle Weise geschmeichelt, doch pflegten sie meistens früher zu sterben, als die armen Kranken. Waren die stehenden Lohnwärter schlecht, so waren die ziehenden ganz abscheulich. Man las sie auf der Hauptstraße auf, wohin sie Faulheit, Tagedieberei und Lüderlichkeit geführt hatte, man nahm sie aus den Zuchthäusern und Galeerengefängnissen. Warum auch sollten Galeerensklaven nicht die Kranken pflegen, während der Scharfrichter der für das öffentliche Wohl verdienteste Citoyen war? — Außer wenigen Ausnahmen bediente man sich des Auswurfs der Menschheit zu dem Amte, wozu nur die auserwähltesten Seelen genügen können, während diese in Kerkern schmachteten, mißhandelt wurden, oder ihr Blut unter dem Henkerbeil vergossen. Die lumpige, schmutzige Lohnwärterhorde, welche auf der Stirn den Stempel der Verworfenheit trug, verbreitete Schrecken, Ekel und jene Kerkerluft auf ihren Weg, die wir so schmerzlich empfunden. Wenn sie oft ihre Quartierzettel brachten, so schlossen die Bürger erschreckt ihre Thüren und flohen, und immer verabscheut und geschmäht wurden sie nur noch unerträglicher. Führte dann und wann unverdientes Elend oder der Schrecken der Revo-

lution irgend einen ehrlichen Menschen unter diese verworfene Schaar, so mußte er die Schmach mit seinen Handwerksgenossen tragen, denn diese hatten alles menschliche Gefühl so empört, daß es Jedermann unglaublich war, es könne irgend Ehrlichkeit unter den Lumpen eines ziehenden Krankenwärters einhergehen. Manche übten schon unterwegs ihr früheres Diebshandwerk wieder aus und pflegten sich mit den Worten zu entschuldigen, wir sind nicht der Armee nachgezogen, um die Luft zu ändern! d. h. wir kommen nicht, durch die Werke der Barmherzigkeit, unsere Verbrechen an der Menschheit auszusöhnen, sondern wir kommen, um zu stehlen. Da man ihnen aber selbst nichts gab, nicht Kleidung, nicht Geld, so zogen sie die Verwundeten und Todten aus und bedienten sich unzähliger Fallstricke, Intriguen, Schmeicheleien und der gefährlichsten Gefälligkeiten, den hilflosen Kranken die letzten Nothpfennige abzudrängen. Sie lebten, wie Hyänen in der Pest, von vergifteten Leichen. Wenn sie klagten, gab man ihnen nichts, und wenn sie endlich selbst starben, beklagte sie Niemand. Andere folgten ihnen, wurden ihre Erben und schieden wie sie. Was sie aber selbst übrig ließen oder den Kranken nicht zu stehlen vermochten, war für andere Herren deswegen doch nicht verloren.

Damals schrieb man Handbücher für die neuen Krankenwärter, man wollte sie in ihrem Handwerke unterrichten, aber sie folgten doch ihrem Kopfe, vom Herzen war nicht die Rede. Es ging bei ihnen, wie mit der Anordnung des Gesundheitsrathes, die den Krankenwärtern gegeben wurde. Alles war vergeblich. Die ekelhaften Lohnwärter, Tagediebe und Schurken blieben ganz der gaunerhaften *Entrepreneurs* würdig, *welchen eine verderbte Autorität die Spitäler um die geringste Forderung überließ*, und die dafür die Magazine uud Matratzen verhandelten. — Nur *der geistliche Beruf* oder *die militärische Zucht* kann hier helfen." —

Haben Männer, die der Kirche so fern stehen, ein solches Bedürfniß als eines der schreiendsten der modernen Gesellschaft erkannt — und fürwahr die Einrichtung, die Spitäler zu der geringsten Forderung an Entrepreneurs zu übergeben, ist noch zu finden —, so hat auch *Fliedner*, der 1800 zu Eppstein in Nassau geborne Landsmann von Stein, das richtige Mittel gefunden, kirchlichen Beruf und geistliche Zucht zu vereinigen, um solchem Schaden zu steuern, indem er am 13. Oct. 1836 zu Kaiserswerth das erste Diakonissenhaus gründete.

Es ist merkwürdig, daß man in der protestantischen Kirche

Englands zu gleicher Zeit wie in Deutschland auf die Befriedigung des gleicher Weise vorhandenen Bedürfnisses durch schwesterliche Gemeinschaft von ordentlichen Diakonissen aufmerksam gemacht und mit wachsender Klarheit volle kirchliche Qualität derselben gefordert hat. Aus der neuen evangelischen Kirchenzeitung schöpfe ich, daß Southly bald nach der Schlacht bei Waterloo die barmherzigen Schwestern in Gent kennen gelernt und sich in seiner Schrift „Fortschritt und Zukunft der Gesellschaft," wie folgt darüber ausgelassen hat:

„Solche Frauen habt auch ihr unter euch. Solche giebt es auch heute und wird es immer und in jedem Geschlechte geben. Warum habt ihr denn keine barmherzigen Schwestern? Warum seid ihr dem Beispiel nicht gefolgt, das Franzosen und Niederländer von der wohlwollendsten und segensreichsten Gestaltung der Barmherzigkeit gegeben haben? Kein Vincent von Paula hat sich auf euren Kanzeln hören lassen. Keine Louise le Gras ist unter den Töchtern Großbritanniens aufgestanden. Barmherzigkeit hat ihren Weg in eure Gefängnisse gefunden, eure Hospitäler flehen sie vergeblich an. Nichts mangelt denselben, als christliche Barmherzigkeit, und ach, was ist das für ein Mangel? England entbehrt schmerzlich Schwestern der Barmherzigkeit. Da ist nichts Römisches, nichts Abergläubisches, nichts Fanatisches in solchen Gemeinschaften, nichts, als was recht ist und heilig, als was ganz eigentlich zu jenem Gottesdienste gehört, den der Apostel Jakobus einen reinen und unbefleckten vor Gott, unserm Vater, nennt."

Später bezeichnete Dr. Arnold als ein dringendes Bedürfniß der Kirche, religiöse Gemeinschaften, namentlich des weiblichen Geschlechts, ohne lebenslängliche Gelübde. Diese, die Gutes wirkten selbst in einer verderbten Kirche, gehörten nicht weniger zur wahren Kirche und würden in derselben nur wohlthätig wirken. Elisabeth Fry war 1840 in Kaiserswerth, sah und fand, was sie sah, der Nachahmung werth. Aber umsonst versuchte sie in England eine Anstalt für Pflegeschwestern zu gründen.

Ueberhaupt zeigte sich die Restitution der Diakonissen in

England ungleich schwieriger, als auf dem Continent. Man brachte 1846 Diakonissen von Kaiserswerth ins deutsche Hospital nach London. Von da kamen sie ins Matrosenhospital. Allein es fand sich keine Engländerin von der erforderlichen Begabung, die sich zu diesem Berufe hergegeben hätte. Besonders scheiterten die Bemühungen an dem Rangunterschiede, der in England unerläßlich schien. So wollte man im Johannishause, das zur Bildung von Kranken- und Armenpflegerinnen dienen sollte, 1848 Schwestern annehmen, die jährlich 50 Pfd. St. und andere, die nur 15 Pfd. St. zahlten. Ferner war der Puseyitismus, der sich in dieser Einrichtung gefiel, den andern christlichen Kreisen in England ein abschreckendes Aegerniß. Man wollte lieber keine Diakonissen, als mittelst der Aufrichtung des weilichen Diakonats katholisch werden. — Denn die bessere Uebung der Barmherzigkeit, die man in der katholischen Kirche zu finden glaubte, war in England nicht selten Ursache des Uebertritts zum Katholicismus.

Dennoch hat sich das weibliche Diakonat in neuester Zeit auch in England Bahn gebrochen. Die in Kaiserswerth 1850 und 1851 gebildete Miß Flonence Nightingall wirkte während des Krimkriegs in Konstantinopel und gestaltete unter großer öffentlicher Anerkennung die Militärlazarethe um. So ließ sich denn in der Convocation des geistlicheu Ober- und Unterhauses in der Sitzung vom 9. Juli 1860 die Stimme eines englischen Geistlichen, Rev. Richard Seymour, hören, es erschiene den Engländern eine solche Sache fremd und unevangelisch. Er bemühte sich, die Sache exegetisch und geschichtlich ins rechte Licht zu stellen, strafte die Hoffart, als hätten die Engländer nichts von andern Völkern zu lernen: „Daß Eifer nicht allein ausreicht, wird augenscheinlich durch das bloße Factum, daß von den 280 Damen, die bei Ausbruch des russischen Krieges so freiwillig ihre Dienste als Pflegerinnen anboten, nur 14 für hinreichend ausgebildet gehalten wurden, um in den Orient gesendet zu werden.“

Zwei Jahre nachher am 10. Februar 1862 sprachen sämmtliche Redner laut und warm für Gründung von Diakonissenmutterhäusern. C. C. Kennaway erklärte: „Wenn Gott das Weib dem Manne als Gehülfin beigesellt hat, als Gehülfin in allen seinen Verhältnissen, im Hause, im Laden, im Handel, in der Erziehung der Kinder, soll ihr denn die Hülfe untersagt sein, welche ihr die heilige Schrift ganz besonders zuzutheilen scheint, die Pflege der Armen und Kranken in der Heerde Christi? Ich bin der festen Ueberzeugung, daß das Diakonissenamt in den Kreis der kirchlichen Aemter gehört, und daß dieser Kreis nicht vollständig ist, so lange ihr das Weib nicht auf den ihr gebührenden Platz in der Kirche gestellt habt."

Ein anderer Redner, A. Oxendon, sagte: „Ich sah auf dem Festlande schwache Frauensgestalten hinter dem Pfluge hergehen, ich sah sie den Samen auf den gepflügten Boden streuen, ich sah sie am Schnee und Eise der Schweizergebirge ihre Heerden weiden.

Mein Wunsch ist nicht, die Frauen in England in ähnlicher Weise beschäftigt zu sehen. Es giebt eine andere und höhere Arbeit für sie. Sie können die größten Dienste leisten, wenn sie dem Geistlichen helfen, den harten Acker des menschlichen Herzens umpflügen, wenn sie von Haus zu Haus gehen, um den köstlichen Samen der göttlichen Wahrheit in ihrer Weise auszustreuen, und manchem verlorenen Schafe nachgehen, das auf den finstern Bergen dieser argen Welt umherirrt."

Das Resultat der Verhandlungen des Unterhauses war eine Empfehlung der Diakonissensache in die Hand der Bischöfe und die dringende Bitte, dieser Angelegenheit volle und gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Das Oberhaus, der Erzbischof nämlich und sämmtliche Bischöfe, stimmten diesem Beschlusse bei.

Wir sehen aber und schließen aus diesem Hergange der

Sache in England, daß das Bedürfniß, die weibliche Diakonie amtlich zu verfassen, ein wirklich in der protestantischen Kirche unserer Zeit allgemeines ist und allgemein empfunden wird, da es selbst unter ganz besonders ungünstigen Umständen und auf einem gerade hierzu besonders ungünstigen Boden, nämlich in England, sich doch zuletzt so laut, so klar, so allgemein ausgesprochen hat. Um mittelst der weiblichen Diakonie nachhaltig zu wirken, halten wir ein weibliches Diakonat, eine amtsmäßige Verfassung, für unentbehrlich, und um es in unserer Zeit zu thun, eine genossenschaftliche Organisation für sehr wünschenswerth und nun auch durch den Erfolg für erprobt (vgl. S. 16 des Vortrags von Herrn Präpositus S.). Bei dem in unserer Zeit leider sinkenden Einflusse der Kirche auf das öffentliche Leben achten wir desto werthvoller, daß dem Weibe diese gebührende Stelle im Dienst des Herrn eingeräumt werde. Es soll dadurch an seinem Theile dem apostolischen Worte nachkommen: „Dienet einander, ein Jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnaden Gottes. So Jemand redet, daß er's rede als Gottes Wort. So Jemand ein Amt (Grundtext „eine Diakonie") hat, daß er's thue als aus dem Vermögen, das Gott darreichet". Petrus (1 Petr. 4, 11) stellt hier das Gnadenmittelamt und die Diakonie als kirchliche Aemter neben einander. Die Kirche als der lebendige Leib Christi auf Erden ist trotz alles dessen, was die apostolische Zeit voraus hätte, doch auch heute nicht so herabgekommen, nicht so impotent, daß solche Restitutionen dessen, was einmal da war und ein göttliches Recht hat, zu existiren, unmöglich sein sollten, daß solche Gestaltungen mit der apostolischen Zeit für immer sollten aufgehoben oder aus der Kirche in das Haus verwiesen sein. Nein, in der Aufrichtung des weiblichen Diakonats sehen wir gerade eines der Lebenszeichen der Kirche unserer Zeit, und daß zuerst Ein Mann das Bedürfniß der evangelischen Christenheit nach dem weib-

lichen Diakonate angefangen hat zu befriedigen, ändert in unseren Augen nichts am Thatbestand. Was der eine begann, ist und war Vielen Glaubenssache und Herzenssache. In diesem Sinne kann ich mir sogar die Worte des Präsidenten Dr. Götze aus dem eben angeführten Briefe an den König zu eigen machen: „Was wir bisher schon vor Augen gesehen, gewährt die unbedingteste Ueberzeugung, daß das Unternehmen die volle Legitimation eines göttlichen Gebotes und deshalb auch den reichen Segen einer göttlichen Verheißung für sich hat". Damit soll aber keineswegs Alles gebilligt und anerkannt sein, was Fliedner auf diesem Gebiete unternommen hat. Mir ist z. B. die Verpflichtung auf je 5 Jahre anstößig. Die reformirte Kirche der Schweiz hat in einigen Cantonen die Unsitte, die Pastoren auf bestimmte Zeit, 1 Jahr oder 5 Jahre, wählen zu lassen. Die lutherische Kirche kennt keine Wahlen von kirchlich Bediensteten, wenigstens beim Gnadenmittelamte, auf beschränkte und voraus bestimmte Zeit, und die Schrift bestätigt, daß dergleichen den Grundsätzen der apostolischen Kirche klar entgegen ist. Dem analog müssen wir solche Bestimmungen auch bei den Diakonissen entschieden verwerflich finden.

Allerdings hat sich das Bedürfniß und die Lust zu helfen und zu opfern im Dienste der Armuth auch auf eine andere und zwar ausgeprägt unkirchliche Weise in christlichen Kreisen geltend zu machen gewußt, nämlich in der modernen Weise der Association, durch Errichtung von Vereinen, namentlich unter den Frauen von Damenvereinen. Wir möchten die mancherlei werthvollen Anregungen und Erweisungen selbstverläugnender Liebe, die daraus an vielen Orten hervorgegangen sind und noch hervorgehen, nicht unterschätzen oder gar verkennen. Aber der große Unterschied zwischen dieser Art von Hülfleistung und dem Diakonissenwesen springt in die Augen. Es mangelt bei den Damenvereinen merklich der ordentliche Beruf, und wie leicht scheitern darum die Unternehmungen die-

ser Vereine an der Klippe der Eitelkeit oder der Vielgeschäftigkeit! Wie leicht nehmen diese Damen durch Vernachlässigung ihres eignen Berufes Schaden an ihrer Seele und gerathen auf selbsterwählte Wege! Wie leicht ermatten sie mitten in der selbstgestellten Aufgabe! Wie leicht werden sie verkannt! Der gemeine Mann stößt sich namentlich eben daran, daß er das Berufliche vermißt, und kommt darum oft auf ungerechten Argwohn. Zuweilen mischt sich auch Ostentation und Declamation in die bestgemeinte Thätigkeit dieser Art und versäuert den ganzen Teig. Professor Wuttke sagt darüber in der ev. Kirchenzeitung vom April 1857, Nr. 30.

Die volle Liebe ist eine ungetheilte und ein christlicher Verein erreicht erst darin seine letzte Vollendung, daß das Liebeswerk zum vollen Lebensberuf des Einzelnen wird. Die christliche Armen- und Krankenpflege und ähnliche Liebeswerke lassen sich nicht in ursprünglicher Weise durchführen, wenn der Einzelne sich immer nur zeitweise und nebensächlich ihnen widmen kann und seinen eigentlichen Lebensberuf anderswo hat, wenn nicht dem weiteren Kreise der christlichen Vereine eine das ganze Leben im christlichen Liebesgewand opfernde Thätigkeit solcher Seelen die Hand bietet, die einen inneren Zug des Geistes zu einer ungetheilten Hingabe an das Werk der Glaubensliebe spüren!"

Für ein solches Werk hat aber die christliche Kirche ein Amt, also auch einen Segen, eine Weihe, eine Amtsgabe in der apostolisch gestifteten Diakonie, die das Bedürfniß schon damals auch auf active Betheiligung von Wittwen und Jungfrauen erweitert hat. Daher fährt Wuttke fort:

„Die Diakonissenanstalten geben besonders in Bezug auf Krankenpflege den Beweis und das Vorbild. Aber auch die Armenpflege, die Wartung und Erziehung verlassener oder verwahrloster Kinder, Rettung der Gefallenen, Besserung der Verbrecher, christliche Bildung der Arbeiter, dies sind Gebiete, in denen sich die christlichen Vereine noch in ähnlicher Weise zu entwickeln haben, und auch hierzu sind schon vielversprechende Anfänge gegeben. Was die Heidenmissionare für das äußere Missionswerk sind, das müssen für das gesammte große Gebiet der innern Mission die ihr ganz und ungetheilt sich Widmenden sein, sie müssen alle weltlichen Interessen hinter sich zurücklassen; für sich nichts wollen, nichts erstreben außer Got-

tes Wohlgefallen, Alles nur wollen für Christi Kirche. Nicht Klostermauern verschließen sie vor der Welt und nicht Gelübde binden sie an ihr heiliges Werk, sondern allein der lebendige Glaube, der in der Liebe thätig ist. In vielen Fällen wird ein gemeinsames Leben in engster Verbindung erforderlich sein. Besonders aber für christliche Jungfrauen und kinderlose Wittwen gewährt ein solcher der Sache des Herrn gewidmeter Dienst ein Gebiet christlicher Thätigkeit, welches für sie selbst nicht weniger als für die Kirche, von höchster Bedeutung ist und nicht blos ein speciell kirchliches, sondern überhaupt ein sittliches Bedürfniß ist. Wie gar manches Leben christlicher Jungfrauen und kinderloser Wittwen verkümmert über dem drückenden Gefühl, berufslos oder doch überwiegend nur mit nichtigen, ein religiöses Gemüth nicht befriedigenden, Beschäftigungen erfüllt und leer an höheren, dem christlichen Gemeinwesen dienenden Zwecken gewesen zu sein u. s. w."

Es ist wahr, daß sehr Vieles von dem, was die Diakonissen thun, auch von allen übrigen Christinnen geübt werden kann und von vielen wirklich geübt wird, treu und recht geübt wird. Aber wenn uns gesagt wird, die amtliche Verfassung dieses Dienstes habe sich als folgenreich und nachhaltig nicht ausgewiesen, und die amtliche Verfassung entspreche dem Charakter der weiblichen Berufsthätigkeit nicht, so muß ich das als ungegründet in Abrede nehmen. Denn in Phöbe sehe ich in der apostolischen Zeit selbst, nicht erst in der nachapostolischen, einen weiblichen Diakonus, und in dem Thun und Lassen unserer Diakonissen sehe ich nicht nur die Möglichkeit, sondern den Beweis der Thatsachen, daß die Kranken- und Gefangenenpflege viel ordentlicher ausgerichtet werden kann, zu viel mehr Segen und Frucht für die Kirche, wenn sie in einen besonderen Beruf, in ein ordentliches, von der Kirche gegebenes, Amt verfaßt wird. Gerade der amtliche Beruf, dessen sie sich getrösten, giebt unseren Schwestern die Kraft, alle die Beschwerden und oft frühe aufreibenden Anstrengungen, die Gefahr in ansteckenden Krankheiten, wie in der Cholera und in der Typhuspflege, die oft langjährigen Prüfungen der Geduld in erbärmlich eingerichteten Krankenhäusern, den Mangel unter der Leitung sparsamer christ-

licher Damen u. a. m. im Glauben zu überwinden. Der Beruf ist es, durch den sie so viel Entsagung in Bezug auf den geselligen Umgang üben und so manche nur allzu natürliche und menschliche Empfindlichkeit unterdrücken und beherrschen können. Der Beruf ist es, der in einer so kümmerlichen Zeit, wie die unserige, wahre Wunder gewirkt hat durch die Diakonissen. So allein war auch das erstaunliche Wachsthum der Sache möglich, daß unter der Leitung eines Mannes und aus einer Bildungsanstalt in 25 Jahren 340 Schwestern, die entschlafenen und ausgetretenen nicht gerechnet, ausgegangen sind, um in vier Welttheilen auf 83 Stationen zu arbeiten. Fliedner beklagt selbst, das ist richtig: „daß die Kirche die Diakonissenschaft noch nicht als organisches Glied ihres Leibes betrachte". Aber er beklagt es, weil er wünscht, es wäre dem überall so, und weil er überzeugt ist, die kirchenamtmäßige Verfassung und organische Eingliederung kommt der ganzen Kirche zu gut und ist ein Gewinn für sie. Die 1200 Schwestern, die, in 25 Jahren aus 27 Bildungsanstalten hervorgegangen, in der Arbeit und im Dienste der Kirche stehen, sind ein mächtig überweisendes Zeugniß, daß wir es nicht mit einer res domestica, sondern mit einer res ecclesiastica zu thun haben, daß die Diakonissensache Kirchensache ist. Sie sind ein spätes, aber doch richtiges Lebenszeichen der Kirchen der Reformation. Sie sind ein Band, das gemeinsame Noth und gemeinsame Liebe um verschieden gestältete Bekenntnisse schlingt. Die Idee, aus der alle dies Leben der Liebe sich in diese Gestalt gekleidet hat, ist unstreitig die der Restitution der altkirchlichen Diakonissen. Selbst die Welt legt allmälig ihre Vorurtheile ab, wenn auch gleich der gemeine Mann zuweilen noch keine „swarte Frue" an seinem Krankenlager will stehen haben. Man begehrt in ernstlichen Krankheitsnöthen nicht ein Glied der sonst doch rühmlichst anerkannten Damenvereine zur Hülfe, sondern eine Diakonisse, d. i. ein weiblich Menschenkind, das eine Collegin der Phöbe zu sein begehrt.

Nach der Darstellung des lieben Bruders Salfeld erscheint die amtsmäßige Verfassung der Schwestern als etwas seiner Zeit mit Recht Dahingefallenes, die heutige Art der Schwestern aber als Filial des christlichen Hauses, demnach nur mittelbar als etwas Kirchliches. Demgemäß wird freilich die Anwendbarkeit der Schwestern für staatliche Anstalten, z. B. Gefängnisse, zweifelhaft. Die nächsten Aufgaben des Hauses, wo sie ergänzend einzutreten hätten, wären dann auch ihre nächsten Aufgaben, die sogenannte Privatpflege wäre also ihr nächstes, wichtigstes, eigentliches Gebiet. Uns dagegen erscheint das Fehlen einer amtsmäßig verfaßten weiblichen Diakonie als ein Mangel. Wir nehmen keinen Anstand, sie überall, wo das Bedürfniß nach ihrer beruflichen Thätigkeit sich geltend macht, zu verwenden. Je größer die Noth, je nöthiger die Hülfe. Wir binden uns nicht an eine Theorie, wir lassen sie da am ersten und am liebsten helfen, wo eine geordnete weibliche Liebespflege am lautesten begehrt wird und am meisten auszurichten vermag. Denn wir sehen in der Diakonie überhaupt eine amtsmäßig verfaßte, kirchlich geordnete Liebespflege, die alle menschliche Noth angeht, sie sei im Gebiete des Hauses, der Localgemeinde oder der Volksgemeinde zu finden. So kommen unsere Diakonissen gerade vorzugsweise an öffentliche, staatliche und gemeindliche Anstalten zu stehen, und es wäre nicht schwer, näher zu begründen, daß es da von größtem Werthe ist, Diakonissen zu haben. Wir heben hier nur das Eine hervor, daß es in der Natur der christlichen Liebe liegt, daß wir als Nachfolger Gottes da zuerst helfen, wo die Noth am größten ist. Wir berufen uns aber auch auf die allgemeine Erfahrung, daß die Privatpflege die den Seelen der Schwestern gefährlichste Aufgabe ist. Da überschreiten sie am ersten die Grenzen ihres Berufes, da leiden sie durch allzu schmeichelhafte Anerkennung am öftersten Schaden an der Demuth.

Wir geben gerne zu, daß es unmöglich ist, eine Insti-

tution der apostolischen Zeit ohne Weiteres in unsere Zeit zu verpflanzen. Alle öffentlichen und häuslichen Verhältnisse sind dazu heute zu verschieden von denen jener Zeit. Allein eine solche Verpflanzung ist wirklich auch nicht einmal versucht worden. Die alten Diakonissen dienten an Localgemeinden, die unserigen dienen der ganzen Volksgemeinde oder Bekenntnißgemeinde und werden nach genossenschaftlichen Grundsätzen und Ordnungen behandelt. Das entspricht der Verschiedenheit der Zeiten. Denn damals waren es Localverhältnisse, die zur Gründung dieses Amtes veranlaßten. Heute sind es vorzugsweise öffentliche Nöthe und Anliegen, die dem Rufe nach Diakonissen zu Grunde liegen, z. B. die Hospitäler, die Gefängnisse, an denen unsere Diakonissen in Arbeit stehen, gehören meist einem weiteren Bereiche an. Da dringet uns die Liebe Christi also, daß wir nicht Diukonissen für Localgemeinden einsegnen, sondern überhaupt Diakonissen für die ganze Kirche unseres Volkes und Bekenntnisses, um in den öffentlichen und allgemeinen Nöthen, wie in einzelnen Häusern, Christo zu dienen. Denn wollte man ohne Weiteres in jeder Localgemeinde Diakonissen wählen lassen, wie man leider in manchen Landeskirchen mit den Laienpresbytern, den Gemeindelandeskirchenräthen, thut, so würde man dem verdienten Urtheile der Schablonenmacherei verfallen, man würde unevangelisch, gesetzlich handeln und unter dem Selbstbetruge evangelischer Treue den Gemeinden einen ähnlichen Schaden zufügen, wie er bei den schablonirten Gemeindekirchenräthen vor Augen steht. Allein das Institut der heutigen Diakonie ist ins Leben gerufen mit der nüchternen Einsicht in die vorhandenen, bekannten, auch von unserem lieben Bruder S. richtig geschilderten Schäden und Bedürfnisse und mit nüchterner Verwendung der auch in Mitten zerfallener und oft recht traurig bestellter Gemeinden dennoch durch Gottes Gnade vorhandenen und verwendbaren weiblichen Persönlichkeiten. Die 450 Anstalten, die von 1200 Schwestern bedient werden, wie der l. Bruder

S. selbst anführt, sind der factische Beweis, daß die Kirche wohlthue, das hergestellte Diakonat der Wittwen und Jungfrauen anzuerkennen. Lebenserscheinungen dieser Art wollen und müssen anerkannt werden als lebendige Glieder der Kirche. Wie wohl hat das Papstthum den Trieb zu Genossenschaften zu nützen gewußt, und wie nachtheilig war der protestantischen Kirche oft ihr sprödes Verhalten zu Denen, die über das Hergebrachte hinaus ihren Glauben und ihre Liebe bezeugen wollten! —

Angesichts der Bewegung unter unseren gläubigen Jungfrauen für das Genossenschaftsleben der heutigen Diakonissen achte ich es geradezu für ein Glück und eine Wohlthat, daß wir Schriftworte und Schriftvorgänge haben, durch die wir Maaß und Schranken anweisen können. Mit Freuden sage ich, wir haben dasselbe weibliche Diakonat wieder, nicht um unseren Schwestern zu schmeicheln und Prätensionen in ihnen zu wecken, sondern um sie desto straffer in den Zügeln des göttlichen Wortes und Geistes zu halten. —

Da in unseren Lehrbüchern und Katechismen häufig die verschiedenen Berufskreise, die im Christenleben vorkommen, in die drei bekannten Stände eingereiht werden, so liegt die Frage nahe, unter welchen von diesen drei Ständen die Diakonissen unserer Tage zu rechnen seien. Es liegt am Tage, daß die Diakonissen der alten Kirche ohne Weiteres dem kirchlichen Stande zuzuzählen sind, weil sie ihr Amt von Kirchenwegen überkommen und bekleiden. Wie dieses unleugbare Thatsache ist, man möge nun die amtsmäßige Verfassung des weiblichen Diakonats in die apostolische oder in die nachapostolische Zeit setzen, so wird es auch von unserem l. Bruder S. ausdrücklich so aufgefaßt, nämlich „als ein altkirchliches Institut". Die alten Diakonissen hatten also unstreitig ein kirchliches Amt und volle kirchliche Qualität.

Dagegen hat sich der liebe S. bemüht, ausführlich zu begründen, daß unsere heutigen Diakonissen dem häuslichen

Stande zuzuzählen seien: „Nicht wahr, Kinder warten, Kranke pflegen, Gestorbene beschicken, das sind häusliche Angelegenheiten, Geschäfte, die dem Hause angehören, in dem christlichen Familienleben ihre Stätte und Heimath haben?" (S. 15. 16.) — „Ein Dienst der Aushülfe und Stellvertretung für's Haus soll der Diakonissendienst sein" (S. 20). Daraus erklärt sich, weshalb der l. S. den Unterschied zwischen den alten und den neueren Diakonissen so stark betont und es in Abrede nimmt und ernstlich bestreitet, daß die heutigen Diakonissen Colleginnen der Phöbe seien. Er erklärt, daß „der Diakonissendienst der nachapostolischen Zeit vorzugsweise ein Kirchendienst im engeren Sinne des Worts gewesen sei" (S. 6). Er nennt diesen Dienst „eine Art weiblicher Küsterdienst" und zieht vor, als dem Charakter weiblicher Berufsthätigkeit wohl entsprechend, „daß sie hausmäßig geordnet, aber nicht, daß sie amtlich verfaßt werde".

Die Autorität von Löhe läßt sich nicht gegen unsere Auffassung ins Feld führen. Wenn Löhe sagt (Vortrag von Salfeld, S. 7), die Diakonisse des 19. Jahrhunderts sei „ein protestantisches Abbild der römisch-katholischen barmherzigen Schwestern", so werden wir damit alle bis zu einem gewissen Grade einverstanden sein und alle dasselbe sagen können. Wenn Löhe sagt: „Wir müssen bekennen, daß die Diakonisse des 19. Jahrhunderts eine andere ist, als die der alten Kirche", so werden wir getrost so weit mitgehen können, denn er fährt fort: „Da es keine Gemeinden mehr giebt, wie in der alten Zeit, so kann es auch keine Gemeindediakonen mehr geben, wie in der ersten Zeit". Allein damit sagt Löhe keineswegs, daß unsere Diakonissen keine Diakonissen eigentlicher Art, keine Colleginnen der Phöbe seien. Er giebt nur den offen vorliegenden großen Unterschied zwischen den alten und den neueren Diakonissen. Denn Löhe wie Fliedner ist mit uns einverstanden, in unseren Diakonissen wirkliche Colleginnen der Phöbe zu erkennen, so wenig wir alle uns auch den Unterschied zwi-

schen diesen und jenen verbergen. Denn Löhe rechnet selbst in seinem Haus-, Schul- und Kirchenbuch die Diakonissen unter die „heiligen Personen", mit anderen Worten, unter die Personen von kirchlicher Qualität, und sagt Th. II. S. 13: „Zwar starb dies Amt allmälig im Morgen- und Abendland aus und weibliche Armen- und Krankenpflege kam in die Hände freiwilliger (!) Personen und Vereine, aber in der neuen Zeit ist das Amt der Diakonissen in den protestantischen Kirchen wieder auferstanden, und, wenn es auch gegenwärtig weniger nach den altkirchlichen Formen, als nach denen des römisch-katholischen Ordens der barmherzigen Schwestern gestaltet ist, so ist es doch auch in dieser Form mit Freuden und Dank zu begrüßen, leistet der Kirche und ihren Elenden die dankenswerthesten Dienste und kann am Ende auch noch ein Anfang für die Wiederherstellung altkirchlicher Gemeindediakonissen werden". — Dieser in den Diakonissenbildungsanstalten in Preußen, Baiern, Sachsen, Hannover, Hessen, wie in Mecklenburg, recipirten Auffassung, die ich wohl die allgemein übliche nennen darf, schließe ich mich von Neuem an, indem ich in dem apostolischen Institute die grundlegende und maaßgebende Thatsache sehe. Salfeld dagegen sagt: „Es wäre doch gar schön, wenn wir ein apostolisches Gemeindeinstitut wieder erlangen und unsere Diakonissen für ihren Beruf dadurch begeistern könnten, daß wir sie sich als Nachfolgerinnen der Schwester Phöbe anzusehen lehrten. Allerdings schön wäre das, aber möglich ist es nicht". Mecklenb. Kirchenbl. Nr. 12. S. 93. dd. 30. März 1862.

Wenn nun die Einreihung des weiblichen Diakonats in den häuslichen Stand und der Ursprung desselben aus dem Hause in Abrede genommen wird, so geschieht das in klarer Unterscheidung der aus der Schöpfung und der aus der Gnadenoffenbarung Gottes herauswachsenden Berufsarten. S. sagt darüber (Vortrag S. 11): „Die Gemeinschaften, welche Gott dem Menschen- und Christenleben eingeschaffen und zuge-

wiesen hat, kennen wir. Anderartige als diese Verbindungen, welche sich Zwecke setzen, die über den Kreis des allgemeinen oder des besonderen Menschen- und Christenberufs hinausgehen, fallen unter das Urtheil der eigenen Wege und Menschengemächte, welche dem Herrn nicht wohlgefallen und keine Verheißung haben". Darunter zählt er mit Recht das Einsiedler-, Kloster und Ordensleben der römisch-katholischen Kirche. Bei der Anwendung fragt er aber: „Unsere Diakonissenthätigkeit, welchem von den drei Kreisen des Christenlebens gehört sie an? Dem geistlichen Stande, dem Gott der Herr das Werk der Berufung durch die Predigt des Worts und Verwaltung der Sacramente auszurichten, den öffentlichen Gottesdienst zu leiten und der privaten Seelsorge zu warten, aufgetragen hat? — Nein. Dem weltlichen Stande, der die obrigkeitliche Regierungsgewalt führt und für Schutz, Sicherheit und Ordnung des Lebens nach außen hin zu sorgen hat? — Noch weniger. Also dem dritten Stande„ u. s. w. Wir finden bei diesen Schlüssen die Mannichfaltigkeit und Vielgestaltigkeit der Kirche Christi in ihren verschiedenen Gaben, Aemtern und Kräften nicht so, wie wir möchten, beachtet, wir finden diese Schlüsse schon Apostelgesch. 6 widerlegt. Denn nach diesen Aufstellungen müßte selbst das Diakonat der Männer für etwas dem dritten Stande Zugehöriges erklärt werden als das Amt, „zu Tische zu dienen". Wollte man nach diesen Theilungsprincipien verfahren, so müßte man diejenigen von unseren Diakonissen, die als Aufseherinnen der Gefangenen dienen, ohne Weiteres zum obrigkeitlichen Stande rechnen. Dann hätten wir Schwestern des obrigkeitlichen und häuslichen Standes, während die erste Kirche offenbar nur solche des kirchlichen Standes hatte.

Entweder ist also die Eintheilung nach diesen Theilungsprincipien, falsch oder unsere als Aufseherinnen im Gefängnisse verwandten Schwestern sind durchaus nicht auf ihrem Platze und müßten ehestens abgerufen und etwa zur Privatpflege ver-

wendet werden. Um also seine Theorie zu retten, würde der l. Bruder S. zu einer Praxis greifen müssen, die kaum ein Freund der Sache würde billigen können. Oder warum sollten wir den armen Gefangenen die Wohlthat einer kirchlich und christlich geordneten Liebespflege weniger gönnen und zuwenden, als den Kranken! — Wenn anders, wie Jedermann zugeben muß, nach Matth. 25 die Gefangenen ebensowohl Gegenstand der Liebe sind, so muß die Diakonie bei ihnen ebenso gerne geübt werden, als bei den Kranken. Das Diakonat ist in der That kein creatürlicher, sondern ein kirchlicher Beruf. Es rührt nicht aus der anerschaffenen Ordnung des menschlichen Geschlechts, sondern aus dem Bedürfnisse der christlichen Gemeinde her, das die Sünde und die Gnade zur Grundlage hat. Es ist nicht, wie z. B. der Beruf einer Hausmutter, schon vor der christlichen Gemeinde dagewesen und etwa durch die Offenbarung der Gnade erst recht geheiligt und so in den Organismus der christlichen Kirche hineingezogen worden. Es ist vielmehr erst entstanden mit und aus der christlichen Gemeinde, ihrem Wesen und ihrem Bedürfnisse. Und so ist es auch neuestens wieder aus dem neuerwachten geistlichen Leben der Kirche hervorgegangen und aus dem Bedürfnisse der christlichen Liebe zu helfen, wo wir können, und gründlich zu helfen, darum auch in der Weise eines ordentlichen Berufs. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob es einer ganzen Volksgemeinde oder einer Localgemeinde diene. Wenigstens weiß ich keine Stelle der Schrift zu finden, woraus ich schließen müßte, daß es einer Diakonisse wesentlich eigne, an iner bestimmten Localgemeinde zu dienen, wie das doch für einen Bischof, Hirten und Lehrer wesentlich ist.

Es bleibt also ganz richtig, daß Kinder warten, Kranke pflegen, Gestorbene beschicken Geschäfte sind, die zunächst dem Hause angehören, somit, daß ein Theil der Obliegenheiten einer Diakonisse mit denen einer Hausmutter u. s. w. zusammenfällt.

Allein der Berufskreis, die Berufsthätigkeit und die Berufsstellung einer Diakonisse sind doch ganz wesentlich verschieden von denen einer Hausmutter. Bei einer Diakonisse erstreckt sich der Berufskreis über alle Aufgaben der christlichen Barmherzigkeit, die für ein Weib schicklich und möglich sind, sie seien nun in einem Hause (Privatpflege), oder in einer Krankenanstalt, und gar Manches gehört dazu, was von dem Berufskreise der häuslichen Personen weitab liegt. Bei einer Diakonisse sind es namentlich nicht bloß Angehörige, Verwandte, befreundete Personen, wie bei einer Hausmutter oder einer Tochter vom Hause, Kinder, Gesinde, Ortsarme, Nachbarn, sondern es sind vorzüglich solche Personen, für die das christliche Haus nicht eintreten kann oder mag, und denen zu helfen sich das Bedürfniß der christlichen Liebe nur desto lauter geltend macht. Und die Stellung einer Diakonisse ist von der häuslichen höchst verschieden, wie wir oben gezeigt haben, wenn sie gleich im Diakonissenhause einen Rückhalt und Schutz hat, der dem der häuslichen Personen entspricht. Eine Tochter oder Gattin ist durch creatürliche Bande mit dem Hause verwachsen, dem sie dient, eine Diakonisse durch geistliche Bande mit der Schwesterschaft, zu der sie rechnet, und mit dem Berufe, dem sie sich hingegeben hat.

Es wäre niemals, wie ich glaube, zur Entstehung von Diakonissenhäusern in unserer Zeit gekommen, hätte man nicht diesen Beruf als einen vom häuslichen Beruf unterschiedenen gefaßt und im Worte Gottes eine Grundlage dazu gefunden. So allein hatte die Begeisterung dafür einen Schriftgrund, ohne den sie bald hätte ermatten und erlöschen müssen. Die Schwestern wollten aber der gemeinen Noth der lieben Christenheit nach ihren Kräften und in den Schranken des göttlichen Wortes zu Hülfe kommen. Gerade daß sie eine Corporation mit gemeinsamen Sitten, Bräuchen und Rechten bildeten, machte sie am besten zu anhaltendem und erfolgreichem Dienste geschickt. Daß sie die

christliche Liebespflege berufsweise treiben, unterscheidet sie bestimmt von den aushülflichen Thätigkeiten unserer Gattinnen, Mütter oder Töchter.

Für diese beruflich geordnete priesterliche Thätigkeit in der Kirche und für die Kirche an ihren hilfsbedürftigen Gliedern haben wir aber nicht einen willkührlichen Namen in dem Diakonate, sondern einen in der Schrift gegebenen und kirchengeschichtlich berechtigten. Durch diesen Namen wird das Amt der Diakonie von dem Amte am Worte und Sacramente unterschieden. Es ist ein Amt, das von Frauen, wie von Männern, bekleidet werden kann und bei beiden Geschlechtern wesentlich dasselbe ist, obwohl es sich in der Praxis nach der Natur der beiden Geschlechter und nach ihren creatürlich gegebenen Aufgaben sondert. Am Gnadenmittelamte haben nur Männer, am Diakonate nur solche Frauen Antheil, die nicht in der Ehe leben. Dies unterscheidet die Diakonissen so wesentlich vom häuslichen Stande, bei dem Alles sich an die Ehe und um die Ehe reiht. Wir haben in der evangelischen Kirche kein Gelübde der Ehelosigkeit, und doch lassen wir zum weiblichen Diakonate nur ehelose Personen, Wittwen und Jungfrauen, zu. Der Grund davon ist 1 Kor. 7 zu finden: „Wer ledig ist, der sorget, was dem Herrn angehöret, wie er dem Herrn gefalle. Wer aber freiet, der sorget, was der Welt angehöret, wie er dem Weibe (Manne) gefalle. Es ist ein Unterschied zwischen einem Weibe und einer Jungfrau. Welche nicht freiet, die sorget, was dem Herrn angehöret, daß sie heilig sei, beide am Leibe und am Geiste. Die aber freiet, die sorget, was der Welt angehöret, wie sie dem Manne gefalle. Solches aber sage ich zu eurem Nutzen, nicht daß ich euch einen Strick an den Hals werfe, sondern dazu, daß es fein ist, daß ihr stets und unverhindert dem Herrn dienen könnt!" Dies Letztere, „stets und unverhindert dem Herrn dienen können" — und dazu ehelos sein, ist ein wichtiger Punkt, durch den die alten Diakonissen und die der Neuzeit wesentlich

zu Einem Amte und Berufe verbunden sind, ein Punkt, der sie von dem häuslichen Stande principiell unterscheidet, und ohne den es allerdings unmöglich wäre, von einer Restitution des weiblichen Diakonats zu sprechen. Unsere Diakonissen tragen nicht den Strick eines Gelübdes, aber sie gehen in einer Ordnung, die nach der Natur der Sache für ihren sonderlichen Beruf unerläßlich ist. Es gilt von ihnen viel ausschließlicher, als von sonstigen Jungfrauen und Wittwen in christlichen Häusern:

Dich alleine, Gottes Sohn,
Heiß' ich meine Kron' und Lohn,
Du, für mich verwundtes Lamm,
Bist allein mein Bräutigam.

Sehen wir zu, so finden wir auch unter ihnen ein ganz deutliches Bewußtsein von der Nothwendigkeit des ehelosen Lebens für diesen ihren Beruf und von der Unzulässigkeit einer gemeinsamen Diakonissenthätigkeit von ehelosen und verheiratheten Diakonissen. Eine Heirath hat darum für sie nicht nur die Bedeutung einer Standesveränderung, sondern auch die eines Austritts aus einer amtsmäßig verfaßten Genossenschaft, eines Abbruchs aller der innigen und nahen Beziehungen, in denen sie vorher von Berufswegen zu den übrigen Schwestern standen, eines Rücktritts aus dem kirchlichen Stande und Berufe in den häuslichen. Das Alles könnte nicht der Fall sein, wenn dem weiblichen Diakonate nicht seiner ganzen tragenden und herrschenden Idee nach kirchliche Qualität zukäme, wenn es bloß aus irgendwie gemeindemäßig geordneten freiwilligen Barmherzigkeitserweisungen originirte.

So bestand denn auch das weibliche Diakonat, was ich recht betonen möchte, unangefochten in amtsmäßiger Verfassung und unter dem Segen der Kirche, so lange die Kirche in der ersten Liebe stand. Die Hierarchie des Klerus war weit entfernt, das weibliche Diakonat in seiner amtsmäßigen Gestalt als ein Mittel zu ihrer eigenen Erhebung zu gebrauchen, wie Salfeld

voraussetzt, indem er die amtsmäßige Verfassung dieses Dienstes den hierarchischen Verfehlungen einer späteren Zeit zuzählt.*) Die Hierarchie war es vielmehr, die die Frauen ihrer Mitwirkung am Diakonate entkleidete. Als die Kirche verweltlichte und zum Staate im Staate und über dem Staate wurde, da zerfiel das Diakonat der Frauen. Zuerst in der römischen Kirche wurden die Diakonen untergeordnete Diener und Gehülfen des Gnadenmittelamtes. Dieses letztere verschlang das eigentliche historisch richtige Diakonenamt. Es wurde ein Priesteramt in mehr alttestamentlicher Weise aufgerichtet, das alle priesterlichen und amtlichen Functionen in der Kirche an sich riß. Das männliche Diakonat wurde Vorstufe des Priesteramts, des Presbyteramts und Episkopats, das weibliche hatte nun keine rechte Stelle mehr. Ebenso gerieth das königliche Priesterthum der Nichtkleriker in Zerfall und Vergessenheit. Was alle Christen sollen, wurde immer mehr nur als Aufgabe der Kleriker angesehen.

Es ist eine eigenthümliche und unterscheidende Gnadengabe der lutherischen Kirche, den beiden anderen großen christlichen Denominationen (sit venia verbo!) des Abendlandes gegenüber, in der Lehre das rechte Maaß zu halten und immer wieder von Neuem zu erstreben. Wir bemerkten soeben, wie in der katholischen Kirche das Priesteramt in seinen mancherlei Rangstufen das Diakonat verschlang. Wir bemerken ohne Mühe, daß in der reformirten Kirche, im Gegensatz zur katholischen, das Gnadenmittelamt nicht in seiner unterschiedenen sonderlichen Aufgabe den priesterlichen Functionen der Gläubigen gegenüber sein volles Recht gefunden hat. Man sieht die Sache so an, wie wenn die Verwaltung des Gnadenmittelamts ursprünglich der ganzen Gemeinde eignete und das Gnadenmittelamt ein Product des Gemeindewillens wäre. Die reformirte Kirche stellt also das Gnadenmittelamt, wie das Diakonat, wie alle Aemter in der Kirche und selbst das Kirchenregiment, als Berufe hin, die aus Rücksichten

*) Vortrag S. 5.

der Ordnung und der Nützlichkeit von der Gemeinde und nach der Willkühr der Gemeinde eingesetzt wären. Eigentlich müßten nach dieser Lehre alle Gläubigen zugleich Pastoren, Diakonen, Diakonissen sein. Aber um der Ordnung willen hat die Gemeinde einzelnen Gliedern bestimmte Functionen übertragen.

In der lutherischen Kirche sind wir dagegen wenigstens im Zuge, die Ursprünge der einzelnen Aufgaben und Aemter richtig zu sondern, das Amt der Schlüssel in seiner göttlichen Einsetzung zu verstehen und die übrigen Aemter in ihrer organischen Herausbildung aus dem Leben der Gemeinde zu begreifen, so dem Diakonate seinen Ursprung aus Liebe und Noth der Gemeinde richtig anzuweisen, auch das berufsmäßige und kirchlich anerkannte Diakonat von den priesterlichen Functionen der Gemeinde richtig zu unterscheiden. Die Diakonie der Frauen ist übrigens nicht wohl als Stand zu fassen, sie hat vielmehr das Wesen eines Amtes und begiebt sich je nach dem Bedürfnisse in den Dienst des Staates, also des obrigkeitlichen Standes, wie für weibliche Gefangenenpflege, für öffentliche Krankenanstalten; in den Dienst der Schule zur geistigen, geistlichen und leiblichen Pflege und Erziehung kranker, verwaister oder verwahrloster Kinder; in den Dienst des Hauses zur sogenannten Privatpflege. Die Grenzen des weiblichen Diakonats sind auch durch Liebe und Noth geregelt, aus denen es hervorging und denen es dienen soll. Darum können die neueren Diakonissen bei uns nicht wohl im engeren gottesdienstlichen Kreise verwendet werden, wie einst theilweise die alten Diakonissen für die Versorgung der Märtyrer, für die Ordnung im Gotteshause, für die Taufe und Unterweisung der weiblichen Proselyten verwendet wurden. Es ist dazu jetzt kein Bedürfniß vorhanden. Salfeld betont aber diesen Unterschied nach meiner Meinung allzu sehr, wo er sagt: „Und dabei nichts von kirchlichen Diensten im engeren Sinne des Worts, die bei der altkirchlichen Diakonie ein wesentlicher, ich glaube, der wesentlichste Theil ihres Berufes waren.“*)

*) Mecklenb. Kirchenblatt Nr. 12. Jahrg. 1862. S. 93.

Wer aus diesem Unterschiede folgern wollte, die heutige weibliche Diakonie sei nur ein Filial des Hauses, schließt zu viel. Die Gegenstände der Thätigkeit können nicht die Natur des Amtes bestimmen, da sie accidentell, nach den Zeitverhältnissen, verschieden sind. Wird man uns doch zugeben müssen, daß eine altkirchliche Diakonisse, die sich nur mit Privatpflege beschäftigte, ebenso gut Diakonisse war, als eine andere, die nur zur Taufe von weiblichen Proselyten gebraucht wurde.

Haben wir demnach in der weiblichen Diakonie die in ein besonderes kirchliches Amt verfaßte und ehelosen weiblichen Personen übertragene christliche Liebesthätigkeit, so ist die weibliche Diakonie von zufälliger, freiwilliger Liebeserweisung christlicher Frauen principiell zu unterscheiden. Sie hat als solche ihren Grund und Boden im Worte Gottes, namentlich Apostelg. 6 verglichen mit Röm. 16, so wie im Gehorsam des Glaubens. Es sind bestimmte Personen innerlich und äußerlich dazu berufen, und wir haben erlebt und erfahren, daß, wo der innerliche Beruf mit rechter Treue erfaßt wird, auch die äußerliche Anerkennung und Einsetzung nach Gottes Wohlgefallen zu erlangen ist. So schwach immerhin unsere Schwestern sein mögen, so haben wir doch unleugbar, was man seit der apostolischen Zeit nicht mehr so hatte, wir haben Diakonissen, nicht nur Christinnen, die, wie alle andern, in Phöbe ein Muster und Vorbild haben, sondern Nachfolgerinnen der Phöbe im Amte, Colleginnen der Phöbe. Auf diese Collegenschaft lege ich als Pastor an einer Diakonissenanstalt kein geringes Gewicht. Denn ich habe damit ein specielles Wort Gottes und eine kirchliche Berechtigung, von unsern Schwestern zu fordern, daß sie in ihrem Berufe Nachfolgerinnen der Phöbe seien und immer mehr werden sollen. Nur mit einer gewissen Schüchternheit kann ich weiter gehen, so ansehnlich auch mein Vorgänger ist, unter dessen Schatten ich wandle*), und für das Dia-

*) Dr. Kliefoth, acht Bücher 2c.

konat als für ein Amt, das aus der priesterlichen Thätigkeit der Gemeinde abzuleiten ist, auch priesterliche Persönlichkeiten fordern. Ich stelle nur die Forderung hin; wie weit derselben nachgekommen wird von unsern Diakonissen, mögen Andere beurtheilen. Denn ich muß besorgen, daß man dabei an Prätensionen denken möchte, vor denen wir so ernstlich gewarnt worden sind.*) Oder daß man denken möchte, wir wollten uns diese gewiß wohl zu beherzigende Warnung nicht gefallen lassen. Wir sind vielmehr herzlich dankbar dafür und wollen uns an unserem Theile bemühen, keinerlei Prätensionen aufkommen zu lassen. Dennoch scheint es uns unerläßlich, jene Forderung zu erheben und auch darin einen Unterschied zwischen dem Diakonate und dem Gnadenmittelamte aufzuweisen. Die persönliche Beschaffenheit der Diakonen und Diakonissen ist nämlich nach der Natur dieses Amtes noch viel wichtiger, als die der Träger des Gnadenmittelamtes. Dieses letztere hat es ja zunächst mit dem Worte Gottes an die befohlenen Seelen zu thun, an Gottes, an Christus Statt zu handeln und steht somit in objectiver Hinsicht viel höher, als das Diakonat. Aber in subjectiver Hinsicht steht das Diakonat höher, weil Alles bei ihm auf eine gläubige, geheiligte Persönlichkeit ankommt. Darum besinnt sich auch die Kirche mit Recht, das Diakonat anzuerkennen und wieder einzuführen, und, wo auch der Anfang dazu da ist, werden wir immer in diesem Punkte vorzüglich zu arbeiten, zu kämpfen und zu leiden, zu wachen und zu beten haben. Wir werden aber auch glauben und hoffen dürfen.

Wenn also Bruder S.**) die alten und die neuen Diakonissen schildert und neben einander stellt, so möchte er die Farben etwas stark auftragen. Gewiß waren die alten Diakonissen durchaus nicht „lauter Seniorinnen, lauter Oberinnen mit einer reichen Glaubens- und Lebenserfahrung hinter sich", nicht alle

*) Meckl. Kirchb. Nr. 13. S. 99.
**) Meckl. Kirchb. Nr. 13. S. 92.

„voll heiligen Geistes und Weisheit“, das läßt sich nicht nur a priori vermuthen, es steht a posteriori nach den historischen Zeugnissen der Väter und den einschlagenden Synodalbeschlüssen unläugbar fest. Und wenn allerdings unter ihnen mehr Weisheit, Gabe und Gnade des heiligen Geistes war, als unter unsern Schwestern, so erscheint es mir doch unbillig, diese letzteren nach dem Zustande, in dem sie bis zu ihrem Eintritte und vor ihrer Aufnahme zum Theil sind und sein mögen, den alten Diakonissen auf der Stufe ihrer Bewährung entgegen zu stellen. Denn wir haben doch unter unsern heutigen Diakonissen nicht wenige, die nicht nur ihren Platz in der Genossenschaft auszufüllen und an Krankenbetten zu dienen brauchbar sind, sondern die auch wirklich das Amt, das ihnen übertragen ist, durch ihren Wandel im Geist, ihre hingebende selbstverleugnende Liebe, ihren Ernst und ihre Erfahrung zieren und selbst den hohen Anforderungen gegenüber, die von den verschiedensten Seiten an sie gestellt werden, und unter der scharfen Aufsicht, der sie in der Regel unterstehen, unermüdlich fortarbeiten und fortleiden, um deren Liebesarbeit willen die Leute den himmlischen Vater preisen.

Hätten und fänden wir nicht auch solche priesterliche Persönlichkeiten, so müßten wir lieber die Sache aufgeben und uns darauf beschränken, Krankenpflegerinnen zu bilden, und auf den Namen und das Amt von Diakonissen Verzicht leisten. Der Name der Diakonissen und die kirchliche Einsegnung wäre in diesem Falle nicht zu rechtfertigen. Wir müßten uns davor hüten und einfach den Mangel beklagen und lieber keine Diakonissen haben, als einzelne Priorinnen, einzelne Oberinnen ohne Schwestern, die ihrem Namen entsprächen. Aber ein Mangel bleibt es immerhin, wenn dieses apostolische Gemeinde-Institut für alle Folgezeiten auf Erden nicht wieder herzustellen ist. Denn daß es zum Bau des Tempels Gottes auf Erden, der Kirche, eigentlich gehört, scheint uns aus Röm. 16, verglichen mit Apostelg. 6, (1 Pet. 4. 1. Cor.) unbestreitbar.

Es kann aber einem Pastoren, der an der Ausbildung von Diakonissen zu arbeiten hat, nicht gleichgültig sein, wie sich die Antwort auf diese Frage gestaltet. Sollte sich das bei ihrer Ausbildung gesteckte Ziel unerreichbar erweisen, so würde es für ihn zur Gewissenssache werden, von diesem Theile seines Amtes zurückzutreten. Denn er müßte besorgen, durch den Gebrauch dieses Namens wirklich nur einer Prätension Vorschub zu leisten und eine Sache zu fördern, die wenigstens in ihrem Anspruche auf den Diakonissennamen unberechtigt dastände und dem Urtheile der eigenen Werke und Menschengemächte verfallen wäre. Er hätte nicht das *ποῦ στῶ* in seinem amtlichen Auftrage, er hätte keinen gewissen Grund und Boden in Gottes Wort. Man kann ja dabei noch viele andere Desiderien und Gravamina haben, die sich nicht so leicht alle wollen stillen lassen. Aber dieses Desiderium, sein Amt auf Grund des göttlichen Wortes führen zu können und nicht zu einer gut gemeinten Sache ungegründete, ungewisse oder gar unrichtige Namen haben zu sollen, scheint mir wirklich in Gottes Wort geboten und einem guten Gewissen unentbehrlich zu sein.

II.

Jahresberichte und Kritiken.

Geschichte der evangelischen Kirche im Königreiche Bayern diesseits d. Rh. von **C. F. H. Medicus**, ev. luth. Pastor. Erlangen, Deichert. 1863. 558 S.

Eine ungemein schwierige Aufgabe, die der Verf. sich gestellt und die er, soweit wir urtheilen können, mit großem Fleiß und ganzer Geschichtstreue ausgerichtet hat. Eine bairische evangelische Landeskirche existirt erst seit kürzester Zeit. Im eigentlichen Baiern, dem uralten deutschen Kronlande, dem man es nicht verargen kann, wenn es die gegenwärtige Präponderanz früherer bloßer Markgrafschaften mit etwas scheelen Augen ansieht, ist die lutherische Kirche bekanntlich allerneuesten Datums. Eine bairische Landeskirche aus einem Gusse und Stamme besteht mithin nicht und wir sind auch ganz zufrieden, wenn uns das gänzlich Unadäquate der „Landeskirche" hier einmal geschichtlich entgegentritt. Diese vermeintliche Landeskirche besteht aus nicht weniger als 14 verschiedenen, im Laufe der Zeit politisch zusammengebrachten Bestandtheilen, nämlich 1) aus den Herrschaften Sulzburg und Pyrbaum 1749 an Baiern gefallen; 2) aus dem Herzogth. Sulzbach 1777; 3) aus Theilen der Pflegämter Veldenz und Hersbruck 1791; 4) aus Bestandtheilen der Bisthümer Bamberg und Würzburg 1801—14, mehreren Reichsstädten, Reichsdörfern und reichsritterschaftlichen Besitzungen; 5) aus mehren ansbach-baireuthischen Parzellen 1803; 6) aus den schwäbischen Reichsstädten Augsburg und Lindau 1805; 7) aus dem preußischen Fürstenthum Ansbach 1806; 8) aus der Reichsstadt Nürnberg; 9) aus einer Menge reichs-

ritterschaftlicher Besitzungen in Franken und Schwaben von 1806 an; 10) aus drei früher württembergischen Pfarreien; 11) aus dem fränkischen Fürstenthume Baireuth und einigen thüringischen Parzellen 1810; 12) aus der frühern Reichsstadt Regensburg 1810; 13) aus den evangelischen Bestandtheilen von Aschaffenburg und Würzburg; 14) aus der Diaspora in Baiern. Damit übersehen wir in etwas die Aufgabe des Verfassers, denn jedes Reichsdorf und jede Grafschaft oder Reichsstadt hatte ja seine eigne Geschichte und erforderte daher auch eine besondere Darstellung und ein besonderes Quellenstudium. Wir glauben es dem Verf. daher auch, „daß er 5 bis 6 Jahre „lang nur mit wenig Unterbrechungen, mit angestrengtestem „Fleiße, mit redlichster Wahrheitsliebe und mit herzlichster Liebe „zur Sache gearbeitet habe." Ohne diese Liebe und Treue wäre eine Arbeit, wie die vorliegende, überhaupt nicht auszuführen gewesen und wenn Beides, die Liebe und die Treue, an sich schon schriftstellerische Tugenden sind, so werden wir auch schon um deswillen das Buch herzlich willkommen heißen sollen. Aber nicht nur um deswillen, sondern gerade an diesen detaillirten Darstellungen, durch welche wir den Geburtsact der Reformation in seiner ganzen Wirklichkeit wieder anschauen, lernen wir auch immer wieder die Hand Gottes in der Wiederherstellung seines Wortes erkennen und preisen, die willkührliche gewaltsame Macherei tritt uns nirgend anders entgegen, als bei der römischen Restauration oder den spätern rein territorialistischen Restaurationen, wie z. B. in Pfalz-Neuburg. Ueberdies sehen wir, wie die erste Bewegung auch in Schwaben überall die allgemein lutherische ist und dann erst durch Karlstadt, Zwingli u. s. w. ganz fremdartige Mächte der Bewegung Herr werden, wobei uns auch damals schon die ganze Nichtigkeit der durch „das listige Männlein" (Buzer) angebahnten Unionsversuche sehr klar vor Augen tritt. Trägt jeder wirkliche Geschichtsanfang seine fernere Entwickelung bereits in sich, so können wir an diesen detaillirten Darstellungen eben alles für die gegenwärtige Entwicklung Nöthige lernen, das wahrhaftige Von-Gottes-Gnaden der lutherischen Reformation, den wirklichen Abfall in Zwingli und Karlstadt, die Unmöglichkeit der Union, die ganze Jämmerlichkeit der spätern territorialistischen Kirchenmißhandlungen. Das Alles lernen wir hier wieder nicht doctrinair, sondern geschichtlich, Angesichts der wirklichen Thatsachen und können daher unserm Buche auch nur recht viele Leser wünschen, aber wirkliche Leser, die von des Verf. Fleiß und Mühe lernen, und die Mühe sich nicht verdrießen lassen, die ganze geschicht-

liche Mannigfaltigkeit zusammenzuschauen, und ihre Lehre und Predigt zu hören. Dies nämlich hat der Verf. in etwas den Lesern überlassen. Er beschränkt sich auf die genaue, sehr getreue Darstellung des geschichtlichen Verlaufes selbst, ohne in resumirenden Ueberblicken den damit für die Gegenwart gegebenen Lehrschatz zu heben. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß dem Verf. die nöthige allgemeine kirchengeschichtliche Bildung abgehe, unter deren Voraussetzung allein das Einzelne richtig gewürdigt werden kann. Im Gegentheil, diese wahrhaftig geschichtliche Bildung tritt uns überall entgegen und es fehlt auch nirgend an der richtigen Würdigung des Einzelnen. Nichtsdestoweniger scheint uns der geschichtliche Stoff selbst im Vergleiche mit der in ihm sich offenbarenden Geschichtswahrheit zu sehr die ganze Breite des Buches einzunehmen und es bleibt daher vielfach wirklich die Aufgabe des Lesers, die wirklichen Geschichtsresultate selbst zu ziehen. Diese liegen im Uebrigen überall so deutlich vor, fallen bei der von geschickter Hand geordneten Darstellung so von selbst als reife Frucht in des Lesers Schooß, liegen so sehr in den geschichtlichen Abschlüssen selbst, daß wir jedem Leser, der die Geschicke der Kirche auf dem Herzen trägt, den reichsten und leichtesten Gewinn verheißen können. Der geehrte Herr Verfasser hat den ganzen betreffenden Geschichtsverlauf in drei große Perioden zerlegt, die erste bis zum Nürnberger Religionsfrieden 1532, die zweite bis zur Bildung einer bairischen Landeskirche, die dritte bis zur Gegenwart. Jede dieser Perioden zerfällt aber wieder in eine ganze Reihe von Unterperioden, so z. B. die erste in die Abschnitte von 1517 bis 24, von 24 bis 29, von 29 bis 32. Nimmt man dazu nun, daß der Verf., wie wir oben sahen, eigentlich nicht eine, sondern vierzehn, ja noch viel mehr besondere Geschichten zu schreiben hatte, so erhält die Darstellung dadurch auch vielfach etwas Abgebrochenes und Unübersichtliches. Freilich kann der Verf. alle die verschiedenen Territorien in die drei großen Gebiete Franken, Schwaben, Baiern zusammenfassen. Aber jedes dieser Gebiete enthält nun doch einmal alle diese kleinen verschiedenen Territorien und wenn der Verf. die Geschichte derselben und zunächst nur bis 24 fortführt, und dann nur bis 28, so wird der Zusammenhang dieser einzelnen Territorialgeschichten eben vielfach unterbrochen und der Leser, dem der einheitliche Verlauf nicht so klar ist, wie dem Verf., hat Mühe sich zu orientiren. Dies gilt jedoch nur von den ersten Anfängen und später geht die Darstellung in großen ununterbrochenen Perioden von 1532 bis 1618 z. B. vor sich und

läßt auch an Uebersichtlichkeit zu wünschen nichts übrig. Nach dem Allen können wir daher mit gutem Gewissen zur Lesung des Buches dringend auffordern und dies um so mehr, als auch überall die abschließenden Kirchenordnungen ihrem Hauptinhalte, wie ihrer dogmatischen Stellung nach präcis dargestellt und gewürdigt sind, wobei wir noch die besondere Freude haben, unsre Mecklenburgische Kirchenordnung vielfach benutzt zu sehen. Wir danken dem Verf. herzlich für seine Gabe und wünschen, daß diese reichen „Brocken" kirchlicher Lehre und geschichtlicher Unterweisung in den weitesten Kreisen wirklich gesammelt und gewürdigt werden möchten, woran wir nur noch Folgendes schließen. Es ist kürzlich in diesen Blättern in überzeugendster Weise gezeigt, daß das Königthum die für die Zwecke des Reiches Gottes entsprechendste verfassungsmäßige Form der Obrigkeit sei. Diese Wahrheit nun empfängt auch hier ihre geschichtliche Bestätigung. Denn ganz anders sehen wir hier die Städte und ganz anders die herrschaftlichen Territorien zur Kirche sich stellen. In den Städten nimmt der Magistrat eigentlich ohne Weiteres das Kirchenregiment an sich, setzt Pastoren, vertreibt Pastoren u. s. w. Es kommen auch Stadtsuperintendenten vor, wie z. B. in Lübeck bis in die neueste Zeit, aber überall fällt das Institut nach kürzester Dauer wieder und der Magistrat spielt nun mit ganzem Bewußtsein das Kirchenregiment. Nimmt man dazu nun, wie gerade in den betreffenden Territorien die Magistrate ganz oder theilweise in die Hände der Zünfte übergegangen waren, sieht man dann auch nicht, wie der schlimmste Territorialismus der Territorialismus des großen Haufens, wie Schenkel ihn neuerdings als der Kirche Heiland uns anpreist, eben in den Städten seine geschichtlichen Anfänge hat? Wir sind nicht Leo's Meinung, nach welcher die Städte ein gänzlich fremdartiges Element im germanischen Volksleben bilden sollen, aber wir sind um so mehr der Meinung, daß die Städte des spätern Mittelalters, in welchen überall die Zünfte ihren Sieg durchgesetzt, die Geburtsstätten aller Demokratie sind, der kirchlichen wie der politischen, und wir sind nicht minder der Meinung, daß nach Ausweis der geschichtlichen Thatsachen die Republik die für die Kirche unglücklichste Form ist, weil dieselbe überall nicht über den Gedanken des „gemeinen Wesens" hinauskommt und somit auch die Kirche lediglich als bloßes Element dieses gemeinen Wesens faßt. Das zeigt unter Anderem auch die vorliegende Darstellung und wir haben daher auch den die ganze Gegenwart einnehmenden Bestrebungen, an die Stelle des kö-

niglichen das parlamentarische Regiment zu setzen, wahrlich nicht gleichgültig zuzusehen, weil dies parlamentarische Regiment nur die verkappte heuchlerische Republik selbst ist. Wer die Kirche zu einem bloßen Stück des gemeinen Wesens irgend eines Landes machen will, kann keinen sichereren Weg einschlagen, als den Parlamentarismus herzustellen, wer aber noch eine Ahnung hat von der eigenthümlichen δόξα der Kirche, davon, daß gerade, wie der Herr Jesus in der Knechtsgestalt doch der wahrhaftige, aller Majestät unberaubte ewige Sohn war, die Kirche auch inmitten aller Knechtsgestalt doch die Herrin ist, die Kirche eben, der wird auch den Satz, daß alle Verfassungsformen des Staates für die Kirche gleichgültig sind, nicht gründlich genug verabscheuen können. Denn das zeigt eben wieder unsre Darstellung und somit nicht die fingirte, sondern die wirkliche Geschichte, daß überall, wo nur herrschaftliche Gestaltung der Obrigkeit, da auch die Kirche eine ganz andere Stellung gewinnt. Mit dem Gedanken der Herrschaftlichkeit, der Obrigkeit aus eignem, nicht übertragenem Rechte, ist nämlich ja von vorneherein das bloße „gemeine Wesen" überwunden und damit denn auch das Verständniß göttlicher Stiftungen und Institutionen gegeben. Eben deswegen sehen wir nirgend, in keinem herrschaftlichen Gebiete die Kirche ohne eigenes Regiment und eigne Gestaltung. Der Landesherr gewinnt durch die Reformation eine ganz andere Stellung zur Kirche und es bleibt theoretisch noch ganz unklar, wie weit sie reiche. Aber wie sie sich auch immer gestalte, überall wird die Kirche als eigne gegenständliche Institution von Gottes wegen gefaßt und gewürdigt und überall daher auch ein eignes Regiment aufgerichtet. Wir führen Beispiels halber das kleine Fürstenthum Oettingen an, wo nach kurzem Uebergange das ganze Land unter drei Superintendenten gestellt und gleich darauf auch die Errichtung einer Generalsuperintendenz vorgenommen wird. Nehmen wir dazu die feste Kirchenordnung, die sicher gestaltete Gottesdienstordnung, die institutlich geordnete Kirchenzucht, so steht uns auch eine wirkliche Kirche vor Augen mit eigner Lebensbewegung und eigner Gestaltung. So finden wir es aber überall, und wie wir daher die „gelben Blätter" nur bitten können, die wirkliche Geschichte der lutherischen Kirche ihres Landes anzusehen, und die Thatsache zu erblicken, daß die Reformation die Kirche nicht an den Staat verkauft hat, so ebenfalls nur alle Lobpreiser des Parlamentarismus und Constitutionalismus, damit sie, falls ihnen noch ein Organ geblieben, geschichtliche Dinge zu erkennen, doch sehen möchten, was sie für die Kirche wegwerfen durch die Untergrabung eines

wahrhaftigen Königthums von Gottes Gnaden. Diese festgestalteten Kirchen mit ihrem eignen Regimente im Superintendentenamte haben eben nur so bleiben können unter Voraussetzung wirklicher fürstlicher Stellungen aus eignem Rechte. Nichtsdestoweniger aber haben wir hier noch ein Anderes hinzuzufügen; aus den detaillirten Mittheilungen nämlich unsers Buches ergiebt sich wieder, daß das Maaß der Stellung der Landesherrn zur Kirche damals nicht festgestellt wurde, weder theoretisch noch praktisch. Wir sehen wieder, wie die Gebiete des jus circa sacra und des jus in sacra damals noch gänzlich der Auseinandersetzung entbehrten und wie die landesherrliche Stellung zur Kirche auf die verschiedenartigsten Gründe zurückgeführt wurde, bald auf die Trägerschaft beider Tafeln, womit man über das jus circa sacra nicht hinauskommt, bald auf den Besitz der jura episcopalia selbst. Diese Auseinandersetzung versäumt und dann beim Beginne der dogmatischen Begründung den Thatbestand hingenommen zu haben, wie er war, anstatt auf die große Thatsache der Kirche selbst zurückzugehen, müssen wir als ein schweres Versäumniß der damaligen Kirche bezeichnen. Gleichzeitig nämlich mit der Reformation begann ja der Gedanke der absoluten und somit heidnischen Fürstengewalt und hatte es die Kirche nun versäumt, ihr Verhältniß zu denen zu fixiren, die zunächst nur als ihre Pfleger und Säugammen ein Nothbisthum empfangen, war sie dann nicht, sobald jener Gedanke sich durchgesetzt, dennoch verkauft, wohl noch nicht an den Staat, wohl aber an die Könige und Fürsten dieser Erde? Auch unser Buch zeigt uns, wie von da aus ganze blühende lutherische Landeskirchen, wie z. B. Pfalz-Neuburg, verwüstet und zertreten sind, und wird nun gegenwärtig, während das Königthum vielfach in christliche Bahnen zurücklenkt, der ganze Staat heidnisch gefaßt, als die einzig berechtigte Form des öffentlichen Lebens, wird unser Buch uns da nicht wieder lehren und werden wir da nicht einsehen müssen, daß wir mit einem viel mächtigern, gewaltthätigern Feinde zu thun haben, als der unsre Kirche in der Pfalz, in Hessen, in Anhalt, in Lippe, in Neuburg u. s. w. zertreten hat? Der heidnische Staat hat drei Momente, erstens die Staatsordnung selbst, zweitens die zu seiner bloßen Executive heruntergesunkene Fürstengewalt, drittens, die von ihm beschlossenen Massen, und mit allen drei Momenten hat er schon seinen Verwüstungskampf gegen die Kirche begonnen, mit seiner einen und gleichen Staatsreform, für welche es keine confessionelle Besonderungen geben kann und welche daher die Union fordert, mit seiner Executive in der Fürstengewalt, indem dieselbe zur Executive

kirchenfeindlicher Landtage und Synoden gemacht wurde, wie z. B. in Baden, mit seinen Massen und ihren Rufen nach einer Presbyterial- und Synodal-Verfassung. So stehen wir heute, durchgesetzt hat sich noch wenig, aber in Angriff genommen ist bereits Alles, und wird es hier nun geschichtlich klar, daß Collegialismus und Territorialismus nur verschiedene Gestaltungen ein und desselben Grundgedankens sind, der auf die Kirche übertragenen heidnischen Staatsidee, heißt es dann nicht den einen Teufel durch den andern austreiben, wenn man die Kirche vor territorialistischen Uebergriffen retten will durch Einführung collegialistischer Verfassungsformen? Die gegenwärtige Synodalidee ist aber eben die rein collegialistische, weil sie von der Societas aequalis ausgeht und wohl kann diese societas sich nun in doppelter Weise gestalten, einmal in constitutioneller, dann in rein demokratischer, unter allen Umständen aber treibt sie den einen Teufel durch den andern aus und zerstört die Kirche, beides als Institution und als Glaubensgemeinschaft von Gottes wegen. Und da kann uns nun eben unser Buch wieder lehren, denn in wie viel verschiedene kleine Kirchen es uns auch blicken läßt, nirgend begegnen uns diese collegialistischen Gedanken. Sie fangen auch damals schon an zu spuken, in dem beweglichen, durch Zwinglische Gedanken unterhöhlten Schwaben, aber sie dürfen nur auftauchen, um sofort von der Kirche unterdrückt zu werden, und wollen wir also die Kirche der Reformation behalten, wie Gott der Herr sie gemacht hat, dann muß es auch zu einer allgemeinen Verurtheilung des Territorialismus und des Collegialismus unter uns kommen. Die Kirche dieser Zeit muß das Versäumniß früherer Zeiten wieder gut machen, d. h. eine wirkliche Selbstdarstellung dem Staate gegenüber gewinnen, damit sie auf allen ihren Punkten als eignes, vom Staate unterschiedenes Subject erscheine. Aber die Kirche ist verloren und zwiefach verloren, wenn sie diese Selbstdarstellung auf collegialistischem Wege sucht. Die Thatsache der lutherischen Kirche ist zugleich die Thatsache des verworfenen Collegialismus, der verurtheilten societas aequalis, und von da aus grade, worin sie ihre verfassungsmäßige Selbstständigkeit damals wirklich schon besaß, vom Superintendentenamte oder, was dasselbe ist, vom Kirchenregimente aus, durch dessen feste sichere Gestaltung, mit welcher ja auch die übrigen Glieder ihre selbstständige Bewegung gewinnen, von hier und von nirgend anders her ist der Kampf gegen den heidnischen Staat zu führen. Das Alles sagen wir Angesichts der von unserm Buche klar bezeugten Thatsachen und danken dem geehrten Herrn Verf. noch

einmal, indem wir seinem Werke weite Thüren und offene Herzen wünschen, damit man höre und vernehme und merke, was Gott der Herr durch die Wege und Geschicke seiner heiligen Kirche redet.

W. Floercke.

Balthasar Schuppe. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Lebens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Von Ernst Oelze, Pastor in Fraustadt. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 328.

Eine geistreiche, mit hellen Augen und scharfem Witze begabte Predigerpersönlichkeit tritt uns hier entgegen und mit ihr die von ihr gestrafte und gegeißelte Zeit. Damit aber ist auch schon unser Urtheil leider über Schuppe selbst, wie über seine Biographie gegeben. Denn der scharfe Witz und die satyrische Begabung bilden eben kein großes Lob für einen Haushalter über die Geheimnisse Gottes und das nicht verstanden und genügend ausgesprochen zu haben ebenfalls kein großes für die vorliegende Biographie. Die Vorrede gesteht freilich, es fehle bei Schuppe die erquickliche Frische eines reichen innern Lebens, wie sie z. B. bei Herberger uns so wohl thue. Aber einer wirklichen Verurtheilung dieser wesentlich bloß negirenden Weise begegnen wir nirgends, sondern das Buch erscheint vielmehr als eine neue Anklage „der streitsüchtigen Orthodoxie" und als ein neues Lob auf die subjectiven neben der etablirten Kirche hergehenden Tendenzen und Richtungen. So nämlich verhält es sich einfach: Schuppe straft und geißelt die ganze Zeit und von seinen „hellen Augen", seiner volksthümlichen drastischen Weise können wir Alle lernen, wobei auch gar nicht geleugnet werden soll, daß ihm wahres Leben in Christo am Herzen gelegen habe. Aber was das wahre „Leben" anlangt, ist es zunächst auffällig, daß sich nirgend der Punkt angeben läßt, wie dasselbe angefangen, nirgends in seinen Schriften die Zeit, die im Ganzen und Großen die Umkehr von der Anbetung der „Königin Philosophie" zur Anbetung des lebendigen Gottes in ihm bewirkt. Dann, was die Hauptsache — denn wir sollen unsre inwendigen Perlen ja nicht vor die Säue werfen — begegnet uns aber auch in allen mitgetheilten Stellen nirgends eine Spur dieses innern Lebens, wohl die ganz allgemeinen Sätze, daß „Wissen (= Glauben?) und Leben" bei einander sein müsse, daß die bloße Lehre nicht selig mache, sondern „das Thun" (?) dazu kommen müsse, daß ohne Buße und

Besserung Niemand ins Himmelreich komme u. s. w., aber nirgend eine wirkliche Anweisung zur Buße, nirgend ein Sammeln der Seelen um das Kreuz, beides zur Buße und zum Glauben, nirgend die Bezeugung der eignen Seligkeit in dem Herrn. Wir begreifen daher nicht, wie die Vorrede „unsern Schuppe" mit den Gerhard's, den Tarnov's, Herberger, Andreä u. s. w. in eine Reihe stellen kann und ebenfalls nicht, wie sie das Verhältniß der mehr pietistischen und der orthodoxen Richtung so bezeichnen kann, daß jene mehr den Christus in uns, diese mehr den Christus für uns getrieben und gepredigt, denn was Schuppe mindestens anlangt, so predigt er weder den Christus in uns noch den Christus für uns, und das ist eben unser zweiter noch schwererer Vorwurf, daß von allen uns mitgetheilten Stellen sich auch nicht eine einzige wirklich auf die Lehre einläßt, nicht eine einzige den ewigen Heilsrath unsers Gottes aufdeckt, nicht eine einzige beim Kreuze anbetet und zum Kreuze ruft und lockt, nicht einzige den armen Seelen zeigt, wie sie nun all dieser unbarmherzig gegeißelten Sünden und Thorheiten ledig und neue Creaturen werden möchten, nämlich allein durch den Glauben in diesem Blute, allein durch die gnädige Rechtfertigung um Christi willen. Davon weiß das ganze Buch eben nicht das Mindeste und es ist daher mehr als erklärlich, wenn das Hamburger Ministerium endlich gegen Schuppe einschreitet und namentlich auch die Entwürdigung der Kanzel durch die auf ihr vorgebrachten Skurilitäten ernstlichst rügt und zugleich auch wohl erklärlich, wenn der alle Welt Satyrisirende die endlich auch gegen ihn selbst gerichtete Satyre nicht ertragen kann und zugleich gegen die amtlichen Maaßnahmen des Ministeriums leider seine Gemeinde und den weltlichen Arm zur Hülfe aufruft. Bei dem Allen zweifeln wir nicht, daß Schuppe ein „ehrliches Herz" gehabt und finden seine Schriften nicht nur sehr witzig, sehr scharf die Details des Lebens erfassend, sehr geistreich, sehr amüsant, sondern schreiben denselben auch eine Bedeutung zu, als Beitrag eben zur Kenntniß der vorliegenden Zeitperiode. Aber dabei bleibt, was seine Stellung als Pastor, sowie sein Verhältniß zur Kirche anlangt, unser Urtheil dasselbe, denn die Kirche wird nun einmal nicht durch Satyren gebaut und wer den wirklichen Heilsrath nicht aufdeckt, ist vor Gott und der Kirche ein schlechter Hirte, mögen ihm auch noch so viel Leute zulaufen und Fürsten und vornehme Herren ihn ehren. Die Kirche, wo sie überall existirt, ist eben niemals so von Gott verlassen, daß nicht ein liebendes Eingehen auf das Vorhandene das zu allererst Gebotene

wäre, und was für eine Kirche hatte nun Schuppe vor sich? Es ist die vom dreißigjährigen Kriege zertretene und dann aus der Zerstörung und Verwilderung mühsam sich wieder hervorarbeitende und bauende, und doch müssen wir staunen über die uns überall noch begegnende Kirchenherrlichkeit. Freilich es begegnen uns viel Sünden und viel Gebrechen, eine neue Simonie besetzt vielfach die Pfarren, der Sonntag wird vielfach entheiligt, Ausgelassenheit und Vergnügungssucht beherrschen ganze Klassen und dabei auf den Universitäten der Pennalismus und die Herrschaft der bloß formalen Logik, ja die Zurücksetzung der Schrift hinter der Lösung spitzfindiger Streitfragen und dann, hin und wieder mindestens, so heruntergekommene, auch verarmte Pastorenpersönlichkeiten, wie die Magdeburger Visitation sie gefunden. Dessen ist das Buch voll. Aber ist das Alles nun wirklich die Schuld dieser streitsüchtigen Orthodoxie? Es sind doch offenbar drei Dinge hier in Anschlag zu bringen, erstens die furchtbaren Nachwirkungen des dreißigjährigen Krieges, die eine ganz andere Nation aus uns gemacht haben, dann die große Stadt (Hamburg), innerhalb welcher nach der Professur in Marburg und dem Hofpredigeramte in Braubach die eigentliche Wirksamkeit Schuppe's verläuft, dann endlich die Art und Natur der Volkskirche überhaupt, welche nun einmal keine Gemeinde der Heiligen sein kann im subjectiven Sinne. Aber lieferte das Buch nun nicht etwa den Beweis, daß wir die Volkskirche aufzugeben und die collegia pietatis zu erwählen hätten? Es liefert aber grade den entgegengesetzten Beweis, denn trotz all der ungünstigen Verhältnisse, welche Kirchenherrlichkeit begegnet uns doch noch? Es ist eben einfach Lüge, daß die Orthodoxie zu den Sünden der Zeit stillgeschwiegen habe. Selbst der Gegner Schuppe's, Johannes Müller, straft sie und es ist eben bloßes Vorgeben, daß die Orthodoxie nicht auch das neue Leben gefordert, gepredigt habe. Ihr letzter Vorkämpfer, Löscher, beweist noch zum Schlusse in leuchtendster Weise das Gegentheil. Lediglich das Unzulängliche der damaligen natürlichen Erkenntnißmittel, der bloßen formalen Logik, macht die Orthodoxie zu einem im Vergleiche mit Luther und Chemnitz allerdings unadäquaten Ausdrucke der reinen Lehre. Von daher ihre Ungeschichtlichkeit, ihre Atomistik, ihre die frische Stimme des Evangeliums überwuchernde Gelehrsamkeit. Nichts desto weniger aber bewahrt sie in solchem unadäquaten Gefäße die ganze Herrlichkeit des von Luther wieder erweckten Evangeliums, und wer auch innerhalb ihres eignen Gebietes, bei aller traditionellen Festigkeit

keine Fortbewegung der Gedanken erkennen kann, kann nicht einmal ihre Darstellung bei Schmidt gelesen haben. Wir sind nicht im Mindesten blind gegen ihre Mängel und erkennen deutlich die Punkte, wo die formale Logik selbst auf den Inhalt des Dogma einwirken darf und das Dogma nicht mehr heilsgeschichtlich, sondern logisch construirt wird. Wir verstehen also den Unterschied zwischen lutherischer Symbolik und Dogmatik und würdigen ihn. Nichtsdestoweniger bleibt diese Dogmatik *unsre* Dogmatik, unser eigen Fleisch und Blut, die einzige continuirliche Entwicklung, in welcher wir den Geist unsrer Kirche zugleich auch als Wissenschaftsgeist erkennen. Auch was neben dieser Entwicklung hergeht, von Böhme an, ist von demselben Geist unsrer Kirche geschaffen und auch das Unsre, aber nirgend außer dieser viel gescholtenen Orthodoxie finden wir ausgestaltete Dogmatik, continuirliche wissenschaftliche Arbeit, nirgend anders eine wirkliche Schule und eine wirkliche Wissenschaft und so gewiß wir also Lutheraner sind, nicht um dieser Orthodoxie, sondern um der Schrift und um des Bekenntnisses willen, so gewiß doch auch nicht ohne dieselbe. Es ist aber geschichtliche Thatsache, daß unsre Kirche in dieser bestimmten Dogmatik ihre Wissenschaft gefunden, wie in diesen bestimmten Agenden, Cantionalen u. s. w. ihre Gottesdienstordnung, und wie der daher nur ein schlechter Lutheraner der Gegenwart wäre, der nichts Andres als diese alte Dogmatik zu repetiren verstände, so der doch gewiß noch ein viel schlechterer, der nicht immer wieder bei ihr in die Schule gehen wollte. Freilich unsre Erkenntnißmittel sind ganz andre, viel reichere und tausend neue Anfänge, Versuche, Standpunkte sind genommen und gefunden. Aber wo, auf welchem Punkte der Theologie, wäre auch nur annähernd erreicht, was die alte Dogmatik auf ihrem Standpunkte wirklich erreicht hat? wir meinen der systematisirende, gestaltende Aufbau selbst. Abgesehen von ein Paar Beispielen wirklich neuer selbstständiger Arbeit, wie bei Sartorius und Kliefoth (acht Bücher von der Kirche), haben wir nichts andres als Versuche der Restauration oder Verzweiflungsacte, wie bei Kahnis, Liebner, Martenssen, und während die Alten immer erst einen philosophischen Cursus machen, der sie freilich der Seligkeit nicht näher bringt, sind wir etwa weiter, wenn wir überhaupt nichts von Philosophie wissen? Ich meine, wir müssen hier inne werden, daß uns so ein ganzes Stück Leben, ein ganzes Daseinsmoment verloren gegangen, denn wir haben eben nicht, was die Alten wirklich hatten, eine wirkliche Logik, eine wirkliche Schule, eine wirkliche allgemein gültige, für die

Theologie verwandte und ihr dienstbar gemachte Philosophie. Darum sind wir Dilettanten, während jene Meister waren, wir ohne Zucht und Ordnung, während jene nach wirklichen Gesetzen arbeiteten, wir zerfahren, während jene gewisse Schritte thun. Unsere Erkenntnißmittel, unsere Standpunkte sind bei Weitem höhere, weil geschichtlichere, aber was man auf diesen Standpunkten erreicht, ist ein Nichts gegen das dort Erreichte. Und damit haben wir noch immer nicht die Hauptsache berührt, nämlich den unaussprechlichen Segen der damals auf allen Universitäten herrschenden reinen Lehre. Denken wir dem gegenüber nur einen kleinen Augenblick an die Sünde unsrer Zerfahrenheit und die Sünde unsrer Selbstherrlichkeit, da der Eine dies sagt und der Andere das, so daß wir kaum mehr nach Parteien, sondern nur noch nach Cliquen zählen, können wir uns dann verhehlen, daß uns abermals ein ganzes Stück Kirche, ein ganzes Daseinsmoment verloren gegangen, nämlich eine wirklich rechtgläubige Theologie? Die Kirche kann ohne orthodoxe Universitäten auf die Länge nicht existiren. Es ist der furchtbarste Schade der Kirche, wenn ihre Facultäten sich von ihrem Leben absondern und als ein neuer Wolkenkukukhain sich in der Höhe ihren Platz nehmen, hoch über den übrigen armen Sterblichen. Eine ganze Facultät unsrer Tage hat geurtheilt, „daß neben der Selbstdarbietung des lebendigen Gottes durch das äußere (?) Wort noch ein besonderes Wirken des Geistes zu lehren sei, durch welches erst das in den armen (!) Buchstaben gefaßte Gotteswort sich der Glaubenserfahrung verkläre u. s. w." Also eine ganze Facultät hat dem innersten Gedanken unsrer Kirche ins Angesicht geschlagen und die schwarmgeisterische oder doch mindestens Zwingli'sche Fahne hoch gehoben und wo hat sich die Studentenschaft gefunden, die sich dagegen empört? wo die Landesgeistlichkeit, die solche Gewissenlosigkeit gerügt? wo das Kirchenregiment, das solchen öffentlichen Abfall unter seine Fragen und Strafen gestellt? Das ist aber nur ein Beispiel unter hunderten und haben wir also im Vergleiche mit der alten Dogmatik ganze unentbehrliche Stücke der Kirche verloren, sollten wir dann nicht vielmehr an die Brust schlagen, als in unsrer Fortschrittsseligkeit uns fühlen? Und wenn nun Schuppe eine bei allen Sünden, Auswüchsen, Pedanterieen so gesegnete Kirche vor sich hatte, ist es dann verantwortlich, wenn er kaum etwas Andres versteht, als Satyren zu schreiben und zwar Satyren auf die ganze Zeit, auf alle Facultäten, alle objectiven ihm begegnenden Lebensbestände? Es giebt auch für den lebendigen Gott selbst eine heilige Ironie,

aber kein Prophet, kein Knecht Gottes macht Gebrauch von ihr, ohne zuerst geweint und gerungen zu haben vor dem Herrn. Spott und Ironie können im Hause Gottes lediglich als dienendes Moment verwandt werden, und wo sie daher die ganze Breite und Länge der Rede einnehmen, da redet auch gewißlich der Geist Gottes nicht mehr. Wir nannten die Kirche seiner Zeit eine gesegnete, denn die reine Lehre ist an sich schon eine Tugend und an sich schon ein Segen. Aber noch in andrer Weise können wir sie so nennen, denn nicht nur auf den Kathedern, sondern auf den Kanzeln, im ganzen Leben begegnet uns dies gewisse Wort der Kirche, überall die wirklich etablirte Kirche, die das ganze Leben beherrscht und überall Wege und Eingang für ihr Wort hat. Wir sehen schon die Anfänge des von der Kirche sich emancipirenden Lebens, aber noch bringen die Studenten aller Facultäten den Glauben an den Herrn Jesum aus ihren Häusern mit, noch gewährt selbst eine große Stadt, wie Hamburg, dem Fremden das Bild herrschender Gottesdienstlichkeit, Nüchternheit, Einfachheit, noch sind es gerade die angesehensten Bürger, welche um ihr Seelenheil besorgt sind, noch kommen Hunderte von Angefochtenen Trost suchend zu ihren Seelsorgern. So liefert unser Buch selbst den Beweis, wie unverantwortlich es gewesen, wenn ein Paar Decennien später der Pietismus wesentlich an der Kirche verzweifelt und auf die kleinen Kreise sich zurückzieht und damit eben auch das Urtheil über Schuppe's nicht eingehende, sondern wesentlich negirende Haltung. Schuppe bleibt eine interessante, bedeutende geistreiche Persönlichkeit und seine Biographie ein interessanter Beitrag zur Kenntniß jener Zeit. Aber auf der Wage der Kirche gewogen, erscheinen beide als zu leicht befunden und im gänzlichen Gegensatze zu beiden entnehmen wir aus der Thatsache, daß unsre Symbolik und unsre Dogmatik sich noch nicht decken, grade den Beweis für die Lebensfähigkeit unsrer Kirche und für die Nothwendigkeit einer auf neuen Standpunkten die vorhandenen Schätze hebenden neuen Orthodoxie, wobei wir nur wünschen können, daß die neue die Treue und Tüchtigkeit der alten beweise und gewinne.

Toitenwinkel.

W. Floercke.

Die Reformirte Kirche Genfs im neunzehnten Jahrhundert oder **der Individualismus der Erweckung in seinem Verhältniß zum christlichen Staat der Reformation.** Von Herrmann Freiherr von der Goltz, evang. Prediger bei der Königl. Preußischen Gesandtschaft zu Rom. Basel und Genf, H. Georg's Verlag 1862. 487 S.

Wir sind durch das genannte Buch an ein Gespräch erinnert, welches wir vor einigen Jahren mit dem Verf. desselben hatten. Wir waren mit dem Verf., damals und, wie sein Buch zeigt, auch noch jetzt ein entschiedener Anhänger des Prof. Beck in Tübingen, in eine lebhafte Erörterung über Natur und Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse gekommen und es entstand die Frage, ob bei der verschiedenen theologischen Stellung ein einheitliches, praktisch kirchliches Wirken möglich sein würde. Das vorliegende Buch giebt die Antwort, daß das allerdings nicht möglich ist. Das Buch ist nämlich, wie schon sein Doppeltitel zeigt, nicht eine bloße Geschichte der Genfer Kirche dieses Jahrhunderts, sondern es beabsichtigt, aus dieser Geschichte gewisse fundamentale kirchliche Principien abzuleiten und zu begründen. Mit den 7. October 1846 hat der politische Radicalismus in Genf den Sieg davon getragen, ist das alte Genf Calvins vernichtet, hat der nach Calvin bedeutungsvollste Mann für Genf, James Fazy, den Staat auf neue radicale Grundlagen gestellt und von der Goltz will nun schildern, „was unter den Einflüssen dieser, sich anbahnenden fundamentalen politischen und socialen Revolution aus der Kirche Calvins geworden ist." Die Beantwortung dieser Frage scheint ihm lehrreich zu sein für unsere kirchliche Zukunft. Denn die staatlichen Umwälzungen, welche die Republik durchgemacht habe, würde sich allmählig auf immer weitere Gebiete erstrecken: „hat Genf, was es im 16. Jahrh. groß machte, auch verloren, so hat es in der Entwicklung der individuellen Kraft und Intelligenz, in der Freiheit und Gleichheit aller bürgerlicher Rechte und in der unbeschränkten Duldung aller geistigen und religiösen Bewegungen neue Elemente erhalten, die es wiederum an die Spitze einer Geschichtsepoche stellen; mag dieselbe gut oder schlecht, oder beides zugleich sein, so scheint sie uns Allen nun einmal von höherem Willen bestimmt zu sein." Wenn nun in Genf der christliche Staat der Reformation gefallen und die Kirche sich auf anderen Bahnen erbaut hat als bisher, so fragt sich, was das für welche sind und wird uns die Erkenntniß derselben, bei der Reinheit der

ungemischt religiösen Bewegung, womit sich die kirchliche Neubildung in Graf vollzogen, von wesentlichem Nutzen sein in den Entwicklungen, denen wir im staatlichen Leben über Kurz oder Lang auch entgegengehen. Aus der Geschichte Genfs will also der Verf. die Nothwendigkeit eines von den modernen politischen und socialen Veränderungen bedingten kirchlichen Neubaus erweisen. Als das neue Princip kirchlicher Organisation bezeichnet der Verf. den Individualismus, d. h. „Personen sind die wahren Träger des christlichen Gemeindelebens, nicht Aemter und Ordnungen" (S. 471). Der individuelle Glaube soll das constitutive Moment der Kirche sein, die Kirche soll aus „Gemeinden freiwilligen und persönlichen Bekenntnisses" bestehen. Wir müssen nun vorweg gestehen, was wir nachher zu erweisen haben werden, daß wir der Meinung sind, der Verf. dürfe aus der neueren Geschichte der Genfer Kirche solche allgemeine Folgerungen nicht ziehen, halten deswegen auch das Buch, so weit es dies Ziel im Auge hat, für verfehlt. Dagegen hat das Buch nach einer anderen Seite hin Bedeutung. Der Verf. hat auf Grund eingehender Studien und eigener Beobachtung mit großem Talent und in eleganter Schreibweise ein mannigfach interessantes, kirchengeschichtliches Zeitbild aufgerollt und als solches ist das Buch keine ephemere Erscheinung. Wer die bezeichneten kirchlich-praktischen Folgerungen abzieht, wird aus der Lectüre des Buches immerhin vielen Gewinn ziehen können.

Der Verf. gruppirt seinen Stoff in vier Bücher. Weil die kirchliche Neubildung in Genf sich im Anschluß und im Gegensatz zu der Schöpfung Calvins vollzogen hat, so greift der Verf. im ersten Buch zurück und schildert „das theokratische System der Reformation (Calvins), seine Entwicklung und seine Entartung" (1555—1815), S. 7—86. Das zweite Buch erzählt „die erste Periode der Erweckung" (1817—1830) oder „die religiöse Erweckung unter der Form des separatistischen Individualismus." S. 87—286. Drittes Buch: „Zweite Periode der Erweckung" (1830—1846) oder „der Fortschritt der Erweckung und der Sieg des gemäßigten Individualismus." S. 287—410. Viertes Buch: „Die Grundlage der kirchlichen Neubildung" (1847—1850) S. 410—472. In den „Schlußbemerkungen" S. 473—487 giebt der Verf. noch kurze Andeutungen darüber, wie das individualistische Princip für die, allerdings anderen Bedingungen, wie die Genfer Kirche, unterworfene Kirche Deutschlands von Bedeutung sein werde.

Der reiche geschichtliche Stoff unseres Buches würde sich trefflich für ein umständlicheres zeitgeschichtliches Referat eignen. Wir versagen es uns jedoch, ein solches zu geben. Es sind vielmehr drei Punkte, auf die wir die Aufmerksamkeit lenken möchten: I. Was trieb die Genfer Erweckten zur Separation? II. Was für kirchliche und theologische Principien sind in den verschiedenen separirten Gemeinden zu Tage gekommen? III. Bieten die Erfahrungen in Genf wirklich einen Anhalt für die vom Verf. daraus gezogenen allgemeinen Grundsätze?

I. Eine auffallende Thatsache ist es zunächst, daß grade die Kirche Calvins, die Kirche, welche von dem Reformator nach seinen eigensten Idealen geordnet ist, daß grade diese Kirche, nachdem sie, wie die unsrigen auch, dem Rationalismus und Unglauben anheimgefallen war, nicht die innere Lebenskraft mehr gehabt hat, eine Erweckung in ihrem Schooße aufkommen zu lassen, sondern daß sie zu den Erweckten immer gesprochen hat wie Amazia zu Amos: das Land kann deine Worte nicht tragen! Wir geben unserm Verf. zu, daß sich hieraus eben die Unhaltbarkeit der Calvinischen Grundlagen ergiebt. Calvins Voraussetzung war, daß die bürgerliche und die kirchliche Gemeinde sich decken, er trug in sich das Ideal einer christlichen Theokratie, in welcher Staat und Kirche sich nicht mehr scheiden. Allerdings ließ Calvin beiden Ordnungen ihre gesonderte Administration, dem Staat das Collegium der 4 Syndike, den Rath der 25, der 60 und der 200, der Kirche das Consistorium und die Compagnie der Pastoren, aber die staatliche, wie die kirchliche Gesetzgebung war Sache der einen und selben Bürgerschaft, des souveränen Generalrathes, dessen Glieder mit dem Degen an der Seite zu ihren Berathungen sich in der Kirche versammelten. Das aus 4—5 Pastoren und 10—12 Laien bestehende Consistorium sollte der Schlußstein des ganzen Gebäudes sein. Außer seiner obersten Kirchengewalt, hatte es eine bis in die größten Minutien des öffentlichen und privaten Lebens gehende Sittenaufsicht zu üben, dem sich alle Bürger und in Genf weilende Gäste zu stellen hatten. Der Staat sollte von der christlichen Gemeinde beherrscht werden, alles gemeindliche Leben sollte nach dem Worte Gottes und ein Dienst Gottes werden. Die Staatsordnung wie die Kirchenordnung (die Ordonnances ecclésiastiques von 1541, 1561, 1676) waren beide im Namen der Republik gegeben. Unser Verf. wirft mit Recht die Frage auf: „Wie, wenn sich der Staat und das Volk den Gesetzen des kirchlichen Lebens entzogen und seine eigenen, irdischen Gesichtspunkte befolgten? Wie, wenn die

Kirche trotz aller Ordnungen die Kraft des inneren Lebens und den bestimmenden Einfluß auf das Volk verlor? Das ganze Gebäude ruhte auf der Voraussetzung, daß die bürgerliche und die kirchliche Gemeinde nur eine und dieselbe sei. Wurde diese Voraussetzung durch die geschichtliche Entwicklung Lügen gestraft, so wurde die so weise angelegte Organisation zum unwirksamen Gesetz, zum todten Gerippe.“ Wir müssen es uns allerdings versagen, auf das äußerst interessante erste Buch unsrer Schrift im Einzelnen einzugehen, möchten es aber aller Beachtung empfehlen. Nur das Nöthigste mag angedeutet werden. Bis zum Tode Bezas 1606 und bis zur Dordrechter Synode 1618 wuchs das System Calvins, arbeiteten sich die beiden Ordnungen, Staat und Kirche immer mehr in einander ein. Es wurde erreicht, daß die 12000 Bewohner von Genf streng orthodoxe reformirte Theologen waren. Allein eben darin lag auch der Keim des Verfalles. Das Ideul Calvins, die Herrschaft der Heiligen ist nun einmal nichts für diese Oekonomie der Dinge, die kirchliche Demokratie, welche in der Heroenzeit einer Kirche von gewaltiger Macht gewesen ist, wird zu dem werden müssen, was unser Verf. „Multitudinismus“ nennt, sobald die staatlichen und weltlichen Interessen vor die kirchlichen treten, es wird aus der Herrschaft der Heiligen entweder eine schlechte Massenherrschaft werden, oder das Volk wird sich so sehr allem christlich kirchlichen Thun entfremdet fühlen, daß es die nächsten Organe der kirchlichen Verwaltung mit der Kirche nach Belieben schalten läßt. Letzteres fand in Genf statt. Die politische Verfassung wurde immer mehr zur Oligarchie, der kleine Rath, der allmählig aus gewissen Familien ausschließlich sich cooptirte, bekam fast ausschließlich die Macht in Händen. Von den vornehmen Familien beginnend machte man in der kirchlichen Disciplin zuerst Ausnahmen und ließ sie dann fast ganz einschlafen, und als man der Kirche so die Befugnisse, welche den Bürgern unbequem werden konnten, genommen hatte, überließ man sie im Weiteren der Compagnie des Pasteurs zur freien Verfügung. Man braucht nicht mit von d. Goltz den Dogmatismus der Theologen des 17. Jahrhunderts abermals in Anklagezustand zu versetzen wegen der Abwendung des Volkes von der Kirche. Der Dogmatismus ist selbst erst eine Folge derselben Ursachen, welche das Volk vom Glauben zogen. Die Bedeutung, welche die politischen Fragen und die weltlichen Händel grade in dieser Zeit gewannen und dazu die grenzenlose Verwilderung des dreißigjährigen Krieges haben die Kirche verwüstet und haben denen, welche sich von Amts wegen mit dem

Wort Gottes und der Kirche zu beschäftigen hatten, zuerst das todte Gerippe statt des lebendigen Leibes gegeben, bis dann das glaubensleere Herz mit dem Glaubenobjecte selbst nichts mehr anzufangen wußte und nun der reflectirende Verstand auch das Gerippe der reinen Lehre bei Seite warf, um seine eigene Weisheit aufzurichten. Unter solchen Verhältnissen wurde aus Calvins kirchlicher Demokratie eine Pastoren-Kirche, eine ebenso in gewissen Familien erbliche kirchliche Oligarchie, wie die des kleinen Rathes auf politischem Gebiete war. Aber während der Rath bis zur französischen Revolution an die Menge ein Recht nach dem anderen abtreten mußte, festigte sich die Oligarchie der Pastoren in derselben Zeit. Bis zum Jahre 1669 herrschte indessen wenigstens noch die reine Lehre Calvins. Im Jahre 1669 aber brachte Robert Chouet den Cartesianismus nach Genf, und sein Schüler, Jean Alphonse Turretin, war es, welcher, seit er 1697 Professor in Genf geworden war, die Herrschaft der Orthodoxie brach und die neue Aera des Ratiolismus inaugurirte. Die Entwickelung vollzog sich so schnell, daß schon 1742 dem Consistorium vorgeschlagen wurde, „streng darüber zu wachen, daß Niemand dogmatisire und die Betreffenden anzuzeigen, um dem Mißstand abzuhelfen." Man verlor aber in der Reaction gegen den Dogmatismus das Dogma selbst in seiner Wahrheit und Kraft. — Es ist nun interessant wahrzunehmen, wie sich seit Turretins Reformen die Compagnie stets negativ gegen erwachendes Glaubensleben verhält. Die Masse war der Kirche fremd geworden, man war der bestimmenden Macht der Kirche müde. Was die Pastoren hiergegen thaten, war, daß sie gewisse wohlgemeinte administrative Maaßregeln ergriffen, eine Erweckung aber in der Gemeinde zu fördern, hinderte sie ihr hierarchischer Corpsgeist. Niemand wird ja auch einer Erweckung in der Gemeinde feindlicher gegenüber stehen als ein rationalistischer Pastor, weil er dadurch seine Lehrautokratie verletzt glauben wird. Es war zuerst Jean de Labadie, durch den neue, wenn auch schwarmgeisterische Glaubensregungen nach Genf kamen, nach Aufhebung des Edictes von Nantes, die Flüchtlinge aus den Cevennen, dann Schwärmer aus Deutschland. Wir finden aber nicht, daß die Compagnie auch nur versucht hätte, mit Ausscheidung des Falschen in diesem Treiben, die guten Elemente für einen Neubau der Kirche zu verwenden, sie hatte gegen das Alles nur polizeiliche Prohibitivmaaßregeln. So verschwinden denn diese Häuflein wieder und scheinen ihre Reste später in die Brüdergemeinde aufgegangen zu sein. So hatte die Reform Turretins die Stif-

tungen Calvins auf das Tödtlichste angetastet. „Die Zucht und die Lehre, auf die Calvin seine ganze Organisation gebaut hatte, wurden bei Seite gelegt. Es blieb also nur die äußere Verwaltungsform der Kirche übrig." Die alten kirchlichen Ordnungen, die Ordonnances blieben bestehen, sie waren aber durch die administrativen Reglements der Compagnie außer Gebrauch gesetzt, von den staatlichen Behörden aber, in deren Namen sie doch auch ergangen waren, nie factisch aufgehoben. Noch die revolutionäre Constitution von 1791 sagt im Widerspruch mit der Praxis: „der kleine Rath hat die Aufsicht über die Kirche und die Compagnie der Pastoren und Professoren zur Aufrecherhaltung der reinen Lehre und der kirchlichen Zucht und damit der Gottesdienst in Stadt und Land mit Ordnung und Würde stattfinde, gemäß der durch die Ordonnances Ecclésiastiques vorgeschriebenen Regeln." — In der Compagnie selbst ging es inzwischen mit dem Festhalten des göttlichen Wortes bergab. Die Geistlichkeit zeichnete sich, nach unserm Verf., „selbst in den Zeiten des Verfalls, durch eine ihrem Amt entsprechende Würde, unbescholtene Sittlichkeit und leutselige Liebenswürdigkeit aus. Die Achtung, die sie sich dadurch persönlich beim Volk erwarb, konnte aber keine Seele zum Herrn führen und die ewigen Bedürfnisse der Herzen nicht befriedigen." Dabei wollte sie aber keineswegs ihren Widerspruch gegen die reine Lehre wahr haben. Im Gegentheil, als d'Alembert, der 1757 in Ferney bei Voltaire gewesen war, in einem Artikel der Encyklopädie über Genf von dem Rationalismus und Socinianismus der dortigen Pastoren geredet hatte, verwahrten sich die Pastoren in einer Principienerklärung, in der allerdings der Vorwurf des Socinianismus nicht widerlegt, sondern umgangen und keineswegs die altkirchliche Lehre bekannt ist, und Rousseau, mit dem die Pastoren lang eng verbündet waren, schrieb, nach der vom Rath angeordneten Verbrennung seines Emil, in den lettres de la montagne 1764 von den Genfer Pastoren: „Man fragt die Pastoren der Genfer Kirche, ob Jesus Christus Gott sei — sie wagen nicht zu antworten. Man fragt sie, welche Mysterien sie annehmen — sie wagen nicht zu antworten. Ein Philosoph wirft einen flüchtigen Blick auf sie, durchschaut sie, erkennt sie als Arianer und Socinianer, er sagt es, er glaubt sie damit zu ehren — alsbald beunruhigt, erschreckt, versammeln sie sich, berathen sich, sie sind bestürzt, sie wissen nicht, an welchen Heiligen sie sich wenden sollen; nach langen Gutachten, Berathungen und Conferenzen kommt Alles auf ein wirres Geschwätz (amphigouri) heraus, das weder Ja noch Nein

sagt. In der That das sind wunderliche Leute, Eure Herren Pastoren! Man weiß weder was sie glauben, noch was sie nicht glauben; man weiß selbst nicht, was sie zu glauben scheinen wollen; ihre einzige Art, den Glauben vorzutragen, ist, den Anderer anzugreifen." (S. 65.) So veränderte sich in Genf Alles im Sinne des supranaturalistischen Rationalismus. Nachdem an die Stelle des Katechismus von Calvin ein Katechismus von Osterwald, dann einer von Vernes getreten war, gab 1788 die Compagnie einen Katechismus heraus, der in supranaturalistischer Hülle den vulgärsten Rationalismus enthielt. Dieser Katechismus ist bis in die letzten Jahre officieller Lehrtext der Genfer Kirche geblieben. Die Liturgie erfuhr namentlich in dem Sündenbekenntnisse Veränderungen; auch eine neue Bibelübersetzung wurde 1805 eingeführt, deren Geist bezeichnet wird durch die Veränderung des: „der Geist Gottes schwebte über dem Wasser" in „ein Wind erregte die Oberfläche des Wassers." — Das war also aus der Schöpfung Calvins geworden, „ein Skelet ohne Fleisch und Leben." Allerdings blieb noch eine gewisse „Religiosität," eine gewisse Pietät für die Religion und die Kirche der Väter bewahrt, ja, als auch diese unter der französischen Herrschaft zu schwinden drohte, erwachte sie wieder mit dem Patriotismus von 1813, aber was man unter Religion verstand und wozu man sie gut erachtete, zeigt eine damals gehaltene Predigt des Pastors Vaucher, in welcher die „religiösen Principien" als die erste Bürgertugend dieser Stadt genannt wurden.

Nun regte sich aber zu Anfang des Jahrhunderts und besonders nach den Freiheitskriegen ein neues Glaubensleben auch in Genf. Es ist zu bemerken, daß die Hierarchie der Genfer Pastoren die Erweckung nicht dulden wollte, daß also die Erweckung diese Kirche nicht erneuert hat, wie das mit den deutschen Kirchen der Fall gewesen ist. Zinzendorf war 1741 in Genf; wir erwähnten schon, daß die Reste früherer Erweckter in die Brüdergemeinde gemündet seien. Auf die Compagnie blieb er ohne Einfluß, ja als er zwei Pastoren eine Sammlung von Lehrtexten über die Gottheit Christi gewidmet hatte, glaubten dieselben, es ihrer Ehre schuldig zu sein, zu erklären, das Buch mißfalle ihnen an manchen Stellen. Doch scheint Zinzendorf's Gemeinde nicht bedeutend geblieben zu sein. Im Anfang des Jahrhunderts war selbst unter den Pastoren eine orthodoxe Minorität. von d. Goltz nennt drei Namen, Moulinié, Peschier und Cellérier. Besonders Letzterer war ein einflußreicher Mann. Er war ein glänzend begabter Red-

ner, „man liebte das Evangelium in dem, dessen Rede es so liebenswürdig machte; man glaubte es auf das Beispiel dessen hin, dessen Tugenden der Macht des Glaubens ein glänzendes Zeugniß gaben.“ „So fehlte es nicht an Elementen, welche unter dem Einfluß der allgemeinen religiösen Bewegung der Zeit die allmählige Erneuerung der evangelischen Lehre und des christlichen Lebens ermöglichten. Aber die Entwicklung, welche die Stiftungen Calvins genommen hatten, gaben der Erweckung eine andere Richtung. Die Majorität der Compagnie hatte die ganze Kirchengewalt, nicht rechtlich, aber factisch in der Hand; während ihr supranaturalistischer Rationalismus die geistlichen Elemente der Willkühr Preis gegeben hatte, machte sie ihre administrative Autorität zur höchsten Regel ihres Handelns und stellte sich im Namen derselben der Erweckung feindlich gegenüber. Durch solche Haltung wurden auch der orthodoxen, schwachen Minorität die Hände gebunden. Jene Männer machten zwar in ihrem persönlichen Wirkungskreise ihre Ueberzeugungen geltend, aber um der Einheit willen suchten sie die Kluft möglichst zu verdecken und verzichteten darauf, eine öffentliche Propaganda zu beginnen.“ Die keimartigen Anfänge der Erweckung finden wir bei den Studenten der Theologie, von denen einige in Beziehung zu den Resten der Brüdergemeinde standen. Unter der Leitung eines Gliedes dieser Gemeinde, des Cantor Bost, bildete sie 1810 die Gemeinde der Freunde, deren hervorragendste Glieder von Anfang die Studenten Ami Bost, Empeytaz und Guers waren. Sie verbanden sich dazu, „sich gegenseitig zu ermuthigen, in der Liebe Gottes und des Heilandes zu beharren und zu wachsen, und zu leben, wie sie in der Sunde des Todes wünschten gelebt zu haben.“ Daneben versammelten sie sich bei dem Pastor Moulinié, um mit ihm das Neue Testament zu lesen. Das Alles mißfiel der Compagnie und mit solchem Mißfallen hielt sie auch nicht zurück. Bost forderte die Pastoren auf, ihre Versammlungen zu überwachen, die Pastoren aber fühlten sich zurückgestoßen von den daselbst vorgetragenen Lehren über das menschliche Verderben, über die Gottheit Christi, über die Freiheit der Gnade und über die Rechtfertigung durch den Glauben. So mußte sich der Verein 1813 auflösen, ein Theil der Freunde schloß sich der Brüdergemeinde an. Als die Compagnie den Studenten auch das untersagte, bildete sich ein neuer Verein unter den Auspicien der zwei Monate in Genf anwesenden Baronin von Krüdener, welcher nach deren Abreise von Empeytaz geleitet wurde. Die Compagnie erließ in Folge dessen ein Reg-

lement, daß kein Student, der gegen den Willen der Compagnie religiöse Versammlungen besuche, zum Amt ordinirt werden solle. Empeytaz hatte sich zwar anfangs gefügt; als er aber doch wieder einen Verein leitete, so wurde ihm am 3. Juni 1814 die Kanzel verboten, worauf er zur Frau von Krüdener sich begab und mit dieser reiste. Bost und Gaussen dagegen wurden ordinirt, doch auch sie kamen bald in Conflict mit der Compagnie, die es nicht dulden wollte, daß sie an Stelle der vorgeschriebenen Wochentagsbetrachtungen eigene biblische Erläuterungen stellten. Rücksichtslos suchte der kirchliche Formalismus die neu auftauchende orthodoxe Lehre zu ersticken. Da warf Empeytaz im Jahre 1816 der Compagnie den Fehdehandschuh hin, indem er von Baden aus in seiner Schrift: „Betrachtungen über die Gottheit Christi, gewidmet den Studenten des Auditoriums der Theologie in der Genfer Kirche" offen die Compagnie anklagte, den Glauben an diese Lehre verlassen zu haben. Mitten in die Bewegung, welche diese Schrift veranlaßte, kam 1817 der Mann nach Genf, welcher der Genfer Erweckung seinen Stempel aufdrücken sollte, der Schotte Robert Haldane. Die Brüder Robert und James Haldane, ursprünglich Offiziere, hatten als Nachfolger Wesley's und Whitefield's, im Sinne des Methodismus in Schottland gewirkt. Erst durch die Feindschaft der Nationalkirche waren sie dazu gekommen, eine separirte, congregationalistische Gemeinde zu bilden und ihre dissidentischen Grundsätze bis zum Baptismus zu treiben. Alle diese kirchlichen Auswüchse waren nicht das eigentliche Wesen Haldane's, er war im Grunde Methodist und nur weil die Nationalkirche die von ihm eröffnete Bewegung nicht ins rechte Bett geleitet, war er in allerlei Seitentreiben gedrängt. So sagt denn auch einer seiner Schüler von ihm: „Nie hat er eine Ueberzeugung vorgebracht, die ihn als Separatisten erkennen ließ. Er bezeugte eine große Abneigung gegen die Häresie. Aber ich habe nichts an ihm bemerkt, was enge oder absonderliche Ideen angezeigt hätte." Haldane wollte in Genf nur ein Zeugniß für die evangelische Wahrheit ablegen und that das in seinen Abendstunden, in welchen er den Römerbrief auslegte, auch so treulich, daß eine große Anzahl von später bedeutend gewordenen jungen Theologen von ihm erweckt sind. Wir nennen Gaussen, Malan, Merle d'Aubigné, Fréderic Monod, Guers u. A. Die Bekehrung dieser Leute ging aber keineswegs auf dem gewöhnlich methodistischen Wege vor sich, wir lesen nichts von all dem den Methodismus bezeichnenden We-

sen, wie wir solches bei Haldane's Schottischer Wirksamkeit finden, sondern eben an jene Auslegung des Römerbriefs und an sonstiges gemeinsames Bibelstudium knüpft sich das neue Glaubensleben. War es denn da so unmöglich, daß die Kirche Calvins diesen Sauerteig nicht in sich aufnehmen konnte? Allein die Compagnie that nichts dafür, nahm sich dieser jungen Leute nicht an, sie zeigte auch hier, wie das schlimmste Kirchenregiment das der ungläubigen, aber auf ihre Amtsehre um so eifersüchtigeren Pastoren ist. Das Evangelium erwachte wieder auf den Kanzeln von Genf, Cellérier predigte von der Gottheit Christi, César Malan legte entschiedenes Zeugniß ab von der Seligkeit allein durch Christum. Namentlich letztere Predigt erregte großen Anstoß und die Compagnie berieth, was zu thun sei, um den Frieden in der Kirche zu bewahren. Das Resultat war das Reglement vom 3. Mai 1813, welches wir seiner Merkwürdigkeit wegen mittheilen:

„Die Compagnie der Pastoren der Kirche zu Genf, durchdrungen von einem Geiste des Friedens, der Demuth und der christlichen Liebe und überzeugt, daß die Umstände, in welchen sich die ihrer Sorge anvertraute Kirche befindet, Maaßregeln der Weisheit und Besonnenheit verlangen, beschließt, ohne irgend ein Urtheil über den Grund der folgenden Fragen zu fällen und ohne in irgend einer Weise die Freiheit der Ueberzeugungen zu beeinträchtigen, daß sowohl die Proponenten, welche die Ordination zum Amte begehren, als die Prediger, welche die pastoralen Functionen in der Kirche auszuüben wünschen, folgende Verpflichtung auf sich nehmen: Wir versprechen, so lange wir in den Gemeinden des Cantons Genf wohnen und predigen werden, weder in einer ganzen Predigt noch in einem Theile einer Predigt unsere Ueberzeugung über folgende Punkte auszusprechen: 1) über die Weise, wie die göttliche Natur mit der Person Jesu vereinigt ist; 2) über die Erbsünde; 3) über die Weise, wie die Gnade wirkt oder die wirksame Gnade; 4) über die Prädestination. Auch versprechen wir, in den öffentlichen Predigten nicht die Ueberzeugung eines Pastors oder Predigers über diese Dinge zu bekämpfen. Endlich verpflichten wir uns, wenn wir veranlaßt sind, unsere Gedanken über einen dieser Gegenstände auszusprechen, es zu thun, ohne in unserem Sinne auszuschweifen, mit Vermeidung aller der heilgen Schrift fremden Ausdrücke und mit möglichstem Gebrauch derjenigen, welche sie enthält."

Es ist das ein für die Unduldsamkeit des Rationalismus höchst interessantes Actenstück. Ein Theil der Pastoren besinnt

sich auf die alte, reine Lehre, auf welcher die Kirche gegründet ist. Sofort heißt es: ihr müßt Achtung haben vor fremder Ueberzeugung, die Lehre muß frei sein in der Kirche; wenn ihr also eure Lehre als die ausschließliche Wahrheit hinstellt, so ist das intolerante Anmaaßung. Daher duldete auch hier die Lehrfreiheit alle fremden Meinungen, nur die orthodore Lehre meinte sie durch solche administrative und disciplinarische Maaßregel ausscheiden zu müssen. Die natürliche Consequenz von dem Allen konnte nicht ausbleiben: „die erste factische Folge des Reglements war das Gegentheil dessen, was es zu wirken bestimmt war. Statt des Friedens erzeugte es die Separation."

Genau besehen entstand eine doppelte Separation: die eine wollte mehr die Gemeinde der Heiligen darstellen, die andere war mehr dogmatischer Natur. Nachdem Haldane Genf verlassen, stellte sich ein anderer Engländer an die Spitze der Freunde, Henry Drummond, ein reicher, bedeutender Mann, der, was Haldane vermieden hatte, die Waffe der Polemik und oft der Satyre gegen die Compagnie schwang. Nach kurzem Schwanken bildete eine Reihe der Freunde am 23. August eine freie Gemeinde, „die einzig aus Gläubigen zusammengesetzt sein sollte, so viel man dies erkennen könne." Ihr Pastor wurde zuerst ein Franzose Méjanel und nach dessen Ausweisung Empeytaz. Charakteristisch ist das Verhalten der Compagnie gegen die Separirten, wenn man es mit dem Verhalten des Staatsrathes vergleicht. Im benachbarten Waadtlande hatte sich die Staatsregierung dazu hergegeben, eine Erweckung, selbst als sie aus der Kirche geschieden, zu unterdrücken und namentlich dem Pöbel preiszugeben. Die Genfer Regierung erhielt zwar innerhalb der Staatskirche die Autorität der Compagnie aufrecht, ließ sich aber den Separirten gegenüber zu keinerlei Maaßregeln verleiten, wußte dieselben namentlich nachdrücklich gegen die Insulten des Pöbels zu schützen. Dagegen wurden selbst ausländische Zeitungen von Gliedern der Compagnie mit Schmähartikeln wider die Separirten bedient und verharrte die Compagnie selbst auf ihrem administrativen Wege. Allerdings die Genugthuung hatte sie, daß das Gros der Bevölkerung auf ihrer Seite stand. Neben den Motiven des Unglaubens wirkte besonders der Umstand zu der feindlichen Haltung der Einwohnerschaft mit, daß man in der Compagnie ein Stück des alten Genf, in der Erweckung ein Englisches Product sah. Unser Verf. bemerkt hierüber treffend: „Die Erweckung in Genf hat lange das Englische Gewand, in der sie auftrat, bewahrt, die häufig

indiscrete Propaganda, welche den englischen Evangelisations-arbeiten eigen ist, die Rücksichtslosigkeit, wie die englischen Arbeiter mit dem ewigen Evangelium auch die englische Form und Anschauung desselben aufdrängten, hat Manche zurückgestoßen von der Erweckung, die ihr sonst innerlich nahe standen. Wer trug aber die Schuld, daß die lautere Milch des Evangeliums den hungrigen Seelen aus dem Ausland gebracht werden mußte? Als sie gebracht wurde, schlug die Mutter das Kind, das der fremden Amme Milch trank, welche die Mutter selbst ihm verweigerte. Unter den Schlägen vergaß das Kind, daß seine Mutter ihm Mutter sei, es hing sich an die Amme und nahm ihre Manieren an. Ohne die Verfolgung der Orthodoxie wäre der englische Einfluß nicht so vorherrschend geworden, sondern durch die eigene Kraft neutralisirt. Aber um sich vor dem prägenden Einfluß einer fremden Kraft zu bewahren, muß man eine eigene besitzen. Die Wahrheit mit einigen Versetzungen des englischen Charakters ist jedenfalls besser, als der ungetrübte Nationalcharakter ohne die Wahrheit." Im Ganzen und Großen blieb Genf feindlich, méthodiste und mômier (Gaukler) waren die Namen, welche der Volksmund den Gliedern der Gemeinde gab. Uebrigens blieb die Gemeinde stets wenig zahlreich, es waren etwa 300 Mitglieder. Bis 1839 hieß sie nach ihrem Versammlungslocal die Gemeinde des Bourg-du-Four, seit 1839 versammelte sie sich in der Kapelle de la Pélisserie und nahm den Namen derselben an. In Genf selbst trat sie immer mehr in stille Verborgenheit zurück, ihre Hauptbedeutung war die Evangelisationsthätigkeit, vorzüglich unter den Katholiken in Frankreich. Für die Schilderung dieser Thätigkeit, in der sich vor Allen Felix Neff auszeichnete, müssen wir auf unser Buch selbst verweisen.

Es wird sich nicht leugnen lassen, daß, obwohl in dieser Gemeinde mancherlei sectirerische Grundsätze zu Tage traten, doch die Genfer Geistlichkeit an dem Hervordrängen dieser Grundsätze Schuld trug. Die Gemeinde wurde durch das rein formalistische Verhalten der Compagnie zum Austritt gedrängt, wenn man auch vielleicht zugeben muß, daß, falls ihnen an der Zugehörigkeit zur Nationalkirche etwas gelegen gewesen, das Reglement vom 3. Mai noch nicht allein den Ausschlag gegeben haben würde. Noch ungleich größer aber war die Schuld des Klerus bei der andern, gleichzeitigen, mehr dogmatischen Separation. Dieselbe knüpft sich an César Malan, wie es scheint, die hervorragendste Persönlichkeit der neueren Genfer Kirche. Er war Prediger seit 1810 und hatte sich schon vor

seiner Erweckung durch Haldane einen Ruf erworben durch seine reichen Gaben. Seit Haldane's Anwesenheit in Genf stellte er sich mit all seinen Talenten in den Dienst Gottes und hatte als Prediger wie als Schulmann (er war Ordinarius der Quinta des Gymnasiums) nur das Eine im Auge, dem Herrn Seelen zu gewinnen. „Mit einer reichen und fruchtbaren Einbildungskraft verband er ein scharfes, logisches Denken, eine hinreißende Beredsamkeit und eine feurige Energie des Charakters. Eine rastlose Arbeitskraft wurde durch männlichen Ernst auf ein klares, bestimmtes Ziel gerichtet und durch die Macht des Evangeliums wurde dies Ziel das Heil der Seelen." Malan war Calvinist, Anhänger des orthodoxen Systems in Lehre und Disciplin, nur daß er in Betreff des Abendmahls mehr die Lehre Zwingli's theilte. Als confessioneller Theologe hatte er selbstverständlich mehr Interesse und Verständniß für Calvins Nationalkirche, mußte ihm die Separation des Bourg-du-Four von vorne herein zu enge erscheinen. Ein Jahr lang kämpfte Malan gegen das Reglement. Die Compagnie stellte ihm dasselbe nur als eine vorübergehende, um des lieben Friedens willen nothwendige Maaßregel vor, gestattete ihm die mildeste Auslegung desselben und brachte Malan endlich am 6. Mai 1818 dahin, das Reglement zu unterschreiben. Doch Malan war nicht der Mann, mit dem entschiedenen Zeugniß der Wahrheit zurückzuhalten, er predigte von der allein selig machenden Gnade und die Folge war, daß ihm bis auf Weiteres in administrativem Wege die Kanzel verboten wurde. Zugleich wurde ein Disciplinarverfahren gegen seine Thätigkeit in der Schule eingeleitet, und er schließlich von seinem Schulamte entlassen, weil er den rationalistischen Katechismus, den er vorschriftsmäßig lernen ließ, im Sinne der orthodoxen Lehre erklärte. Die Compagnie hielt es für unpassend, die Kinder mit den verwickeltsten und schwierigsten Fragen der Theologie zu beschäftigen, und meinte damit die einfache Kinderlehre der alten Katechismen. Trotz dem blieb Malan in der Kirche, er wußte eben, daß er der rechte Sohn Calvins sei, die Compagnie Eindringlinge. Weil er aber nicht unthätig sein wollte und sich immer noch für einen rechten Pastor der Genfer Kirche hielt, so sammelte er in seinem Hause zuerst Gebetsversammlungen, aus welchen 1820 eigentliche Predigtgottesdienste wurden. Zugleich trat er in näheres Verhältniß zu den Presbyterianern in Schottland. Während die Gemeinde von Bourg-du-Four immer weniger beachtet wurde, concentrirte sich aller Haß und alle Liebe, die die

Erweckung hervorrief, alsbald um die Person Malans. Die Compagnie glaubte nicht länger zusehen zu dürfen und beantragte beim Rathe Suspension Malans von allen pastoralen Functionen. Als der Staatsrath die Suspension aussprach, erwiederte Malan mit seiner Lostrennung: comme ministre de Dieu et simple citoyen, de l'église protestante du Canton telle quelle existe maintenant. Zugleich erbat er sich freie Ausübung seiner Religion und eben die Toleranz, welche die Regierung den Engländern, Herrenhutern, Dissidenten und Juden ertheile. Malan sah also in seiner Gemeinde die legitime Fortsetzung der Kirche Calvins und sagte sich von der bestehenden Kirche erst dann los, als dieselbe ihn ausgestoßen. War es aber nicht ein schweres Unrecht der Compagnie, daß sie einen solchen Mann zu diesem Schritte nöthigte?! „Der Charakter der Gemeinde Malans ist die möglichst vollständige Herstellung des Calvinismus, und wenn der Calvinismus, den er herstellte, die Form der Separation annahm, so war das weniger Folge eines dissidentischen Princips, als eine durch das Aufgeben des Calvinismus von Seiten der Nationalkirche veranlaßte Thatsache. Daher gab er auch seiner Gemeinde den Namen église du Témoignage."

Trotz des geschilderten Auftretens der Compagnie gab es aber doch eine, wenn auch nur geringe Minorität in ihr, die die orthodoxe Lehre vertrat. Es waren das theilweise Landpastoren, die sich in der Verkündigung des Evangeliums nicht gehindert fanden. Zu nennen sind Gaussen, Diodati und Cellérier, wogegen der Führer der Majorität der Professor Chenevière war. Schon seit 1818 war selbst in der Compagnie Streit. Gaussen hatte sich gegen jene disciplinarischen Maaßregeln der Compagnie erklärt, indem er sich auf die reformatorischen Bekenntnisse als noch zu Recht bestehende berief. Er gab zu dem Zweck mit Cellérier zusammen die confessio helvetica heraus mit einer Vorrede über Werth und Nothwendigkeit der kirchlichen Symbole. Die Majorität dagegen unter dem Vorwande, Religion und Dogmatik scheiden zu wollen, verwarf die Symbole, nannte sie schädlich, proclamirte somit die Lehrfreiheit, in welcher aber, wie wir sahen, hier so wenig, wie anderwärts, die orthodoxe Lehre einbegriffen war. Die Freiheit der Forschung nannte man das große Princip der Reformation und pries die Genfer Kirche glücklich, daß die Symbole in ihr längst vor Alterschwäche gestorben seien. Es war natürlich, daß diese Spannung der Gegensätze in der Compagnie einmal zum Riß werden mußte. Seit 1821 be-

stand unter Gaussen's Mitleitung ein Missionsverein in Genf. Aus verschiedenen Gründen wollte man 1830 gern einige Glieder der Majorität in das Comité ziehen, wodurch sich Gaussen mit einigen Freunden zum Austritt veranlaßt sah. Das beschleunigte den Bruch. Gaussen hatte seit 1827 den rationalistischen Katechismus sowohl in seiner Sonntagsschule als in seiner pastoralen Wirksamkeit bei Seite geschoben. Hierüber wurde er 1830 zur Rede gestellt. Gaussen antwortete, nach strengem Rechte sei noch immer die Kirchenordnung und der Katechismus Calvins, nicht aber der Katechismus der Compagnie gültig, aber auch selbst vom Standpunkt der Compagnie aus könne man ihn zu letzterem nicht zwingen. Denn die Compagnie, die sich gegen alle Symbole als der Glaubensfreiheit schädlich erklärt habe, würde mit sich in Widerspruch treten, wollte sie ihren Katechismus obligatorisch, also zum Symbol machen. Doch wie es immer geht, wurde die Lehrfreiheit nur so weit ausgedehnt, als damit Gottes Wort verdrängt werden konnte, und nach mancherlei Verhandlungen wurde Gaussen auf ein Jahr suspendirt. Gaussen mit seinen Freunden, theilweise einflußreichen, wohlhabenden Bürgern, beschloß, eine „evangelische Gesellschaft" innerhalb der Nationalkirche zu bilden, welche, wie ähnliche Schweizer Vereine, der Missionsthätigkeit, der Bibel- und Tractatverbreitung dienen, daneben aber auch ein Local zur Verkündigung des Evangeliums eröffnen sollte. Noch einmal hatte die Nationalkirche ihre besten Söhne von sich gestoßen! Die evangelische Gesellschaft blühte schnell auf, bald mußte sie einen geräumigen Betsaal, ein Oratoire, bauen, nach dem sie ihren Namen bekam. Der Glanz der Talente, das Feuer der Begeisterung, welches diesen Leuten zu Gebote stand, die großen Mittel, über welche sie verfügten, lenkten bald die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Gesellschaft, die Erweckung griff weiter um sich und erschien jedenfalls in einem anderen Lichte als 14 Jahre vorher. Die bedeutendsten Talente der Majorität schritten daher zur Gründung eines theologischen und religiösen Journals, „der Protestant von Genf", dessen ausgesprochener Zweck war, „den Methodismus und seine Bestrebungen auf alle Weise zu bekämpfen" und daneben die Lehrfreiheit und dogmatische Indifferenz zu vertreten. Aller Nachdruck wurde auf die Verfassung gelegt, in der administrativen und disciplinaren Gleichförmigkeit sollte die Einheit der Kirche bestehen. Zugleich zeigte Chenevière und in ihm die Majorität, was denn eigentlich ihre dogmatische Ueberzeugung sei. Chenevière gab drei theologische Essais heraus über die Tri-

nität, die Erbsünde und den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen, woran sich später andere reihten. Der Professor der Dogmatik hatte öffentlich die Dogmen von der Dreieinigkeit und der Erbsünde bekämpft, das sah die Gesellschaft als ein so inhaltschweres Ereigniß an, daß sie daran dachte, eine eigene theologische Schule zu gründen. Die Mittel fanden sich bald, auch die geeigneten Persönlichkeiten wurden gewonnen. Merle d'Aubigné übernahm die Kirchengeschichte, Galland die praktische Theologie, Gaussen versprach die Dogmatik vorzutragen, und nachdem Ad. Monod und Vinet abgelehnt hatten, gelang es, durch Hengstenberg's Vermittlung, Steiger und Hävernick für die Exegese zu gewinnen. Im September 1831 machte die Gesellschaft die Errichtung ihrer Schule dem Staatsrathe und den übrigen reformirten Kirchen bekannt und begründete ihren Schritt damit, daß die künftigen Prediger nicht in dem das Evangelium zerstörenden Arianismus unterwiesen werden dürften. Die Compagnie sah in der Schule natürlich einen directen Angriff gegen ihre Autorität und trug beim Staatsrath auf Absetzung Gaussen's und der übrigen noch in kirchlichen Diensten sich befindenden Glieder der Gesellschaft an. Der Rath willfahrtete der Compagnie und es trat damit die vollkommene Scheidung der Gesellschaft von der Nationalkirche ein. „Was das Oratoire von einer separirten Gemeinde unterschied, war nur dies, daß der Kreis nicht äußerlich abgegrenzt war, daß statt eines Presbyteriums das Comité der Gesellschaft die Leitung in der Hand hatte, und daß man in Folge des Mangels fester Organisation keine Disciplin handhabte." Auch das Oratoire sah in sich die legitime Fortsetzung des Calvinismus und Gaussen verwarf eine Kirche, in der von Rechtswegen die schwersten Irrthümer gepredigt werden dürften: „die Stellung einer Gemeinde, wo der Pelagianismus, der Arianismus, der Socianismus und vielleicht der Reihe nach auch die Orthodoxie nach einander dieselben Kanzeln einnehmen und von Sonntag zu Sonntag demselben Volk gepredigt werden können, diese Stellung, weit entfernt, uns als ein zu billigendes System und eine weise Freiheit zu erscheinen, erscheint uns als ein unheilvoller Zustand, gegen den die Christen mit allen Mitteln, welche die Liebe hat, protestiren müssen."

Indem wir die weitere Entwicklung der theologischen Schule bei Seite lassen, bemerken wir, daß das Interesse, mit dem die kirchlichen Fragen in dieser Zeit behandelt wurden, nicht ohne Einfluß auf die Nationalkirche blieb. Diodati war in derselben geblieben, neben ihm wirkte der Pastor Barde im evan-

gelischen Sinne und die vom Oratoire ausgehende Erweckung in den höheren Ständen ergriff auch solche Kreise, die sonst dem Oratoire nicht nahe standen. Doch die Compagnie gebrauchte einen kirchlichen Aufschwung in ihrem Sinne, eine Kräftigung ihrer Tendenzen im Gros der Bevölkerung. Es diente ihr dazu das Reformationsfest 1835, welches von dem Volk als ein großes, vorzugsweise nationales Fest im Gegensatze gegen Methodismus und Katholicismus gefeiert wurde. Allein trotz dieses Aufschwunges des nationalkirchlichen Bewußtseins waren die Tage der Compagnie und der alten Kirche gezählt. Der politische Radicalismus gewann am 22. November 1841 seinen ersten, wenn auch noch provisorischen Sieg. Eine aus Urwahlen hervorgehende gesetzgebende Versammlung sollte die neue Ordnung der Dinge schaffen. Doch noch waren die conservativen Mächte in Genf so bedeutend, noch war die Zahl der Radicalen in solchem Mißverhältniß zu ihrer Kühnheit, daß wenigstens in dem Staatsrath nur Anhänger des Alten gewählt wurden. Mit der modernen politischen Verfassung trat natürlich die Frage hervor, ob die Kirche in ihrer alten Verfassung bleiben oder sich neu zu gestalten habe. Wie konnte eine Versammlung über die Kirche competent sein, die mittelst Urwahlen aus einer gleichmäßig aus Katholiken und Reformirten bestehenden Bevölkerung hervorgegangen war? Die Compagnie, jetzt von Munier geleitet, wollte den Status quo und das alte Band von Kirche und Staat aufrecht erhalten, ihr schloß sich die Majorität der Versammlung an. Die Gegner der Compagnie theilten sich in zwei Theile. Die Anhänger Vinet's verlangten grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche, Constituirung der Kirche auf den individuellen Glauben, d. h. Darstellung der Gemeinde der Heiligen. Die Anderen, geführt von Merle d'Aubigné, verlangten eine aus der protestantischen Bevölkeruug gewählte constituirende Synode, überhaupt einen Neubau auf kirchlich-demokratischer Grundlage. Sein Ideal war die missionirende Volkskirche. Vorläufig blieb der Status quo erhalten, nur das Consistorium erfuhr eine Aenderung, die aber vorläufig auf den conservativen Geist desselben nicht influirte. Doch dies ganze Provisorium wurde durch den allgemeinen Sieg des Radicalismus am 7. October 1846 umgeworfen.

Die neue Ordnung der Dinge in Genf basirt auf der Volkssouveränetät, eine neue Versammlung sollte eine Constitution entwerfen. Die Genfer Nationalkirche, als die innere, religiöse Seite des Volkslebens sollte conservirt werden, aber weil man sie, die von Calvin ererbten Anschauungen carricirend, nur als eine

Seite am Staate betrachtete, so hielt sich die constituirende Versammlung berechtigt, auch die Kirche, und zwar nach der im Politischen befolgten Doctrin der Volkssouveränetät zu ordnen. Damit wurde aus der bisherigen Eglise Clergé eine Eglise Peuple, der Compagnie wurde die Macht genommen und dieselbe dem neuen Consistorium übertragen, das alle 4 Jahre mittelst Urwahlen aus 25 Laien und 6 Geistlichen zusammengesetzt werden sollte. Ebenso sollten die Pastoren direct von der ganzen stimmfähigen Bevölkerung gewählt werden. Stimmfähig sind aber alle mündigen Genfer, welche die organischen Formen dieser Kirche annehmen, d. h. welche sich der Consistorialgewalt untergeben. Somit sollte die Kirche eine öffentliche Religionsanstalt sein, geleitet von dem staatlich eingesetzteu Consistorium. Der moderne Staat erkennt an, daß seine Glieder religiöse Bedürfnisse haben und in seiner Omnipotenz meint er, für deren Befriedigung auch sorgen zu müssen, aber bei diesem Allgemeinsten bleibt er auch stehen, seine Kirche ist wohl eine Religionsanstalt, aber noch keine christliche. Die Wahlen für das erste Consistorium fielen günstig aus, die Gewählten waren meist gläubige Männer, die dann alsbald auch das Bedürfniß fühlten, wenigstens den christlichen Charakter der neuen Religionsanstalt auszusprechen. Das Consistorium übertrug Diodati die Ausarbeitung eines organischen Reglements, in welchem der Begriff der neuen Kirche wenigstens etwas näher bestimmt wurde, als es in der Constitution geschehen war. Allerdings ist die „Principienerklärung" auch noch allgemein genug gehalten. Es wird zwar die h. Schrift als das Wort Gottes als einzige Grundlage der Genfer Kirche anerkannt, aber doch auf dieser Grundlage wird allen Gliedern das Recht der freien Forschung zugestanden. Auch das Consistorium bleibt bei der Aufstellung eines rein formalen Principes stehen, erklärt sich keineswegs über den Inhalt dessen, was nun die Kirche zur Kirche macht. Hat die Kirche aber nichts zu bekennen, so ist sie auch nicht mehr Kirche in dem Sinne gemeiner Christenheit, ist sie nicht mehr Gnadenanstalt und Bekenntnißgemeinschaft, so hört sie auf das gottgeordnete Institut zur Seligkeit zu sein. Daher ist es auch nur consequent, wenn das Consistorium die Kirche als eine Gesellschaft betrachtet, welche die Mission hat, für die religiösen und sittlichen Interessen ihrer Glieder zu sorgen. Nach der Verfassung ist die Kirche die Anstalt, welche für die religiösen Bedürfnisse der Staatsbürger zu sorgen hat, das Consistorium bindet die Kirche in der Ausrichtung dieser Aufgabe an das Wort Gottes und spricht damit wenigstens ihren allgemein christlichen Charakter aus. Allerdings hätte es schlimmer kommen können, wäre das

Consistorium gleich in kirchlich-radicalem Sinne zusammengesetzt worden. Allein wenn auch zum Consistorium und zu der Compagnie die Wahlen seither durchgängig im evangelischen Sinne ausgefallen sind, wenn der Geist der jetzigen Nationalkirche auch vielleicht ein besserer ist, als der der früheren, so ist doch nicht zu vergessen, daß das Alles mit jeder Neuwahl anders werden kann. Die Kirche basirt auf der Verfassung, wenn das Consistorium ein organisches Statut gegeben hat, in dem sich Bestimmungen finden, welche offenbar über die Verfassung hinausgreifen, so hat es damit etwas gethan, was ihm eigentlich als administrative Behörde nicht zukam, von welchem also jedes folgende Consistorium wieder auf die Verfassung wird zurückgehen können. Wie lange also die Genfer Kirche eine christliche bleibt, ist rein eine Frage der Zeit und der Persönlichkeiten. Aber auch angenommen, daß das Reglement in Kraft bleibt, so hat eben die frühere Geschichte Genfs schon den hinreichenden Beweis geliefert, wie wenig Garantie die bloße Berufung auf die h. Schrift einer Kirche bieten kann. Diese Erwägungen waren es auch, welche das Oratoire leiteten, als es sich um die Stellung handelte, welche dasselbe zu der neuen Kirche einzunehmen habe. Man versuchte eine Verständigung mit Malan, die aber scheiterte, dagegen verband man sich mit der Pélisserie, deren schroffste Glieder ausgeschieden und zu den Darbysten gegangen waren, und schritt 1849 zur Gründung der Eglise Evangélique. Als Hauptpflicht der Christen nannte man: „Zeugniß abzulegen für die Wahrheit, die in Christo Jesu ist, und einer Kirche anzugehören, welche dieselbe bekennt.“ Die freie Kirche constituirte sich als eine Gesellschaft solcher Christen, welche das Evangelium bekennen: „das religiöse Leben war nicht nur ihr Ziel und Zweck, sondern ihre Quelle und ihr Ausgangspunkt; sie erstrebte es nicht nur, sie setzte es als vorhanden voraus.“ Doch auf die Principien der freien Kirche, die eben auch die Principien unseres Verf. sind, kommen wir zurück, hier bemerken wir nur, daß die Kirche allerdings sich eines großen Ansehens in Genf erfreut, daß sie aber 1856 doch nur 700 eingeschriebene Mitglieder hatte, denen sich etwa 550 Communicanten anschlossen. — Bis zum Jahre 1842 und 1847 finden wir also, daß die eigenste Schöpfung Calvins nicht die Lebenskraft bewahrt hat, eine Erweckung in sich aufzunehmen, nach der Umgestaltung durch Fazy ist es der moderne Staat, die Volkssouveränetät gewesen, welche die Gläubigen austrieb. —

II. Der Raum schon verbietet uns, auf alles Einzelne

der in den verschiedenen Separationen zu Tage gekommenen Principien einzugehen; wir beschränken uns auf das, was mit dem Hauptzweck unseres Buches in Verbindung steht, mit der Darstellung des Individualismus als kirchenbildenden Principes. Die Gemeinde Malans als confessionelle Gemeinde und Repristination des Calvinismus können wir bei Seite lassen und wenden uns gleich zur Pélisserie. Unser Verf. bezeichnet S. 204 als Hauptgrundsätze dieser Separation: 1) Die Scheidung der Gemeinde von der Welt, der Kinder Gottes von den Ungläubigen; 2) die Einrichtung des Gemeindelebens nach dem Buchstaben der Schrift und dem Muster der apostolischen Gemeinden. Nicht von dem Staate, als dem Gemeinwesen des Rechtes, wollte Guers und die Seinen sich trennen, sondern von der Welt, nicht die Freikirche also erstrebten sie, sondern die Gemeinde der Heiligen, der individuelle Glaube sollte das constitutive Element der Gemeinde sein. Man verwarf das „Massenchristenthum, forderte von den Christen die äußere Lossagung von der Welt und wollte zwar nicht die Gemeinde Christi auf Erden in Einen Leib sammeln, aber doch ungemischte Gemeinden von Wiedergebornen herstellen." Das Bedürfniß, eine Lehrformel aufzustellen, war dabei allerdings nicht vorhanden, um so schwerer war es aber, die Gemeinde abzugrenzen, ihr Verhältniß namentlich zu den gläubigen Gliedern der Nationalkirchen festzustellen. Wodurch wurde man denn Mitglied der Pélisserie? Durch die Wiedergeburt? aber es gab doch auch in den Nationalkirchen Wiedergeborne, die Wiedergeburt kennt keine kirchlichen Grenzen! Warum blieb man nicht in der Nationalkirche und suchte, wenn dort officiell das Wort Gottes theuer war, im engeren Kreise seine Erbauung? Die Gemeinde erklärte es für Pflicht der Erweckten, die Welt, d. h. die äußerliche Kirche zu verlassen und mußte doch anerkennen, daß es auch außerhalb ihres Betsaales erweckte Glieder gebe. Allerdings zu Anfang, 1817, wurde es ausdrücklich verpönt, das Abendmahl zu nehmen in einer Kirche ohne Disciplin, 1819 beschloß man einen Unterschied zu machen zwischen Gliedern und Brüdern und als Brüder anzuerkennen, die zwar nach Aller Ansicht Christen sind, aber doch noch in der Nationalkirche durch Vorurtheile oder Gewissensscrupel zurückgehalten wurden, endlich aber 1824 hob man diesen Unterschied auf und verlangte nur von denen, die in der Nationalkirche communicirten, Angabe der Gründe, gab ihnen aber grundsätzlich alle Rechte der Gemeindeglieder. Aber wir fragen billig, wie sich denn eine Separation von einer ecclesiola

in ecclesia unterscheidet, wenn sie nicht einmal für den Tisch des Herrn Grenzen gegen außerhalb stehende Christen hat. Die Gemeinde wird aus einem Organismus zu einem Aggregat, weil sich das gemeindebildende Princip zu solchem nicht eignet. Wir brauchen wohl kaum zu bemerkten, daß sich dasselbe Mißverhältniß zwischen dem Princip und seiner Durchführung auch bei Abgrenzung der Gemeinde von der Welt finden mußte. Es ist eine auch von unserem Verfasser anerkannte, elementare Wahrheit, daß sich Gemeinden von Wiedergeborenen nicht herstellen lassen, weil die Wiedergeburt eines Menschen sich nicht constatiren läßt. Auch die lutherische Dogmatik definirt die Kirche als Gemeinde der Heiligen, aber sie weiß auch, daß sie als solche in dieser Welt um des Unkrautes willen nicht darstellbar ist. Die Pélisserie hat so gut, wie andere Gemeinden, mit den Heuchlern zu thun gehabt, die die „Sprache Kanaans" redeten ohne das Herz Kanaans. Darum temperirte man auch hier, „an die Stelle der persönlichen Wiedergeburt setzte man die Forderung eines persönlichen Glaubensbekenntnisses, sofern es nicht durch den Wandel Lügen gestraft wurde, als Bedingung der Mitgliedschaft", ohne sich das aber zu gestehen. Aber auch angenommen, man hätte factisch statt des individuellen Glaubens das individuelle Bekenntniß gefordert, wie wollte man eine Gemeinde bilden statt einer ecclesiola, wenn man kein festes Bekenntniß als unterscheidendes Symbol aufstellte? Der Individualismus soll eine Gemeinde bilden, zur Gemeinde aber gehört ein sie constituirendes und von anderen Gemeinden unterscheidendes Bekenntniß, das aber ist es ja grade, was der Individualismus verschmäht, und so bewegt er sich in einem Cirkel, welcher beweis't, daß der Individualismus zum kirchenbildenden Princip wenigstens sich nicht eignet. Daß verschiedene theologische Doctrinen in der Pélisserie vertreten waren, versteht sich; es kam oft zu harten Kämpfen, die dann aber meist nicht durchgekämpft, sondern durch Compromisse beigelegt wurden. Selbst die Cardinalfrage für den Individualismus, die Frage nach der Taufe, fand nicht ihre Erledigung, sondern beide Parteien versprachen, sich zu tragen, der Individualismus war auch hier inconsequent und unenergisch genug, den Pädobaptismus neben dem Baptismus anzuerkennen. Konnte man so den Individualismus nach allen Seiten nicht durchführen und mangelte es an einem wirklich organisatorischen Principe, so machte sich doch andererseits, weil die Gemeinde einmal da war und sich nach außen unterscheiden mußte, das Werthlegen auf Kleinigkeiten, der enge

Geist geltend, der nur zu leicht ein Erbe der Secten wird. Selbst aus dem Buche unseres Verf. bekommt man den Eindruck, als wenn die größere Menge der Gemeinde in dem ihnen geläufigen Jargon ihren Gemeindecharakter fand. Grade durch diese Enge am ungehörigen Orte wurde selbst Ami Bost zuerst zur Gründung einer Gemeinde in Carouge und dann zur Rückkehr in die Nationalkirche veranlaßt, und Felix Neff freute sich, wenn ihn sein Evangelistenberuf von Genf fern hielt. Neff schrieb 1827: „Was mir den Aufenthalt in Genf sehr unangenehm macht, ist der traurige Zustand, in dem sich das Reich Gottes daselbst befindet; der Geist des Theologisirens, des Systematisirens, des Disputirens, des Kritisirens und ich möchte fast sagen der Inquisition, der alle Einfalt des Glaubens und bald alles Leben verwirrt und zerstört. Man verurtheilt alle religiösen Bücher, die man nicht selbst verfaßt hat, zum Feuer. Man klagt alle Prediger der Häresie an, die nicht täglich die Parole bei Einem holen. Man macht aus seinen Anhängern ebenso viel Anhänger der hohen Polizei. Alle unsere Freunde seufzen darüber." — Wir können schon hier, was wir gegen den Individualismus haben, dahin formuliren: er verlegt den Schwerpunkt der Kirche aus Gott in den Menschen, er macht die Kirche aus einer über den Menschen stehenden göttlichen Institution zu einer Gesellschaft von Menschen, er ist der Liberalismus in's Kirchliche übersetzt. Die im Worte Gottes und im kirchlichen Bekenntniß von Gott gesetzte Einheit der Kirche wird negirt und angeblich der individuelle Glaube an die Stelle gesetzt, weil aber dieser sich dazu nun einmal nicht eignet, so werden in Wahrheit die specifischen Schlagwörter der Gesellschaft der Einheitspunkt, und indem diese sich immer mehr schattiren, wird aus der erstrebten Einheit der Gemeinde der Heiligen eine babylonische Sprachverwirrung. So lieblich die Zustände in der Gemeinde auch vielleicht nach manchen Seiten waren, wir können doch nicht finden, daß sie sich wesentlich von den sonst bekannten religiösen Gemeinschaften unterscheiden, die sich aus Erweckten zusammengesetzt haben. Der Individualismus ist nur ein neuer Name für eine längst bekannte Sache. Charakteristisch ist auch der erwähnte zweite Grundsatz dieser Separation, die Nachbildung der apostolischen Gemeinden. Nachdem man die ganze geschichtliche Entwickelung der Kirche Gottes negirt und ein von dem bisherigen verschiedenes kirchenbildendes Princip aufgestellt hatte, mußte man natürlich auch die bisherige Verfassung der Kirche verwerfen und sich nach etwas Neuem umsehen. Aber es ging, wie es

immer geht, wenn man in Staat und Kirche historisch gewordene Verfassungen mit einem Male umwerfen zu dürfen glaubt, man holte sich eine Verfassungsschablone anderwärts her, die aber, bei den total anderen Verhältnissen, nirgends passen wollte. Genau besehen, war es aber nicht die apostol. Gemeindeordnung selbst, die man einführte, sondern gewisse, dem Individualismus verwandte Grundsätze der Verfassung meinte man in der Schrift zu finden und wandte dieselben dazu an, die bestehenden Ordnungen aufzulösen: „man verwarf den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, man berief die ganze Gemeinde zur Mitwirkung an der gegenseitigen Erbauung; man ließ das Amt nur um der Ordnung willen zu und ließ es von der Gemeinde bestellen; man sah strenge Disciplin als eine unumgängliche Bedingung christlichen Gemeindelebens an; man beugte jeder Abhängigkeit der Gemeinden von einander vor.“ Es wird kaum nöthig sein, zu bemerken, wie durch solche Grundsätze die Genfer Gemeinde sammt ihren Filialen zu rein independentistischen wurden. — Wir mußten der Pélisserie den Vorwurf machen, daß sie ihrem Principe bei ihrer Abgrenzung gegen die Welt und andere Gemeinden untreu geworden, allerdings dazu genöthigt, weil eine reine Durchführung des Princips unmöglich ist; wir müssen dasselbe in Betreff der Gemeindeorganisation thun. Guers sagt einmal: „Unsere ganze Arbeit ruht auf dem Princip der Nachahmung der apostol. Gemeinden. Dieses Lebensprincip, Polarstern und Compaß der Christen und ihrer Versammlungen, werden wir nie aufgeben.“ Der rein angewandte Individualismus ist so sehr das Gegentheil von aller Organisation, daß er eben das Princip der Auflösung aller kirchlichen Bestände in ihre Atome ist. Der individuelle Glaube ist Bedingung der Seligkeit, aber sobald man ihn auf die Organisation eines Kirchenkörpers anwenden will, ist er die Auflösung desselben. Weil man aber doch eine Gemeinde bilden wollte und aus seinem Princip heraus nicht frei Ordnungen produciren konnte, so ließ man sich die vermeintlichen Einrichtungen der Urgemeinden zu ebenso viel Gesetzesparagraphen werden und Guers in seinem Essai über die Kirche konnte aussprechen: „Der Herr hat durch die Apostel der ersten Generation seiner Kinder alle Statuten, die für immer seine theuren Gemeinden regieren sollten, übergeben, ebenso wie er früher durch Moses dem Geschlechte, das aus Aegypten zog, alle Ordnungen, alle Gebote, welche die Kinder Israels regieren sollten, gegeben hatte.“ — Allein auch die von der Pélisserie nicht gezogenen Consequenzen des Prin-

cips ließen nicht auf sich warten, grade in ihrem Schooße bildete Darby seine Theorie aus, für deren eingehendere Darstellung (S. 361—370 und S. 394—398) wir dem Verf. recht dankbar sind. Im März 1843 trat eine Scheidung ein, über 60 Mitglieder der Pélisserie — man bedenke, daß ihrer überall nur 2—300 waren — und unter ihnen die ältesten und gediegensten Brüder schlossen sich zu einer rein darbystischen Gemeinde zusammen, nach deren Ausscheiden sich die Uebrigen natürlich dem Oratoire näherten, was, wie bemerkt, 1849 zur Gründung der „Evangelischen Gemeinde" führte. Damit hörte die alte Pélisserie in der That auf zu sein, der consequente Individualismus war im Darbysmus bewußt ausgeschieden und es entsteht die Frage, was man in Genf nun mit dem Princip selbst angefangen. Zuerst die Feindschaft der Nationalkirche, dann die neueren Staatsbildungen auf der Basis der Volkssouveränetät erschwerten es den Erweckten, machten es ihnen auch wohl unmöglich, sich der bestehenden Kirche wieder zu nähern, sie blieben daher bei dem alten Princip, und nachdem sie das Unmögliche seiner vollen Durchführung erkannt, temperirten sie es. Der „gemäßigte", d. h. inconsequente Individualismus ist die Signatur der neueren kirchlichen Bildungen in Genf. „Die Erfahrung hatte den Erweckten die Ueberzeugung abgenöthigt, daß weder das Princip der Separation, noch das der Nachahmung der Apostel in ihrer Strenge ausführbar sei. Aber dennoch halten sie an dem Grundgedanken fest, daß die kirchliche Gemeinschaft sich auf dem Principe des individuellen Glaubenslebens aufbauen müsse. Sie wollten fortfahren, das biblische Ideal wirklich christlicher Gemeinden zu erstreben, und hoben namentlich mit aller Bestimmtheit hervor, daß wenigstens in dem Bekenntniß der Gemeinschaft das Wesen des Christenthums als persönliches Glaubensleben sich offenbaren müsse. Sie legten hohen Werth darauf, daß das Christenthum eine Sache des Gewissens sei. Wenn sie auch zugaben, daß religiöse Gemeinschaften nicht nur ein vorhandenes Leben bethätigen, sondern auch zu einem Ideale erziehen müßten, so forderten sie doch unter allen Umständen die freie und bewußte Zustimmung des Individuums als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft. Ihnen erschien die Verbindung von Staat und Kirche mit dem Begriff der letzteren durchaus unverträglich. Freien Zutritt und besonnene Zucht sahen sie als die Grundlagen einer gesunden kirchlichen Ordnung an." Der Held dieses späteren, gemäßigten Individualismus war Vinet, die eigentliche Geburtsstätte der einschlagenden Ideen

war nicht Genf, sondern das Waadtland. Der Grundgedanke Vinet's war die Trennung der Kirche, nicht von der Welt, wie es die Pélisserie meinte, sondern vom Staate als dem Gemeinwesen des Rechtes und des Zwanges. Die feindliche Haltung der Lausanner Staatsregierung gegen die Erweckung mußte grade im Waadt die Separation vom Staat nahe legen. Vinet begnügte sich aber nicht, bloß von diesem Staatswesen sich zu trennen, sondern er erhob die Separation zum Princip. Seine beiden Hauptschriften sind das mémoire sur la liberté des cultes, und besonders: essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Von der rein innerlichen, persönlichen Natur des Glaubens aus fordert Vinet die Constituirung der Gemeinden auf dem individuellen Glauben, als freie Associationen solcher, die den Glauben bekennen, und Lostrennung derselben von aller Bevormundung des Staates. Vom Staat verlangt er nur die Garantie dafür, daß die religiöse Ueberzeugung ihre freie Bethätigung finde, und reducirt das Band beider Gemeinwesen auf den natürlichen moralischen Einfluß der Kirche auf den Staat. Der Glaube sei so individueller Natur, daß die bürgerliche Gesellschaft gar nichts mit ihm zu thun haben könne, ja wenn die Gesellschaft eine Religion habe, so könne das Individuum keine haben und umgekehrt. „Das Individuum hat keinen persönlichen Glauben mehr, wenn die Gesellschaft vor ihm einen hat.“ Die praktischen Consequenzen dieses Princips lassen sich leicht absehen: „Der Zweck der Gemeinschaft ist weniger die religiöse Erziehung der Massen als die gegenseitige Erbauung und Stärkung in dem Glauben, den man besitzt, und die Begehung desselben im Gottesdienst und in der brüderlichen Gemeinschaft. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien muß schwinden, die demokratischen Grundsätze liegen dem Gemeindeleben zu Grunde, der Baptismus ist der consequenteste Ausdruck dieser Principien, die persönliche Aufnahme in die Gemeinde kann sich nicht an ein hergebrachtes Alter knüpfen und vollzieht sich durch Ablegung eines persönlichen Glaubensbekenntnisses.“ Den total falschen Begriff vom „Staate“, welcher diesen Ausführungen zu Grunde liegt, lassen wir noch bei Seite und bemerken, daß auch für Vinet die Kirche unter den Begriff der Association fällt. Daß man sich nicht von der Welt mit der Gemeinde separiren kann, sieht Vinet ein, darum lös't er die Kirche von dem Staate, das Gemeinwesen der Freiheit von dem Gemeinwesen des Zwanges und läßt die Kirche entstehen durch die ihren Glauben bekennen-

den Gotteskinder. Bildete früher der Glaube das constitutive Element, so jetzt das Glaubensbekenntniß. Ohne auf das formulirte Bekenntniß Werth zu legen, hatte die Pélisserie im Ganzen und Großen dem orthodoxen Calvinismus gehuldigt. Vinet verlangt nun ein Bekenntniß, als das die Gemeinde Verbindende, aber der Charakter der Vermittelung, den seine kirchlichen Principien tragen, findet sich auch in seinem theologischen Bekenntniß. Was zunächst seine persönliche Lehre betrifft, die uns v. d. Golz S. 400—409 charakterisirt, so findet sich darin wohl mit Entschiedenheit der Satz von der Sünde und Gnade, von Christo dem Gottmenschen und seinem Verdienste, aber es kam ihm nicht an auf das orthodoxe System, nicht sogar auf ein neues, vielleicht aus der Schrift geschöpftes, sondern auch in der Lehre vertrat er den Individualismus. Den Gebildeten der Nation das Christenthum als die geheime, oft unverstandene Sehnsucht ihres Herzens und Gewissens darzustellen, also die psychologische und moralische Seite der Offenbarung hervorzuheben, betrachtete er als seine Aufgabe. Systematische Geschlossenheit erstrebte er keineswegs, geniale Aphorismen über die Religion als die Blüthe und das Ideal des Lebens waren seine bedeutendsten Leistungen. Daher betonte er auch allenthalben das Menschliche, sowohl in der Person Christi, wie in dem Zustandekommen des neuen Lebens, wie in dem Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung. Wir brauchen diese Theologie kaum weiter zu verfolgen, es sind dergleichen Schriften ja auch bei uns bekannt, und wo wahrhaft fromme Männer, wie Vinet gewiß war, Vertreter solcher psychologischen Theologie sind, wird sie für empfängliche Gemüther unter den Gebildeten auch nicht ohne Segen sein. Aber eine andere Frage ist, ob solche Theologie das Bekenntniß einer Gemeinde darreichen kann, deren Centrum eben das Bekenntniß sein soll. Wir erinnern zunächst nur daran, daß von den beiden Häuptern der äußersten theologischen Linken in Frankreich, Scherer und Colani, der Erstere unmittelbarer und vielleicht intimster Schüler Vinet's und früherer Vertreter seiner Lehren an der theologischen Schule des Oratoire war. Die Consequenz des Vinetschen Standpunktes ist, daß die Lehre nicht über den Menschen steht, sondern daß das individuelle geistliche Leben Quelle und Maaßstab der Lehre ist. Diese Consequenz, an welche Vinet's intuitive Natur nicht dachte, hat Scherer gezogen unter dem gleichzeitigen Einflusse Schleiermacher's, hat Bibel und biblische Lehre über den Haufen gestoßen und ist beim reinen Skepticismus ange-

langt. Allein lassen wir auch diese Ausläufer bei Seite, was für ein Bekenntniß, um das sich wirklich eine Gemeinde sammeln kann, vermag denn die Schule Vinet's zu formuliren? Als die freie Kirche sich constituirte, stellte sie 16 Sätze fest, die sich in der That als das Minimum dessen bezeichnen lassen, was zum christlichen Glauben gehört. Dazu wählte man die allgemeinste Form, um möglichst allen christlichen Standpunkten Raum zu gönnen, und gegen den Vorwurf der Intoleranz meinte man sich doch noch durch die Erklärung decken zu müssen, daß die freie Zustimmung zu diesem Bekenntniß nur die Bedingung der Mitgliedschaft zu eben dieser Gemeinde sei; daß das Bekenntniß nur aussage, wie die christliche Wahrheit eben hier gepredigt werden solle, daß man aber nicht alle Christen unter dieser Fahne sammeln, sondern Jedem die Bruderhand reichen wolle, der Christum als seinen Heiland bekenne. Daher eine Bekenntnißkirche, deren Bekenntniß nicht die eine absolute Wahrheit bekennen will, sondern ein Compromiß der verschiedensten Anschauungen ist, und sich darum auch nicht für eine göttliche Institution ansehen kann, die für ihr Bekenntniß den Glaubensgehorsam in Anspruch nimmt, sondern für eine menschliche Gesellschaft und zwar für ein Gemächte der Diplomatie und der Transaction. Es ist gewiß viel Frömmigkeit in Genf, viel christlicher Opfer- und Zeugenmuth, gebe Gott, daß wir nur in den Landeskirchen ebensoviel hätten, aber eine haltbare Gemeindeordnung vermögen wir nicht zu erkennen. Die künstlich vereinigten Tendenzen werden sich nothwendig lösen, der Individualismus wird seine trennende Natur offenbaren. Scherer ist schon seines Weges gegangen, Merle d'Aubigné hat auch schwerlich vergebens geschrieben: „Genfer! Was wollt ihr in der Kirche? Die Monarchie, die Aristokratie oder die Demokratie? Die Demokratie ist durch die Apostel Jesu Christi eingerichtet worden." Solche, Angesichts einer radicalen Revolution, ausgesprochenen Worte können nicht ohne Folgen bleiben und die Genfer Versammlung der „Evangelischen Allianz" hat dergleichen schon gezeigt, wenn sie neben Ausfällen gegen die confessionellen Kämpfe in Deutschland ein Liebäugeln und Preisen für Cavour, Garibaldi und die Italienische Revolution hatte. Es zeigt sich auch hier, daß der Individualismus nichts ist, als der Liberalismus im kirchlichen Gewande. Kirche und Bekenntniß sollen nicht mehr über dem Menschen stehen, sondern sind Producte desselben, ja, wie Scherer consequent sagt, auch die Materie des Bekenntnisses ist etwas Individuelles, vom Menschen Erzeugtes. Die Ge-

meinde ist der moderne Staat in kirchlichem Gewande, die ganze Anschauung von der Kirche ruht auf dem contrat social und darum, wenngleich die Revolution von Fazy die Erweckten noch zurückstieß, so erkannten sie doch nach der angeführten Aeußerung von Merle d'Aubigné in den revolutionären Sätzen ihre Sätze und haben in der Evang. Allianz der politischen Revolution zugejauchzt als ihrem eigenen Fleisch und Blut. Wie der Liberalismus, so ist endlich der Individualismus auch das Princip der Desorganisation und des Atomismus: die gottgesetzten Ordnungen, in welche die Menschheit gefaßt ist, werden zertrümmert und in Parlamenten und Synoden wird durch Stimmenmehrheit ein neues Gebäude aufgerichtet, dem aber, wie allem Menschlichen, bei seiner Geburt schon der Stempel des Untergangs aufgeprägt ist. Die Erweckuug in Genf hat gewiß manche liebliche Frucht gezeitigt, aber grade mit ihrem Principe hat sie sich auf eine schiefe Ebene gestellt, die sie vielleicht unaufhaltsam abwärts führt. Hat nun gar der Individualismus in der ersten Generation schon bedenkliche Seiten hervorgekehrt, werden wir nicht für die Zukunft deren noch mehrere fürchten müssen? In der Politik haben die letzten Jahre selbst den Verblendetsten wieder gelehrt, daß der Liberalismus nur der Minirer der rothen Demokratie ist, und wir werden Ursache haben zu glauben, daß der christliche Liberalismus nur eine gleiche Rolle spielt, daß der Individualismus einmal sein liebliches, christliches Kleid abwerfen und sich offen als kirchlichen Radicalismus aufdecken wird. Scherer und jene Aeußerung Merle's, denen sich manche in dem neuesten Buche dieses Verfassers über die Reformation Calvins an die Seite stellen ließen, sind die rechten und unausbleiblichen Folgen dieses Standpunktes.

III. Es bleibt uns noch übrig, über die vom Verf. aus diesem Allen gezogenen Consequenzen zu reden. Selbstverständlich werden wir nicht in alles Einzelne eingehen und alle Einwendungen vollständig entwickeln können, weil wir damit den Raum einer Anzeige weit überschreiten würden. Der kirchliche Standpunkt unseres Verf. ist der von Vinet, er will den gemäßigten Individualismus, doch bekämpft er die Anwendung dieses Princips auf die Lehre, er redet da vielmehr dem biblischen Realismus das Wort: „eine reichsgeschichtliche Theologie, wie sie Hofmann angebahnt hat, und eine biblische Theosophie, wie sie Beck am tiefsten vertritt, giebt die wahren Waffen wider die auflösenden Elemente des theologischen Individualismus in die Hand." Wir brauchen uns

nicht mit dem Verf. über seine Theologie auseinander zu setzen, aber wir glauben doch ihm bemerken zu müssen, daß er sich in einer Selbsttäuschung befindet. Lös't man das geschichtlich gewordene Bekenntniß auf und stellt, wenn auch nicht das fertige System, sondern nur die Grundanschauung eines Theologen an die Stelle, so werden in diese mit voller Freiheit höchstens eben so viel Christen eingehen, wie in die Kirchenlehre, weitaus den Meisten wird das System ein eben solch fremdes Joch werden, wie das Bekenntniß der Kirche, vor Allem aber, wenn die Grundanschauung eine allem bisherigen Christenthum so fremde ist, wie die reichsgeschichtlich-theosophische, ganz abgesehen von ihrer Unwahrheit und Unhaltbarkeit. Es hat übrigens schon manches theologische System den Anspruch erhoben, an Stelle der Kirchenlehre die rechten Waffen gegen die auflösenden Mächte darzubieten, und nach kaum einer Generation war es vergessen, während die Kirchenlehre geblieben war, denn es hatte sich außerhalb der geschichtlichen Entwickelung gestellt und war vergessen, hatte nur dogmengeschichtliches Interesse behalten, und wir fürchten, daß das reichsgeschichtlich-theosophische System mit seiner Verwechslung von Physiologie und Theologie ein gleiches Loos treffen wird. — Für die deutsche Kirche verlangt v. d. Goltz principielle Trennung vom Staat, Trennung von dem „Gemeinwesen des Rechts und des Zwanges." Wir sind weit entfernt, dem gegenüber beide Ordnungen principiell an einander binden zu wollen, wenigstens müßten wir solche Bindung sofort bedeutend limitiren. Mit dem Staat, der eine Ordnung Gottes ist und sich als eine Ordnung Gottes weiß, kann die Kirche mit Recht in das Verhältniß treten, welches bisher zwischen beiden bestanden hat, aber es wird auch eine Gestaltung des Staates geben, wo das nicht mehr angeht. Denn wie auch immer man den Staat definiren wird, darauf wird doch jede Definition hinaus müssen, daß der Staat, man möge auch über sein Verhältniß zur Nationalität denken, wie man wolle, die nach dem vierten Gebote organisirte Gesellschaft, also eine Gottesordnung auf Grund des vierten Gebotes ist. Solange der Staat das ist und sein will, ist er der Kirche ebenso wenig fremd wie die Familie, er wird das erst, wo diese seine Gründung auf's vierte Gebot principiell verleugnet, d. h. wo der moderne After-Staat proclamirt wird. Vinet und die Seinen haben immer den modernen Staat vor Augen, ihre eigene Theorie vom Staate unterscheidet sich in nichts von der Theorie der Revolution. Daher das beständige Reden von dem „Gemeinwesen des Rechtes", welcher Aus-

druck sich mit dem neuerlich proclamirten „Rechtsstaate" gewiß nicht bloß zufällig berührt. Macht man die Volkssouveränetät, sei es als zahmen Liberalismus, sei es als wilden Socialismus, zum Fundament des Staates, zerstört man das gottgeordnete Verhältniß der Regierenden und Regierten, und sieht man dazu auch in der Kirche, mit Vinet, nur die religiöse Association und nicht die göttliche Institution, so hat man allerdings zwei nebengeordnete menschliche Associationen zu verschiedenen Zwecken und von verschiedenem Geiste beseelt, und wir wüßten nicht, zwischen beiden ein principielles Bündniß zu finden. Der vom Liberalismus construirte Staat und die vom Liberalismus construirte Kirche haben keine Berührungspunkte und darum eben können unsere modern gläubigen Theologen das reformatorische Band zwischen beiden Ordnungen gar nicht begreifen, darum schießen alle ihre Angriffe fehl, weil sie sich vom Liberalismus ihre Begriffe von Staat und Kirche haben geben lassen, weil der contrat social ihre Augen verblendet. Wie das Band beider Ordnungen beschaffen ist, können wir hier nicht erörtern, wir können dafür uns auf die beiden einschlagenden Artikel beziehen, welche in dieser Zeitschrift von den beiden Herren Herausgebern veröffentlicht sind. Die Möglichkeit, vielleicht auch die Wahrscheinlichkeit einstiger Separation geben wir zu. Wenn der Staat aufgehört hat, Staat zu sein, wenn er zur desorganisirten Gesellschaft geworden, wenn die Volkssouverainetät dauerndes Recht geworden sein wird, so wird mit dem Hinfallen der christlichen Obrigkeit auch das Band von Kirche und Staat durchschnitten sein. Dann wird die Kirche sich allerdings neu constituiren müssen, aber wie thöricht wäre man, wollte man dann das Princip dem kirchlichen Neubau zu Grunde legen, was das alte Verhältniß zum Staate ruinirt hat, nämlich den Liberalismus in der Gestalt des Individualismus. Die Erfahrungen, welche man in Genf gemacht hat, sind ungemein wenig in die Wagschale fallend, schon weil sie von zu kurzer Zeit datiren. Und wollten wir das auch vergessen und nur auf alles Liebliche blicken, wovon unser Buch erzählt, so würden wir doch das falsche Princip fürchten. Dazu wird sich die religiöse Association, wenn sie auch das persönliche Bekenntniß als Bedingung der Mitgliedschaft fordert, doch weder der Heuchler, noch, bei längerem Bestande, der in ihr geborenen Namenchristen erwehren können, und mit den lieblichen Erfahrungen wird es abnehmen, vielmehr wird der Individualismus seine desorganisirende Natur herauskehren. — Was übrigens v. d. Goltz an Vorschlägen für praktische Or-

ganisation bietet, kommt im Wesentlichen auf Synodal- und Presbyterialverfassung hinaus: Heranziehung der Gemeinde-Theilnahme der Laien. Wir müssen schon gestehen, daß wir die allgemeine Zweitheilung der Kirche in Geistliche und Laien nicht für so ganz treffend halten, wir glauben, daß die Kirche auf dem ordo triplex steht. Wie sehr v. d. Goltz die Bedeutung der Obrigkeit in der Kirche verkennt, zeigt folgender Ausspruch: „Wir dürfen nicht vergessen, daß die Reformation den Fürsten die Kirchengewalt in dem Sinne übertrug, daß die Obrigkeit als die naturgemäße Laienvertretung der Gemeinden, daß die Fürsten als die nächstberechtigten Aeltesten angesehen wurden". Im Gegentheil, nicht als Vertreter der Gemeinden, überhaupt nicht als Laien, sondern als Obrigkeit sind die Fürsten in der Kirche, was sie sind. Fällt daher das obrigkeitliche Amt einmal aus der Kirche weg, hört durch Verkehrung der staatlichen Ordnung auch die bisherige Stellung der Fürsten in der Kirche auf, so wird es keineswegs darauf ankommen, „dem bisher durch die Obrigkeit repräsentirten Aeltestenamt würdige Stellvertreter zu schaffen" mittelst der bekannten synodalen und presbyterialen Verfassungsideen. In der nach seinen Vorschlägen organisirten Gemeinde vermögen wir keineswegs die Garantieen für eine gedeihliche Entwicklung des Reiches Gottes zu finden, die er dafür in Anspruch nimmt. In die weiteren Einzelheiten uns einzulassen, sehen wir uns nicht veranlaßt; was hat auch, bei principiell verschiedener Gesammtanschauung, die Besprechung einzelner Punkte für Werth?! — Wir können daher zum Schluß unser Urtheil über das Buch dahin formuliren, daß es ein warm geschriebener, interessanter Beitrag zur neueren Kirchengeschichte ist, in dem darin vertretenen Individualismus als kirchlichem Princip vermögen wir nichts als eine Uebertragung moderner politischer Theorien auf kirchliches Gebiet zu erkennen und können uns demnach nur entschieden gegen ein solches Princip erklären.

P.

Die Evangelische Mission unter den Deutschen in Paris. Wissenschaftlicher Vortrag gehalten im Saale des Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke in Berlin von Fr. v. Bodelschwingh, Missionsprediger in Paris. Abdruck aus der Evang. Kirchenzeitung. Berlin. G. Schlawitz. 1862. 29 S.

Um der Sache willen, um auch auf diese Weise die Noth der Deutschen Mission in Paris den Lutherischen Brüdern ans

Herz zu legen, möge dieser Vortrag des Pastor von Bodelschwingh hier eine kurze Anzeige finden. Die Noth unserer Brüder in der Diaspora ist ja vielfach groß, man braucht nur den letzten Bericht des Mecklenburgischen Gotteskastens zu lesen, um zu erkennen, wie viel bittende Hände sich ausstrecken, aber so eclatant und so traurig wie in Paris sind doch die Zustände unserer Lutherischen Landsleute wohl kaum irgendwo. Darum sei die warme, aus der Erfahrung geschöpfte Darstellung des Elends und der Aussichten der Pariser Kirche allen Denen empfohlen, die ein Herz haben für die Kirche des lauteren Wortes Gottes und des unverfälschten Augsburgschen Bekenntnisses. Der Hauptsitz des Lutherthums in Frankreich, Straßburg, wendet immer mehr seine Waffen gegen die eigene Kirche und die bekenntnißtreuen Pariser Pastoren wenden deshalb ihre Blicke hinüber nach Deutschland. Einen Lehrstuhl gläubiger Theologie und ein Seminar möchten sie in Paris haben, damit die Lutherische Lehre, die in Straßburg vom Rationalismus und von der durch Colani vertretenen Deutschen ungläubigen Theologie erstickt zu werden droht, in der Weltstadt eine neue Heimath finde und dem mancherlei Volk, das sich dort aus allen Deutschen Ländern findet, gepredigt werden könne. Der HErr wolle den Parisern in Deutschland gebende und betende Herzen schenken und wolle sich seine arme Lutherische Kirche in Frankreich befohlen sein lassen!

I.

Abhandlungen.

Erachten der theologischen Fakultät zu Rostock über die Frage, ob eine Emendation der Lutherischen Bibelübersetzung nöthig oder räthlich erscheint?*)

Ein hoher Oberkirchenrath zu Schwerin hat mittelst Erlasses vom 16. September 1861 den Wunsch ausgedrückt, daß die theologische Fakultät zu Rostock ihr Erachten über die Frage abgebe: Ob eine Emendation oder Revision der Lutherischen Bibelübersetzung nöthig und räthlich erscheint? In Erfüllung dieser Aufgabe handelt die Fakultät zunächst

I.

Ueber die Nothwendigkeit einer Verbesserung der Luther'schen Bibelübersetzung im Allgemeinen.

Obgleich es sich nämlich in dem vorliegenden Falle, wie aus dem Schreiben des hohen Oberkirchenrathes hervorgeht, nicht um einen durchgreifenden, sondern um einen ziemlich eng begrenzten Versuch der Verbesserung der Lutherischen Bibelübersetzung handelt, welcher die der Facultät gestellte Frage veranlaßt hat: so glauben wir doch diese Frage zunächst in der Allgemeinheit und Unbegrenztheit auffassen zu müssen, in der sie uns vorgelegt ist. Erst nach voraufgeschickter Untersuchung über

*) Die obige Frage war auf der Eisenacher Conferenz zur Verhandlung gebracht und in Folge davon hatte der Oberkirchenrath zu Schwerin das Erachten der theologischen Fakultät zu Rostock erfordert. Die Veröffentlichung dieses Erachtens erscheint nach den bekannten Beschlüssen der letzten Eisenacher Conferenz nur um so nothwendiger.

die Nothwendigkeit einer Emendation überhaupt und so gewonnener Grundlegung wird sich die Frage nach der Nothwendigkeit und Räthlichkeit der in concreto proponirten Emendation genügend beantworten lassen. Indem nun die Facultät auf die Beantwortung der zunächst nicht auf einen bestimmten Vorschlag bezogenen, sondern allgemein gefaßten Frage eintritt, glaubt sie von vornherein die Sache nur vom praktisch-kirchlichen Gesichtspunkte aus auffassen und erwägen zu müssen. Denn da die Theologen in ihrem Schriftverständniß nicht ausschließlich auf Luther's Version angewiesen und nicht an dieselbe gebunden sind: so kann es sich nur darum handeln, ob die Kirche, welche die Aufgabe hat, auch den Laien, die der Grundsprachen der Bibel nicht mächtig sind, das Wort Gottes rein und lauter und verständlich in ihrer Muttersprache zu bieten, diese Aufgabe erfüllt, wenn sie ihnen die heilige Schrift fortwährend in der unveränderten Luther'schen Uebersetzung darreicht? Stellen wir uns aber auf diesen Standpunkt, so scheint uns eine unbedingte Nothwendigkeit der Verbesserung der lutherischen Bibelübersetzung nur in dem Falle zu behaupten, daß diese Nothwendigkeit eine Nothwendigkeit zum Heile genannt werden dürfte. Dies ist nun unbezweifelt nicht der Fall. Vielmehr die Heilsnothwendigkeit in diesem Falle bejahen, hieße die Reformation als eine That Gottes an seiner Kirche verneinen. Denn so gewiß die Reformation in allen wesentlichen Heilswahrheiten das richtige Verständniß der Schrift eröffnet und den Weg zur Seligkeit recht gelehret hat: so gewiß bedarf Luther's Bibelübersetzung als Ausdruck des reformatorischen Schriftverständnisses in heilsnothwendiger Beziehung keiner Emendation. Dies wird durch die reichste und mannichfachste Erfahrung bestätigt. Denn wie vielen Tausenden ist nicht seit Luther bis auf unsere Tage die Lutherische Bibel thatsächlich der Weg zum Leben geworden; wie viele Tausende haben daraus Licht, Trost, Kraft, Heilsgewißheit, Gottesgemeinschaft in Christo Jesu, Seligkeitshoffnung geschöpft! Wir be-

sitzen durch Gottes Gnade in Luther's Uebersetzung das Wort Gottes in allen wesentlichen Heilswahrheiten so rein und lauter, daß selbst da, wo der Sinn des Urtextes verfehlt ist, doch niemals gegen die Glaubensanalogie der heiligen Schrift im Ganzen, vielmehr stets derselben entsprechend, übersetzt ist. Das Gegentheil behaupten, heißt im Grunde nichts Anderes, als auf die Seite der katholischen Gegner der Reformation und der Lutherischen Bibel, als eines der Hauptvehikel für die Ausbreitung und Befestigung der Reformation, auf die Seite eines Emser, Cochläus, Eck, Wicel, Traub, eines Bellarmin, Maimburg u. A. bis in die neueste Zeit hinein sich stellen. Wenn Emser in seinen Annotationes in Luther's N. T. nicht weniger als über vierzehnhundert ketzerische Irrthümer und Lügen entdeckt haben wollte, wiewohl er in seiner eigenen Version des N. T. nichts Besseres zu bieten vermochte, als die Luther'sche Uebersetzung nach der Vulgata geändert: so hat schon Seckendorf (Hist. Lutheran. l. I. p. 205) auf solche Schmähungen erwidert: Omittantur vero licet omnia loca, quae adversarii sugillant, vel ex Vulgata, quam ipsi authenticam vocant, Latina substituantur, nihil tamen veritati dogmatum ad salutem necessariorum, quae Lutherus proposuit, decedet. Es ist eine bis jetzt unwiderlegte Thatsache, daß die Summe der Offenbarungsthaten und Offenbarungsworte des Herrn, in denen er das Heil der Menscheit gewirkt und bezeugt hat, eben so wohl von dem Laien aus seiner Lutherischen Bibelübersetzung, als von dem Theologen aus der heiligen Schrift im Grundtexte entnommen werden kann.

Findet nun keine Nothwendigkeit einer Emendation der Lutherischen Bibelübersetzung hinsichtlich des heilsnothwendigen Inhaltes statt: so könnte sie doch stattfinden hinsichtlich der Form, in welche dieser Inhalt gekleidet ist. Denn möglicher Weise könnte die Form den heilsnothwendigen Inhalt, statt ihn klar und leicht faßlich herauszustellen, verdecken und unzugänglich machen. Aber auch dies ist zu verneinen. Inhalt

keit aber gleichfalls in Abrede zu nehmen ist. Denn das rechte, allgemein anerkannte Schriftverständniß bis in's Einzelne und Einzelste hinein ist und bleibt ein stetig fortschreitender, niemals zu seinem Ziele gelangender Proceß, und ein solches vollendetes und gemeinsames Verständniß dürfte am wenigsten in unserer Zeit der kirchlichen und theologischen Zersplitterung zur Darstellung gebracht werden können. Da nun dieses eigentlich mehr theologische als kirchliche Ideal doch nicht zu erreichen ist, so wird man sich um so mehr bei der Erreichung des kirchlichen Ideales beruhigen dürfen, das immer nur in dem Besitze des lauteren und unverfälschten Gotteswortes in der Muttersprache bestehen kann, welches sämmtliche Grundthatsachen und Grundlehren des Heiles deutlich erkennbar enthält, und darum den Weg zur Seligkeit, den Gott selber gebahnt und gewiesen hat, sicher zu führen vermag. Dieses kirchliche Ideal ist aber durch Gottes Gnade in Luther's Bibelübersetzung ausreichend verwirklicht worden.

Es kommt nun aber noch ein Anderes, Entscheidendes hinzu, welches die Verbesserung unserer Lutherbibel nicht nur unnöthig, sondern auch unthunlich erscheinen läßt. Die Luther'sche Bibelübersetzung ist nämlich zunächst ein herrliches Kunstwerk, das Product des schöpferischen Genius des edelsten und begabtesten Sohnes deutscher Nation. Ein solches Werk hält jede Nation heilig und in Ehren, und so wenig etwa der Engländer seinen Shakespeare, trotz seiner anerkannten Rauhheiten und Unebenheiten emendirt, so wenig der Deutsche seine Luther'sche Bibel. Kann Jemand ein vollendeteres Werk herstellen, so thue er es; aber Flicken und Nachpinseln ist eine schlechte Kunst, die soll er anstehen lassen. In diesem Sinne sagt auch Luther selber in seinem Sendbrief vom Dolmetschen (Erl. Ausg. Bd. 65, S. 104 ff.): „Ist Niemand verboten, ein besseres zu machen. Wer's nicht lesen will, der laß es liegen. Ich bitte und feire Niemand drumb. Es ist mein Testament und mein Dolmetschung, und soll mein

bleiben und sein. — Soll's gemeistert werden, so will ich's selber thun; wo ich's selber nicht thu, da lasse man mir mein Dolmetschen mit Frieden, und mache ein Iglicher, was er will, für sich selbs, und habe ihm ein gut Jahr." — Die Lutherische Bibel ist aber ferner auch eine Gabe Gottes an die lutherische Christenheit deutscher Zunge. Seinen gottverliehenen Beruf als Reformator deutscher Nation hat Luther am vollkommensten besiegelt durch seine deutsche Uebersetzung der heiligen Schrift. Und die deutsche Nation, so weit sie diesen seinen Beruf erkannt hat, hat auch seine Bibelübersetzung in begeisterter Liebe, in gläubiger Hinnahme und in vollem, festem Vertrauen, in derselben das lautere Wort Gottes in der eigenen Muttersprache zu besitzen, sich angeeignet. Wo ist nun der Mann, der eine gleiche Begabung und einen gleichen Beruf aufzuweisen hätte, und eine gleiche Stellung zur lutherischen Christenheit deutscher Zunge? Er beweise diese Gaben, diesen Beruf und diese Stellung mit der That. Er schaffe ein Neues im Lande, das der alten Schöpfung ebenbürtig und überlegen sei, ihre Vorzüge erreiche, wo nicht überbiete und zugleich ihre Mängel vermeide: und das Volk Gottes wird auf ihn hören und mit gleicher Liebe und Begeisterung und gleichem Vertrauen sein Werk sich aneignen. — Wir wissen nur von einem Manne, welcher diese Rolle zu übernehmen fast nicht abgeneigt zu sein und sich zur Durchführung derselben nicht für untüchtig zu halten scheint. Aber seine Klagen über Mangel an gebührender Anerkennung und genügendem Fortgange seines Unternehmens sprechen für sich selber laut genug. Auch dürfte gerade er, seine sonstigen theologischen Verdienste in Ehren, bei seiner notorischen Oppositionsstellung gegen lutherische Kirche und lutherisches, aus der Schrift geschöpftes Bekenntniß am wenigsten selber Anspruch darauf zu erheben oder die Hoffnung zu hegen berechtigt sein, daß das Vertrauen des lutherischen Volkes bei einer von ihm ausgehenden neuen Bibelübersetzung oder auch nur bei einer durchgreifenden und einer Neubildung

beinahe gleichkommenden Umgestaltung der Lutherischen Bibel, über welches Ziel doch auch er seinerseits nicht hinausstrebt, ihm entgegen komme. Das Vertrauen des lutherischen Volkes zu Luther's Bibelübersetzung hängt mit dem Vertrauen des lutherischen Volkes zu Luther's Person als des gottberufenen Reformators und gotterleuchteten Kenners und Lehrers des Wortes Gottes auf's Engste zusammen. Und dieses Vertrauen hat sich trotz alles Fortschrittes der Wissenschaft als wohlbegründet erwiesen bis auf den heutigen Tag. Denn auch da, wo Luther nicht sinngemäß übersetzt hat, hat er doch, wie schon bemerkt, überall schriftgemäß und keinenfalls jemals schriftwidrig übersetzt. Wer hingegen im Worte Gottes eine von der seinigen abweichende Lehre findet, der versteht eben den Sinn des Wortes Gottes anders als er, und wird also, wenn auch vielleicht in vielen einzelnen Stellen sinngemäßer als er, doch im Großen und Ganzen nicht in gleicher Weise durchgehend schriftgemäß übersetzen. Wie beispielsweise das katholischerseits so heftig und häufig angefochtene „allein durch den Glauben", Röm. 3, 28, die richtige Lutherische Interpretation der Paulinischen Rechtfertigungslehre ist — (vgl. Luther's Sendbrief vom Dolmetschen a. a. O. S. 108 ff.: „Sehen aber nicht, daß es gleichwohl die Meinung des Textes in sich hat, und wo man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehöret es [das sola oder solum] hinein. — — Aber nun hab ich nicht allein der Sprachen Art vertrauet und gefolget, daß ich Röm. 3 [V. 28] solum [allein] hab hinzu gesetzt; sondern der Text und die Meinung S. Pauli fodern und erzwingens mit Gewalt.") —: so wird auch umgekehrt die antilutherische Auffassung der Schrift stets in der Uebersetzung sich widerspiegeln, wie gleichfalls schon Luther erkannt und ausgesprochen hat, wenn er in der eben angeführten Schrift S. 115 sagt: „Ah, es ist Dolmetschen ja nicht eines Iglichen Kunst, wie die tollen Heiligen meinen; es gehöret dazu ein recht frumm, treu, fleißig, forchtsam, christlich, gelehret, erfahrn, geübet Herz. Drumb halt

ich, daß kein falscher Christ noch Rottengeist treulich dolmetschen könne". Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Bibel des Dr. Stier, deren Brauchbarkeit für den persönlichen Bedarf des bibelforschenden Laien wir übrigens nicht in Abrede nehmen wollen, des Näheren darauf anzusehen, in wiefern die gerade lutherischen Fundamentalsätzen, wie Versöhnungs- und Abendmahlslehre, widersprechende Theosophie dieses Theologen auch auf seine Uebersetzung der heiligen Schrift einen trübenden dogmatischen Einfluß geübt hat. Nur das Factum wollen wir hier constatiren, daß derselbe seinerseits bei Luther bedenkliche Uebersetzungsfehler wahrgenommen haben will, bei denen der sonst im Allgemeinen richtige Satz, daß alle Fehler doch für den Glauben zur Seligkeit und für Erkenntniß der Grundwahrheiten unschädlich seien, seine Schranke finde. (Vgl. der deutschen Bibel Berichtigung. Mit Bezug auf die von Herrn Prediger C. Mönckeberg herausgegebenen Vorschläge zur Revision derselben. Von Dr. Rudolph Stier. 1861. S. 70.) Als charakteristisch mögen hier nur einige Stellen hervorgehoben werden, die dem Dr. Stier in der Lutherischen Uebersetzung dogmatischen Anstoß erregt haben. Zu 1 Kor. 2, 14. Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes, ruft er S. 72 aus: „Und hat doch Vernunft! wie soll denn der Geist Gottes ihm beikommen und ihn rufen?" Zu Röm. 1, 17. Der Gerechte wird seines Glaubens leben, heißt es S. 103: „Ein von Unwissenden oft verkehrter Ausdruck!" Zu Eph. 5, 26. Auf daß er sie heiligte, und hat sie gereinigt, lesen wir S. 109: „Durchaus gegen den Sinn." Statt dessen wird als richtige Uebersetzung vorgeschlagen: „heiligte, sie reinigend mit dem Wasserbad im Wort (mit fortgesetzter Taufe)." Wir denken: Für den Einsichtigen dürften diese Stellen ausreichen! Wenn Dr. Stier S. 120 mit den Worten schließt: Ceterum censeo, versionem B. Lutheri funditus esse emendandam. Dixi et salvavi animam meam: so kann er sicher darauf rechnen, daß wenigstens die lutherische Christen-

heit schon nach solchen geringen Proben seines Synergismus und Spiritualismus, selbst wenn sie mit ihm eine fundamentale Emendation der Lutherischen Version für nothwendig hielte, doch nicht ihn als Vertrauensmann für die Durchführung dieser Arbeit erwählen würde. Uebrigens hat auch die unirte Kirche sich bis jetzt nicht veranlaßt gesehen, die Stier'sche Bibel für die Lutherische einzutauschen, und die Schuld würde nicht an der lutherischen Kirche liegen, wenn durch solche Vertauschung das kirchliche Gemeinschaftsband, welches in der Lutherischen Bibel gegeben ist, zerrissen würde.

Wenn man nun aber gegen unseren Satz, daß überhaupt kein Recht vorhanden sei, statt dem Meisterwerke Luther's ein neues und vollendeteres gegenüber zu stellen, „sein Testament und Dolmetschung", wobei doch zuletzt auch Dr. Stier beruhen will, zur Basis nachbessernder Umgestaltung zu wählen, behaupten wollte, daß die Kirche sich Luther's Uebersetzung angeeignet habe und daß dieselbe nun einmal zum kirchlichen Gemeingut geworden sei, mit dem auch die Kirche nach Belieben schalten könne: so kann man sich für diese Behauptung auf Luther selber wenigstens nicht mit Grund berufen. Derselbe sagt freilich in seiner Schrift: von den letzten Worten Davids, Erl. Ausg. Bd. 37, v. 10: „Er nennet aber seine Psalmen Israels Psalmen, und will sie nicht sein eigen oder allein den Ruhm davon haben, sondern Israel soll sie bestätigen, und für die seinen urtheilen und erkennen, denn es liegt daran, daß der Haufe Gottes oder Gottes Volk ein Wort oder Lied annehme und für recht erkenne, weil der Geist Gottes in solchem Volk sein muß, der in seinem Volk will und soll geehret sein. Also reden wir Christen von unsern Psalmisten. S. Ambrosius hat viel schöner hymnos ecclesiae gemacht, heißen Kirchengesang, drumb daß sie die Kirche angenommen hat und braucht, als hätte sie dieselben gemacht und wären ihre Lieder. Daher spricht man nicht: So singet Ambrosius, Gregorius, Prudentius, Sedulius; sondern: So singet die christliche Kirche. Denn es sind

nur der Kirchen Gesang, die Ambrosius, Sedulius u. s. w. mit der Kirche singen, und die Kirche mit ihnen, und wenn sie sterben, so bleibt die Kirche, die immerfort ihre Lieder singet. Also will David seine Psalmen Israels Psalmen, das ist, der Kirchen Psalmen heißen, welche denselben Geist hat, und dieselben immerfort singet, auch nach Davids Tod. Er hat gefühlet im Geist, daß seine Psalmen für und für bleiben würden, so lange Israel oder Gottes Volk bleiben würde, das ist, bis an der Welt Ende; wie denn bisher geschehen ist, und geschehen wird. Darumb sollens Israel Psalmen heißen." Doch ist hier nur von kirchlicher Aneignung der Psalmen und Lieder die Rede, nicht aber wird der Lieder**verbesserung** das Wort geredet. Und wollte man auch für eine von der Kirche angeeignete **Uebersetzung** eine größere Freiheit in Anspruch nehmen, als für ein originales Geistesproduct: so hätte doch eben nur die Kirche selber das Recht von dieser Freiheit Gebrauch zu machen, und jeder Emendator wird nicht ungeduldig und aufdringlich, sondern ruhig und demüthig abzuwarten haben, ob etwa der Herr zu seinem privaten Unternehmen Gnade und Segen verleihe, daß es durch der Kirche Vertrauen und Urtheil zum öffentlichen Gemeinbesitz erhoben werde. Wie schwer gelang es selbst einem Hieronymus trotz seines Ansehens im Abendlande seiner verbesserten Vulgata allgemeine kirchliche Anerkennung zu verschaffen, wiewohl sie doch zum Theil im Auftrage eines Papstes unternommen war. (Vgl. Hieron. praef. in IV Evangg. ad Damas.: Adversus quam invidiam duplex caussa me consolatur, quod et tu, qui summus sacerdos es, fieri jubes etc.) Erst zweihundert Jahre nach Hieronymus' Tode ward dieses Ziel erreicht durch das hinzutretende Ansehen eines Gregor des Großen. Und die alte Itala oder Vulgata war doch nicht schon ihrerseits durch die Autorität eines angesehenen Kirchenlehrers getragen, wie unsere kirchliche Bibelübersetzung durch die Autorität eines Luther. Wo ist nun der Nachreformator, der durch sein Ansehen sie zu verdrängen

vermöchte, und wo ist das Kirchenregiment, welches ihm wirksam dazu helfen könnte? Was aber ein Einzelner nicht vermag, das vermag noch viel weniger eine Summe von Einzelnen oder eine Commission von Theologen oder exegetischen Künstlern, wie man sie wohl in Vorschlag gebracht hat, denn, ganz abgesehen von der Schwierigkeit auch nur wenige vollkommen einstimmige Theologen in unserer Zeit zusammen zu bringen, wird überhaupt niemals der Mangel an höherem Berufe und an entgegenkommendem Vertrauen der Kirche durch die numerische Vielzahl der Unberufenen supplirt. Somit erweist sich die Einführung einer völlig neuen oder völlig umgestalteten Bibelübersetzung an der Stelle der Luther'schen nicht nur als unnöthig, sondern auch als unmöglich.

II.

Ueber die Nothwendigkeit einer Verbesserung der Luther'schen Bibelübersetzung nach den Möncke-berg'schen Vorschlägen im Besondern.

Indeß um eine Neuschöpfung oder auch nur um eine radicale Umschaffung der Lutherischen Bibel handelt es sich im vorliegenden Falle, wie gleich Anfangs bemerkt, eigentlich nicht. Vielmehr wie aus dem Schreiben des hohen Ober-Kirchenrathes nebst Beilagen (1. Protokolle der deutschen evangelischen Kirchen-Conferenz in Eisenach 1861. 2. Vorschläge zur Revision von Dr. Martin Luther's Bibelübersetzung von Mönckeberg. Halle 1861) hervorgeht, handelt es sich nur um eine in ziemlich engen Schranken gehaltene Nachbesserung der Luther'schen Uebersetzung auf Grund der Mönckeberg'schen Vorlage. Wenn nun aber wirklich nur die von Mönckeberg hervorgehobenen Stellen als solche zu betrachten wären, von denen mit allgemeiner oder doch ganz überwiegender Uebereinstimmung feststeht, daß sie in der Luther'schen Uebersetzung verfehlt und in der angegebenen Weise zu verbessern sind: so stellt sich un-

serer Meinung zufolge um so schlagender das Unnöthige eines solchen Unternehmens heraus. Denn diese Stellen, die wir später noch einer näheren Betrachtung zu unterziehen haben werden, sind doch in der That viel zu unbedeutend, als daß sie eine solche Nothwendigkeit begründen könnten, und wenn einerseits Mönckeberg gegen Stier Recht behält, wenn er S. 7 sagt, daß die Rücksicht auf die kirchliche Tradition, „das Allbekannte, tausendfach Angeeignete und Verarbeitete" (wie Stier selbst sage) schon ein unübersteigliches Hinderniß für eine gründliche Berichtigung der Lutherischen Bibelübersetzung sei, so behält andererseits auch Stier Recht gegen Mönckeberg, wenn er S. 18 dessen Stehenbleiben bei einer verhältnißmäßig kleinen Zahl von Stellen subjective Willkühr nennt. Unser unter I durchgeführter Satz, daß eine Emendation der Luther'schen Bibelübersetzung überhaupt unnöthig sei, findet also auf die Mönckeberg'schen Propositionen in verstärktem Maaße seine Anwendung.

Dennoch ließe sich sagen, besser ist doch besser, und warum soll man solche unverfängliche und schonende Nachbesserungen verschmähen, weil man weiter zu gehen vor der Hand nicht in der Lage ist? Indeß es handelt sich bei concreten, praktischen Vorschlägen vor allen Dingen um die praktischen Folgen, und es fragt sich, ob bei dem offenbar geringen Nutzen, welchen die Mönckeberg'schen Verbesserungen schaffen würden, nicht ein großer Schaden und Nachtheil zu befürchten stände? Derselbe liegt aber klar genug auf der Hand. Die Gemeinden würden, sobald sie die wenn auch verhältnißmäßig unbedeutenden, doch an sich immerhin zahlreichen Veränderungen merkten, stutzig und mißtrauisch gemacht, und würden über Verfälschung des ächten Gotteswortes, welches sie nun einmal nur in Luther's Uebersetzung zu besitzen überzeugt sind, klagen, auch der Protest einer großen Anzahl und zwar nicht bloß der streng lutherisch gesinnten Pastoren würde nicht ausbleiben und die Aufregung der Gemeinden steigern, so daß weitgreifender Streit

und trauriges Zerwürfniß die unausbleibliche Folge wäre. Nicht nur die in neuerer Zeit in der Rudelbach-Guericke'schen, Münkel'schen, Hengstenberg'schen Zeitschrift und im Reuter'schen Repertorium gegen Verbesserung der Lutherischen Bibel laut gewordenen Warnungsstimmen, sondern auch die ablehnenden Aeußerungen eines Palmer, Krafft und Hupfeld beweisen, daß die auch von uns getheilten Befürchtungen keineswegs, wie freilich Dr. Stier S. 37 meint, zu den mit grellen Farben ausgemalten leeren Schreckbildern gehören. Vielmehr wäre die Kirche in der That mit der Gefahr eines Schisma wegen der biblia invariata und variata bedroht, und welches Kirchenregiment, selbst wenn es die Macht dazu hätte, wollte die Verantwortung über sich nehmen, etwa durch officielle Einführung einer verbesserten Bibel, noch dazu, wie schon bemerkt, von so geringem Nutzen und Vortheil, die Kirche einer solchen Gefahr auszusetzen? Vielmehr ist es unbezweifelt die Pflicht eines jeden Kirchenregimentes, so viel an ihm liegt, die Kirche vor einer solchen Gefahr zu beschützen. Wir zweifeln nicht, daß ein hoher Oberkirchenrath schon von selber die bezeichnete Rücksicht auf die Gemeinden klar und bestimmt genug in's Auge gefaßt hat; doch lag es auch in unserer Aufgabe, diese Seite der Sache zu berühren.

Es könnte nun scheinen, als wäre dieser Gefahr vorgebeugt, wenn, wie wohl vorgeschlagen ist und wie auch die Canstein'sche Bibelanstalt nach ihrer Vorrede zur Mönckeberg'schen Schrift S. V nur beabsichtigt, die Verbesserungen nicht unmittelbar in den Text gesetzt, sondern unter demselben mit Perlschrift gedruckt würden. Indeß es fragt sich noch, was namentlich bei doch immerhin so zahlreichen Veränderungen das Schlimmere ist? Stehen sie im Texte, so könnte noch eher, wenn nicht, was freilich nicht ausbleiben würde, ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht wird, darüber hinweg gelesen werden; stehen sie aber unter dem Texte, so markirt sich schon für das Auge die ganze Masse der angeblichen Verfehlungen

Luther's, das kritische Urtheil der Gemeinden über ihre Lutherbibel wird herausgefordert und das Vertrauen zu derselben erschüttert. Dies wenigstens in dem Falle, daß die Gemeinden den Verbessernngen mehr trauten, als ihrem Lutherischen Grundtexte; im entgegengesetzten Falle würden sie sie als Verschlechterungen, Verfälschungen und unberufene Eindringlinge verabscheuen, und dennoch würde bei einmal rege gemachtem Verdachte der Stachel zurückbleiben; in jedem Falle aber würden auch hier die kirchlichen Kämpfe und Zerwürfnisse nicht ausbleiben. Ueberdies wie bald würde die emendirende Glosse unter dem Texte in den Text selber wandern, und die Zahl der Veränderungen würde sich mit der Zeit nicht vermindern, sondern vermehren.

Wir fürchten, daß wir hier den Anfang des Endes vor uns haben. Sind einmal die Schleusen geöffnet, so wird bald die Emendationsfluth den Lutherischen Textgrund überdecken oder gar wegschwemmen. Man muß den gefährlichen Anfängen widerstehen! Auch beim besten Wohlmeinen der das Werk ursprünglich Beginnenden könnte doch wider ihren Willen und ihr Vermuthen der endliche Erfolg der sein, daß das letzte Einheitsband, welches die evangelische Christenheit deutscher Zunge umschließt, gelockert und zerrissen, ja zuletzt gar das lautere Gotteswort selber der deutschen Reformationskirche entzogen würde. Wenn gegenüber den allmälig in Gebrauch gekommenen verschiedenen Textesgestaltungen der Luther'schen Bibelübersetzung der an sich wohlberechtigte Wunsch einer einheitlichen formalen Textesrecension zu dem weiteren Gedanken einer materialen Emendation nach dem Grundtexte geführt hat, so dürfte leicht dieser Fortschritt zu einem dem ursprünglichen Ausgangspunkte gerade entgegengesetzten Endpunkte führen, wenn an die Stelle der einheitlichen Textesrecension der Luther'schen Uebersetzung schließlich eine Mannichfaltigkeit von der Luther'schen weit abliegender Bibelübersetzungen träte. Bedenkt man, daß das evangelische Kirchenlied, die Kirchensprache, Agende, Po-

stille und Erbauungsliteratur nach Inhalt und Form gänzlich auf der genuinen lutherischen Bibelversion ruht: so ist ersichtlich, welche unheilvolle Rückwirkung und grenzenlose Verwirrung auch auf diesem Gebiete angerichtet werden müßte, wenn das Verbesserungsprincip erst alle seine Consequenzen entwickelt hätte. Selbst wenn man annehmen wollte, daß die gegenwärtigen evangelischen Kirchenregimente Deutschlands Gewalt und Vorsatz hätten, diese Entwickelung zu hemmen und in den Grenzen der Mönckeberg'schen Vorschläge zu halten: so bliebe noch fraglich, ob sie auch in Zukunft diesen Willen und diese Macht behaupten würden. Um so bedenklicher erscheint es, in relativ besseren Zeiten ein Präcedens zu schaffen, welches schlimmere Zeiten als ein scheinbar wohlerworbenes Recht zum Verderben der Kirche und ihrer theuersten Besitzthümer wenden und ausbeuten könnten. Durch Gottes Gnade ist zur Zeit der Liederverbesserer, die auch im Anfange sehr gemäßigt auftraten, auf die aber im Fortgange das intravimus ut agni, regnavimus ut lupi füglich angewendet werden konnte, und die ein für alle Mal solchen Emendationsversuchen ihre abschreckenden Spuren aufgedrückt haben, die Lutherische Bibelübersetzung unverbessert geblieben. Der Rationalismus hatte hinlänglichen praktischen Tact, diese Verbesserung nicht zu wollen, oder doch nicht zu wagen. Soll die Zeit des wiedererwachten Glaubens sich hierin von ihm beschämen lassen? Die Zeit, in der wir uns wieder auf die alten Schätze unserer Kirche zu besinnen und für die Wiederherstellung derselben zu arbeiten beginnen, sollte die Zeit sein, in der wir den größten und fast einzigen uns unverkürzt erhaltenen Schatz zu vergeuden begännen?

Sehr lehrreich ist ohne Zweifel das Verhalten der Apostel zu der griechischen Uebersetzung des A. T. durch die LXX. Dieselbe war unter Gottes Leitung das Vehikel der Verbreitung der alttestamentlichen Bundesreligion mit ihrer messianischen Verheißung und somit ein Mittel der Vorbereitung der Heidenwelt für die Aufnahme des Evangeliums geworden. Sie stand

deshalb nicht nur bei den hellenistischen und zum Theil auch bei den palästinensischen Juden und Judengenossen, sondern auch in den juden- und heidenchristlichen Gemeinden in dem höchsten Ansehen. In Berücksichtigung dieser göttlichen Fügung und dieser menschlichen Pietät legen nun auch die Apostel bei ihren Anführungen des A. T. überall die LXX zum Grunde. Sie sind so weit davon entfernt, eine neue Uebersetzung oder auch nur Umgestaltung der Septuaginta aus dem hebräischen Originale zu verfertigen oder unter ihrer Aufsicht verfertigen zu lassen, zu welchem Unternehmen doch gerade sie bei der Autorität, die sie in den Gemeinden genossen, versucht sein konnten, daß sie vielmehr die LXX überall mit der größten Schonung und zartesten Rücksicht behandeln. Sie lassen ihre Fehler nicht nur da ungebessert, wo sie für ihren dogmatischen oder apologetischen Gebrauch des A. T. gänzlich irrelevant sind, sondern auch da, wo der Sinn des Grundtextes, den sie commentiren, wenigstens mittelbar in der obschon der Form nach falschen Uebertragung der LXX enthalten und erhalten ist. Nur da greifen sie verbessernd auf den Grundtext zurück, wo die LXX seinen Inhalt weder unmittelbar, noch mittelbar richtig wiedergeben und also für den alttestamentlichen Schriftbeweis schlechterdings unbrauchbar sind.

Welche Scheu auch ein Augustin trug, Aergerniß und Gewissensverwirrung anzurichten, ersehen wir aus seinem Schreiben an Hieronymus über dessen lateinische Uebersetzung des A. T. Er selbst schätzte und gebrauchte sie, aber weil sie nicht, wie die alte Itala oder Vulgata, aus dem Texte der LXX, sondern unmittelbar aus dem hebräischen Grundtexte gefertigt war, so wollte er, um Anstoß zu vermeiden, sie nicht öffentlich in den Gemeindeversammlungen vorgelesen wissen. Er sagt Ep. 97: De interpretatione jam mihi persuasisti, qua utilitate Scripturas volueris transferre de Hebraeis, ut scilicet ea, quae a Judaeis praetermissa vel corrupta sunt, proferres in medium — Ideo autem desidero interpretationem tuam de Septuaginta, ut et

tanta Latinorum interpretum, qui qualescunque hoc ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus, et hi qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando, si fieri potest, intelligant, propterea me nolle tuam ex Hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra LXX auctoritatem tanquam novum aliquid proferentes, magno scandalo perturbemus plebes Christi, quarum aures et corda illam interpretationem audire consueverunt, quae etiam ab Apostolis approbata est. Vgl. de Civit. Dei l. XVIII. c. 43. Weil nun aber die Uebersetzung des Hieronymus, und zwar zum nicht geringen Theile gerade deshalb, weil sie im A. T. aus dem Grundtexte selber geflossen war, bedeutende Vorzüge vor der alten Vulgata besaß, so hat sie sich denn auch im Laufe der Zeit die kirchliche Bahn gebrochen und so auf naturgemäßem Wege ihre Vorgängerin verdrängt.

Die Apostel nun haben in ihrem bezeichneten Verhalten sowohl hinsichtlich der Gebundenheit als der Freiheit uns ein Vorbild gelassen in Bezug auf die normale Stellung zu unserer Luther'schen Bibelübersetzung den Gemeinden gegenüber. Weder eine neue, noch eine verbesserte Uebersetzung soll ihnen octroyirt werden, vielmehr soll die vorhandene und bei ihnen in hohen Ehren stehende Uebersetzung erhalten und mit der äußersten Schonung und Rücksicht behandelt werden, so daß also auch in der Predigt und Bibelerklärung nur in den dringendsten Fällen und soweit es nach dem jedesmaligen Bildungsstande der Gemeinden sine scandalo geschehen kann, der Hinweis auf Luther's Verfehlung und die Substituirung des Richtigen gestattet sein mag. Blicken wir auf das charakterisirte Verfahren der Apostel mit den LXX, so müssen wir in der That fragen: Was ist die alexandrinische gegen unsere Luther'sche Version (vgl. die sehr herabsetzende und doch gewiß nicht ungerechte Charakteristik der LXX bei Hävernick, Einleitung in d. A. T. 2. Aufl. von Keil I, 1 S. 349 f. und bei Keil, Einl. ins A. T. 2. Aufl. §. 175 S. 529 f.), und was

sind alle Verbesserer unserer Lutherbibel gegen die inspirirten Apostel? Was diese unterließen, brauchen jene gewiß nicht zu thun.

Mag nun immerhin das zum Theil ängstliche Hangen des Volkes an seiner Lutherbibel eine Schwachheit genannt werden: Den Schwachen im Glauben nehmet auf und verwirret die Gewissen nicht. Röm. 14, 1. Und es sind wahrlich nicht die schlechtesten Glieder unserer Gemeinden, die an dieser Schwachheit laboriren; wir könnten uns nur mehr, nicht weniger solcher Schwachen wünschen. Denn unsere Zeit leidet fürwahr nicht übermäßig an der Schwachheit der Pietät, und noch weniger an der Schwachheit täglichen Lebens in der heiligen Schrift! — Aber soll denn für das Bedürfniß der Starken nicht gesorgt und sollen sie um der Schwachen willen bleibend beeinträchtigt werden? Indeß für ihr Bedürfniß ist schon hinlänglich gesorgt. Es stehen ihnen ja verbesserte Bibelübersetzungen, Bibelerklärungen u. dgl. m. für ihren Privatgebrauch ausreichend zu Gebote. Uebrigens dürften auch unter ihnen gerade die klar und fest im Glauben Gegründeten am Entschiedensten gegen jede Emendation der Luther'schen Bibel sich aussprechen und für sich selber am wenigsten das Bedürfniß nach einer solchen empfinden. Ja nicht nur sie, sondern selbst jeder Theologe, der gründlicher als sie die Mängel der Luther'schen Uebersetzung im Einzelnen kennt, wird dennoch, wenn er ein ächter Sohn der deutschen Reformation ist, mit kindlicher Liebe und Ehrfurcht zu seiner deutschen Lutherbibel für seine private, häusliche und kirchliche Erbauung zurückkehren und sich nach wie vor ohne innere Störung und ohne bedeutenden Anstoß, wie seit seinen Kinderjahren, aus ihr erbauen und stärken als aus Gottes lauterem Worte, das da in ächt deutscher Muttersprache von Herz zu Herzen redet. Die Luther'sche Bibelübersetzung bleibt ihm trotz ihrer Mängel dennoch die Quelle, aus der ihm Licht und Leben, Trost und Stärkung zufließt, wie die Sonne trotz ihrer Flecken das Licht

bleibt, welches die Menschen erleuchtet. Sogar der Bibelübersetzer de Wette zog die alte deutsche Bibel trotz ihrer Fehler für die Andacht vor. Sehr beachtenswerth ist überdies das Wort von Marheineke, welcher in seiner Schrift: Ueber den religiösen Werth der deutschen Bibelübersetzung Luther's, Berlin 1815, von ihr aussagt, „sie habe allen Wechsel der Sprachbildung und des Geschmackes glücklich bis jetzt überstanden, so daß wir, obwohl nunmehro bald durch drei Jahrhunderte von den ersten Lesern derselben getrennt, doch mit ihnen durch ein gemeinsames Band vereinigt, Kinder einer und der nämlichen schönen und glaubensreichen Zeit zu sein, ja derselbigen glorreichsten und ehrwürdigsten Zeit des deutschen Vaterlandes noch anzugehören scheinen." Es sei hier schließlich auch an einen Ausspruch Grimm's in der Zueignung seiner deutschen Grammatik an Savigny erinnert: „Luther's Verdeutschung der Bibel, die für uns mit jedem Menschenalter köstlicher und zum heiligen Kirchenstyl wird (woran geflissentlich kein Wörtchen geändert werden sollte), hat dem Hochdeutschen männliche Haltung und Kraft gegeben." War nun das frühere Resultat, daß eine Neuschaffung oder radikale Umschaffung der deutschen Bibel unnöthig und zugleich unmöglich ist, so ist das nunmehrige Ergebniß, daß eine partielle Emendation der Luther'schen Uebersetzung, wie sie in Rede steht, unnöthig und unräthlich ist.

III.

Ueber die Eventualität einer neuen Textesrecension der Luther'schen Bibelübersetzung.

Müssen wir nun den Plan einer Emendation oder Revision der Luther'schen Bibel nach dem Grundtexte zurückweisen: so ist davon doch die Frage nach einer neuen Textesrecension oder neuen Edition der materiell unverändert gelassenen alten Luther'schen Bibelübersetzung wohl zu unterscheiden, und

auch nach der Meinung der Facultät nicht ohne Weiteres von der Hand zu weisen. Vielmehr da im Laufe der Zeit sich so mancherlei verschiedene Textesgestaltungen der alten Lutherbibel gebildet haben — die Canstein'sche Bibelanstalt zählt jetzt schon wenigstens 7 im Gebrauch befindliche Recensionen derselben —: so wird die Herstellung eines einheitlichen und gemeinsamen Luthertextes, wenn möglich, gewiß als wünschenswerth bezeichnet werden müssen. Wir sagen wünschenswerth, nicht nothwendig. Nicht nothwendig, weil der gegenwärtige Zustand immerhin noch leidlich und erträglich genannt werden mag; wünschenswerth, weil er bei zunehmender Textesdiscrepanz zuletzt unleidlich und unerträglich werden könnte. Eine neue Textesrecension müßte also selbst solchen, die bei unserer ganzen Frage von vornherein nur das conservative Interesse verfolgten, wünschenswerth erscheinen. Die Basis eines solchen textkritischen Unternehmens müßte aber immer die Lutherbibel letzter Hand vom Jahre 1545 bilden, als sein letztes und eigentliches der deutschen Nation vermachtes Testament, während seine früheren, im Einzelnen vielleicht richtigeren, aber von Luther selbst nicht mehr anerkannten und von der Kirche nicht bleibend angeeigneten Uebersetzungen eben so wenig in Betracht zu ziehen sind, als irgend welche andere ältere oder neuere Versionen. Nur da wäre auf die nächst frühere Ausgabe zurückzugreifen, wo in der Ausgabe von 1545 versehentlich einzelne Verse ausgefallen sind, wie denn auch notorische Druckfehler selbstverständlich zu verbessern sein würden. Auch der seitdem erfolgten Fortbildung der Orthographie, der Verbalformen, der Interpunktion u. dgl. wäre gebührende Rechnung zu tragen, wiewohl hier schon eine Vereinigung der Ansichten über das einzuhaltende Maaß nicht ganz leicht sein dürfte. Für eine unbedingte Beibehaltung respective Wiederherstellung der alten Sprachformen, die man zum Theil vorgeschlagen hat (vergl. Hupfeld, N. Jen. Lit. Z. 1842. S. 267 ff.) können wir nicht stimmen. Der naheliegende Hinweis auf das Verhalten der

alten Griechen zu ihrem Homer bietet in diesem Falle doch keine zutreffende Parallele. Es ist einmal geschichtliche Thatsache, die sich nicht zurückschrauben läßt, daß die Bibel- und Kirchensprache in rein formaler Hinsicht mit der Entwickelung der deutschen Sprache überhaupt Schritt gehalten hat. Und wir können es nicht bedauern, daß unsere deutsche Bibel in dieser Beziehung nicht etwa die Stabilität der slavonischen darstellt. Eine allzu große Kluft zwischen gottesdienstlicher Sprache und Sprache des gewöhnlichen Lebens ist gewiß nicht wünschenswerth. Mögen daher formal genuine Reproductionen altlutherischer Bibeltexte im sprachhistorischen und sprachkritischen Interesse lobenswerth sein, dem kirchlichen Interesse, dessen Aufgabe nicht sein kann, dem Volke seine Lutherbibel in unverständlicher oder fremdartiger Form zu bieten, genügen sie nicht. Was aber die alterthümlichen Ausdrücke betrifft, auf die sogar unsere neuere Dichtersprache mannichfach wieder zurückgegangen ist (vgl. das Verzeichniß bei Hopf a. a. O. S. 234 ff.), so sind sie unbezweifelt, so weit sie noch erhalten sind, auch ferner zu conserviren, vielleicht sogar zum Theil, wo sie in Abgang gekommen, zu restituiren; für ihr Verständniß kann leicht durch Erklärung derselben in einem besonderen Verzeichnisse gesorgt werden. Am schwierigsten erscheint die Frage, inwiefern die schon in dem Canstein'schen Texte, der sich wohl als der textus receptus bezeichnen läßt, absichtlich vorgenommenen und unvermerkt eingebürgerten Verbesserungen mit strenger Consequenz zu beseitigen oder mit Rücksicht auf die einmal vorhandene kirchliche Praxis nach dem Grundsatze Nulla regula sine exceptione beizubehalten seien. Auch die den Text der Originalausgabe von 1545 wiederherstellenden Editionen der Hamburg-Altonaischen, der Würtembergischen und der Bayerischen Bibelgesellschaft konnten nicht umhin, „den Forderungen der Gegenwart", wie sie es nennen, einige Concessionen zu machen. Indeß bei allgemeiner Uebereinstimmung in den Grundsätzen würde bei allseitigem guten Willen doch auch hier immer eine Einigung

zu erreichen sein. Keinenfalls dürfte aber auf etwanige Beibehaltung Canstein'scher unvermerkt in kirchlichen Gebrauch gekommener Emendationen das Recht weitergehender Verbesserungen gegründet werden; vielmehr wären umgekehrt diese Emendationen selber nach der Normalausgabe von 1545 auf ihr unvermeidliches Minimum zu reduciren. Ob übrigens eine derartige Textesrecension allgemeinen Eingang finden und alle übrigen Recensionen verdrängen würde, wäre abzuwarten. Keinenfalls könnte die evangelische Kirche gleichsam einen sixtinischen oder clementinischen unveränderlich recensirten Luthertext decretiren. Näher auf diese rein textkritische Frage einzugehen, liegt nicht in der der theologischen Facultät gestellten Aufgabe, auch fehlen darüber noch bestimmt formulirte Vorschläge oder specielle Vorlagen, die etwa einer Prüfung zu unterziehen wären.

Wir stimmen übrigens, so viel wir sehen, mit unserem Urtheile im Wesentlichen mit dem gutachtlichen Anschreiben des königl. preußischen Oberkirchenrathes in Berlin, so wie mit der Relation und Correlation des Oberconsistorialrathes Probst Dr. Nitzsch und des Oberconsistorialpräsidenten Dr. Harleß überein (vgl. Protocolle der deutschen evangelischen Kirchen-Conferenz in Eisenach 1861. S. 4. 13. 56—59). Auch diese „halten es im Allgemeinen für zweckmäßiger, nicht sowohl den Plan einer Revision, als den einer Recension oder neuen Edition ins Auge zu fassen und dabei die Luther'sche Uebersetzung von 1545 zum Grunde zu legen". Wenn dabei „unter allen Umständen die wenigen für richtig und nothwendig erachteten Veränderungen nicht an die Stelle des ursprünglichen Textes treten, sondern nur demselben untergesetzt werden" sollen: so scheint auch hier die Meinung zu sein, daß selbst die Mönckeberg'schen Verbesserungsvorschläge jedenfalls der Zahl nach noch bedeutend zu reduciren seien. Nur in diesem Punkte also liegt unsere Differenz, indem wir unsererseits aus den oben angeführten Gründen nicht nur für Reduction, sondern für einfaches Absehen von diesen Verbesserungsvorschlägen stimmen. Man

könnte zwar erwidern, daß doch nicht nur in neueren, sondern auch schon in älteren Bibelausgaben die richtige Uebersetzung hier und da mit kleinerer Schrift dem Luther'schen Texte beigefügt worden sei. Indeß die Frage nach dem erlaubten Maaße und der unverfänglichen Anzahl solcher mit Perlschrift hinzuzufügenden Emendationen ist im Grunde nur eine Erneuerung der alten Frage nach der cauda equina. Ein Weitergehen auf dieser Bahn erscheint namentlich bei gegenwärtiger Zeit- und Sachlage entschieden unräthlich. Eine geringe Vermehrung bietet einen unbedeutenden Vortheil und leistet einem Principe Vorschub, welches in seiner fortschreitenden Entwickelung, wie schon gezeigt worden ist, mit bedeutendem Nachtheile enden muß. Viel lieber würden wir diese schon hier und da eingeschlichene Sitte consequent abthun, als sie noch weiter ausdehnen. Zu den wenigen auch in die Canstein'schen Abdrücke übergegangenen, unter den Luther'schen Text gesetzten Verbesserungen gehört Eph. 3, 19: „die Liebe Christi, die doch alle Erkenntniß übertrifft," welche sich freilich nur mit einem „oder" an die Stelle des Luther'schen: „daß Christum lieb haben, viel besser ist, denn alles Wissen" setzt. Wir fragen, was hat der gläubige Bibelleser viel von dieser vereinzelten, an sich ganz richtigen, weil dem Gedankenzusammenhange entsprechenden Emendation? Daß gerade sie in neuerer Zeit fast allgemein und fast ausschließlich als unvermeidlich betrachtet wird, dürfte sich doch nur als eine Concession an den Rationalismus verstehen lassen, indem die rationalistische Ueberschätzung des Wissens und Unterschätzung des Liebhabens Christi im Gegensatze zum Pietismus sich gerade diese Emendation schlechterdings nicht entreißen lassen will. Uebrigens ist auch hier der von Luther ausgedrückte Gedanke jedenfalls schriftgemäß, da er sich, wenn auch nicht Eph. 3, 19, doch 1 Kor. 8, 1 findet.

Da nun die Facultät die erste ihr vorgelegte Frage, „ob eine Emendation oder Revision der Luther'schen Bibelübersetzung nöthig und räthlich erscheint?" verneinen mußte: so

kommt die zweite Frage, „wie weit und worauf eine solche sich zu erstrecken habe, und wie sie auszuführen sein möchte?“ von selbst in Wegfall. Der hohe Oberkirchenrath wünscht aber, daß die Facultät in jedem Falle auch die von Pastor Mönckeberg gemachten Emendations- und Revisionsvorschläge einer eingehenden Beurtheilung unterwerfe, weshalb die Facultät schließlich sich noch diesem Geschäfte unterziehen will.

IV.

Prüfung der Mönckeberg'schen Vorschläge im Einzelnen.

Mönckeberg theilt die zu verbessernden Stellen der Luther'schen Bibelübersetzung in drei Klassen, nämlich:

Erste Klasse.

Stellen, in denen ein in den Originalausgaben befindlicher Druckfehler zu verbessern, oder die Lesart von 1545 wieder herzustellen ist.

Zweite Klasse.

Stellen, in denen die Lesart einer älteren Ausgabe Luther's der in der letzten Ausgabe von 1545 vorzuziehen ist.

Dritte Klasse.

Stellen, die eine Aenderung bedürfen, weil sie ganz unverständlich oder entschieden falsch übersetzt sind.

Am unbedenklichsten nun müssen nach den von der Facultät selber entwickelten Grundsätzen die Emendations-, respective Restitutionsvorschläge der ersten Klasse erscheinen. Nur dürften auch hier gerade die Mönckeberg'schen Propositionen, selbst vorausgesetzt, daß sie sämmtlich begründet wären, von vornherein um so weniger annehmbar erscheinen, als diese zufällig und unvollständig veranstaltete Stellensammlung doch keine sichere und genügende Basis für eine durchgreifende,

nach festen Principien vollzogene Textes-Recension bietet. Ist nun hier einerseits zu wenig gethan, so doch andrerseits zu viel. Denn die achtunddreißig von Mönckeberg für nothwendig erachteten Veränderungen werden bei eingehenderer Prüfung fast zur Hälfte in Wegfall kommen, wenn man nicht nur das Irrthümliche von dem Wahren, sondern auch das Zweifelhafte von dem Gewissen unterscheidet.

Die Facultät hält nämlich dafür, daß folgende von den zur ersten Mönckeberg'schen Stellenklasse gehörigen Nummern zu streichen sind:

1) 1 Mos. 20, 11. Mönckeberg sagt selbst, der Plural scheint ein alter Druckfehler. Er ist aber wohl ohne Zweifel absichtlich gesetzt, vgl. כָּל־הַמָּקוֹם V. 13. Der verallgemeinernde Plural ist mildernd, wie auch das „Vielleicht" Luther's für רַק, eigentlich — „Gewiß", vgl. de Wette, zeigt.

2) 1 Mos. 38, 7 hat Luther absichtlich „er" nicht „Ger" gesetzt; denn das bloße Pronomen vertritt ihm in Rückbeziehung auf V. 6 die Stelle des „Ger der Erstgeborene Judas" im Grundtexte.

4) 2 Mos. 2, 22 gehört eigentlich gar nicht zu dieser ersten Stellenklasse, da es sich weder um einen Druckfehler, noch um Restitution einer Lesart von 1545, sondern um eine Verbesserung nach dem Grundtexte handelt. Die Stelle ist aber beizubehalten, wenn auch, wie schon Canstein und Hopf gethan haben, in Klammern mit kleiner Schrift zu drucken. Sie ist richtige Hinzufügung aus 2 Mos. 18, 3. 4 und wegen 2 Mos. 4, 20 exegetisch kaum entbehrlich. Daß jetzt die Luther'sche Randglosse von est in ebraeo fehlt, ist kein ausreichender Grund zur Weglassung der Stelle.

9) 5 Mos. 23, 7 findet sich schwerlich ein Druckfehler. Luther geht vom Plural wegen der Beziehung auf den Stammvater zum collectiven Singular über. Denselben Plural für den hebräischen Singular hat Luther auch v. 3.

11) Richt. 3, 20. In der Lesart seit 1534 bis 1545 schei-

nen aus Versehen die Worte „die für ihn allein war", welche sich in den ältesten Ausgaben finden, ausgefallen zu sein, da eine absichtliche Auslassung, weil völlig unbegründet, kaum denkbar ist. Auch läßt sich die Verbindung von אֲשֶׁר לוֹ mit לְבַדּוֹ, der nicht nur de Wette, sondern auch ältere Ausll. wie Seb. Schmid folgen, trotz v. 19 wohl rechtfertigen. Zu Correcturen ist um so weniger Grund vorhanden.

13) 1 Sam. 21, 2 ist einfach die Fassung seit 1541 festzuhalten. Die Mönckeberg'sche Correctur, die überdies gar nicht in diese Stellenklasse gehört, enthält keine erhebliche Verdeutlichung.

15) 2 Sam. 22, 49 ist „den Freveln" Dativus von „die Freveln = scelesti", und nicht von „die Frevel = scelera", weshalb Hopf „den freveln" klein schreibt als Adjectivum mit zu ergänzendem „Leuten". Ein Versehen findet also nicht statt.

16) 2 Chron. 22, 6 dürfte die durch Canstein eingebürgerte, auch von Hopf beibehaltene, sprachlich correcte und verdeutlichende Lesart „Du Herr Gott" gegen das Luther'sche „Der Herr Gott" beizubehalten sein.

18) 2 Chron. 22, 6 ist „Asarja" keine Corruption, sondern richtige Lesart des hebräischen Grundtextes, als zweiter Name des Ahasja, und dürfte demnach, trotzdem daß Luther 1545 zur Verdeutlichung „Ahasja" nach v. 1 gesetzt hat, mit der Stuttgarter und Hopf'schen Bibel nach den früheren Originalausgaben Luther's die durch Canstein eingebürgerte Lesart „Asarja" beizubehalten sein.

22) Ps. 80, 16 gehört zunächst wiederum nicht in die erste, sondern in die zweite Stellenklasse, da hier ohne Zweifel kein Druckfehler, sondern eine absichtliche Weglassung vorliegt. Die Uebersetzung von 1545 ist, zumal bei einer so bekannten Stelle, um so mehr beizubehalten, als der im Hebräischen stattfindende Uebergang vom Weinstocke zum Sohne später wohl von Luther selbst, nicht mit Unrecht, für schroff und schwer verständlich erachtet worden ist.

30) 2 Mac. 12, 46 gehört nicht in diese, sondern in die zweite Stellenklasse. Die Lesart von 1545 „diese Todten" ist aber mit Canstein beizubehalten. Sie giebt den Sinn richtig wieder, denn „die Todten" sind zusammenhangsgemäß gleich „diese Todten".

31) Luc. 3, 23 ist keinenfalls ein Druckfehler oder eine Auslassung bei der Correctur anzunehmen. Die in der späteren Uebersetzung ausgedrückte Auffassung Luther's findet sich auch bei Castalio, Erasmus, Beza u. A. (vgl. Meyer z. St.), ist also beizubehalten, trotzdem daß die frühere Uebersetzung an sich zutreffender ist.

32) Luc. 11, 52. Von einem Ausfall oder Druckfehler kann nicht die Rede sein. Die frühere Uebersetzung ist dem Sinne nach mit der späteren, beizubehaltenden wesentlich identisch. Luther hat *αἴρειν* nicht im Sinne von „wegtragen" oder „wegnehmen", sondern von „tragen" gleich „besitzen, haben" genommen.

34) Ap. Gesch. 4, 12. Der Zusatz fehlt in allen Original-Ausgaben Luther's, ist auch durch Canstein nicht eingebürgert. Seine Aufnahme erscheint um so bedenklicher, als der Vers einen der Gemeinde geläufigen Spruch enthält. Ueberdies ist nach Griesbach und Tischendorf die Weglassung keineswegs ohne alle kritische Bezeugung.

35) 1 Cor. 15, 34. Die schon alte Veränderung von 1546 entspricht genauer dem *ἐκνήψατε δικαίως* des Grundtextes, paßt auch besser in den Zusammenhang des 15ten Capitels, da die Irrlehre eher als Taumel oder Trunkenheit, denn als Schlaf zu bezeichnen ist. Da jene Veränderung nun durch Canstein schon eingebürgert ist, so erscheint die Restitution der in den Original-Ausgaben Luther's befindlichen Lesart, welche auch Hopf nicht gewagt hat, nicht ohne Bedenken.

38) Jac. 4, 6. Luther hat die Stelle nur weggelassen, weil sie bei Erasmus-Gerbelius fehlt. Sie ist aber trotz Mönckeberg unbezweifelt ächt. Auch Lachmann ed. min. und maj. und

Tischendorf ed. 2. haben sie. Sie ist durch Canstein eingebürgert, von Hopf beibehalten und selbst von Bindseil mit kleiner Schrift eingefügt. Sie ist demnach zu conserviren.

Was die übrigen Stellen dieser Klasse betrifft, so ist die Facultät zwar mit Mönckeberg wesentlich einverstanden; da sie aber im Einzelnen theils manche Restriction hinzuzufügen hat, theils aus besonderen Gründen dennoch nicht für die Vertauschung des gegenwärtigen textus receptus mit der Lesart der Original-Ausgabe von 1545 stimmen kann, so mögen auch diese Stellen noch der Reihe nach aufgeführt werden.

3) 1 Mos. 42, 6 findet sich das „zu ihm" nicht im Grundtexte, aber allerdings bei Luther, auch 1545, zur Verdeutlichung. Die Weglassung bei Canstein dürfte daher mindestens zu beanstanden sein.

5) 2 Mos. 22, 25 dürfte allerdings „dringen", wie schon Hopf gethan, zu restituiren sein.

6) 2 Mos. 31, 10. Bei strenger Festhaltung des Principes der Restitution des Textes von 1545 wäre allerdings „zum Priesterthum" zu setzen, obgleich „priesterlich zu dienen" dem Grundtexte entspricht und auch von Hopf mit Canstein nach den älteren Ausgaben Luther's beibehalten ist.

7) 2 Mos. 39, 30. Richtig! Auch Hopf hat die Lesart von 1545 hergestellt.

8) 2 Mos. 39, 43 folgt Canstein-Hopf allerdings dem Grundtexte; doch ist Luther's constante Abweichung ganz irrelevant und daher beizuhalten.

10) Jos. 7, 4. Richtig, doch unbedeutend!

12) 1 Sam. 14, 14 ist der genuine Luthertext zu restituiren, wiewohl der Canstein-Stuttgarter-Hopf'sche dasselbe besagt, und nicht sinnlos ist.

14) 2 Sam. 21, 18. Der hebräische Grundtext hat allerdings „Gob", wiewohl der Paralleltext der Chronik (1 C. 20, 4.) und die LXX Varianten wie „Geser" und „Gath" darbieten. Ueberdies ist die Bedeutung von Gob und Nob etymologisch

dieselbe, vgl. Fürst HWB. I, 247, wodurch Luther vielleicht zu der Annahme der Identität der Stadt Nob und Gob geleitet worden ist.

17) 2 Chron. 21, 17 scheint allerdings nach 22, 1, wo Luther selbst „jüngster“ hat, die Lesart „junger“ seit 1534 nur Druckfehler für „jungster“, was auch in den ältesten Ausgaben auftritt. Jedenfalls dürfte das Canstein'sche „jüngerer“ zu beseitigen sein.

19) 2 Chron. 30, 18 ist allerdings der ursprüngliche Luthertext gegen Canstein zu restituiren, welcher genau abgedruckt, ohne Comma hinter „nicht“ (vgl. Bindseil: „sondern aßen das Osterlamm nicht wie geschrieben steht“), auch die Mönckeberg'sche Einschaltung „so“ nach „nicht“ überflüssig erscheinen läßt.

20) Esther 4, 6 mag immerhin das Luther'sche „in der Stadt“ restituirt werden, wiewohl das von Mönckeberg angegebene Motiv für diese Fassung nicht einleuchtend ist, vielmehr das Canstein'sche „der Stadt“ sowohl dem Hebr. Stat. constr. entspricht, als auch der bei der Lesart „in der Stadt“ naheliegenden Zurückbeziehung des folgenden Relativsatzes auf die Stadt statt auf die Gasse vorbeugt.

21) Ps. 49, 8. Richtig!

22) Spr. 8, 24 und 25. Wenn „bereit“ wirklich mehr als eine Formverschiedenheit für „bereitet“ ist, vgl. aber 2 Kön. 19, 25 bei Bindseil: „und von Anfang habe ich's bereit“: so ist es mit den Originalausgaben herzustellen.

24) Jes. 38, 15. Nach Bindseil schrieb Luther getrennt „nach reden“. Soll dies vielleicht für „hernach reden“ gelten, so wäre mit Canstein das analoge und verdeutlichende „noch reden“ beizubehalten. Steht hingegen, was allerdings wohl anzunehmen, „nach reden“ für „nachreden“ im Sinne von „preisen“, so dürfte „nachreden“ herzustellen sein.

25) Jes. 44, 23. Nicht zu beanstanden.

26) Jer. 33, 15. Die Klammern sind herzustellen, die Worte aber nicht zu streichen.

27) Sach. 2, 8 ist „nach der Ehre" zu streichen, oder mindestens mit der Stuttgarter Bibel einzuklammern.

28) Mal. 2, 2. Richtig!

29) Die Vorrede Jesu Sirach ist wieder aufzunehmen, wenn auch vielleicht mit kleineren Lettern zu drucken.

33) Joh. 8, 59. Die Zeugen gegen Recepta sind zwar nicht entscheidend; da aber Luther den Zusatz niemals übersetzt hat, so dürfte die Stelle, wenn nicht wegzulassen, doch einzuklammern, oder mit kleinerer Schrift zu drucken sein.

36) Eph. 4, 15. Zuzugeben, selbstverständlich ohne die Mönckeberg'sche Aenderung.

37) Hebr. 11, 1. Richtig! Doch dürfte mit den Originalausgaben und Hopf „nicht zweifeln" statt des Mönckeberg'schen Substantivums „Nichtzweifeln" zu setzen sein.

Wie nun die Verbesserungen der ersten Stellenklasse, wenn sie sich nur wirklich überall als solche erwiesen, principiell unbedenklich sind, so erregen umgekehrt die Aenderungen der dritten Stellenklasse das stärkste principielle Bedenken. Denn bei ihnen handelt es sich um eine völlige Umgestaltung der Luther'schen Uebersetzung nach dem hebräischen und griechischen Grundterte, also um eine Veränderung des Luthertertes nach Inhalt und Form, während bei der zweiten Stellenklasse doch wenigstens der wenn auch frühere Ausdruck Luther's gewahrt ist. Um so mehr wäre zu erwarten, daß die von Mönckeberg veranstaltete Auswahl von fünfundsiebzig Stellen der dritten Klasse mit der größten Sorgfalt vollzogen sei, und daß seine Verbesserungsvorschläge, wenn auch aus den früher entwickelten praktischen Gründen zurückzuweisen, doch an sich unantastbar genannt werden müssen. Dennoch ist dies nach dem Urtheile der Facultät auch hier keineswegs der Fall. Vielmehr muß die Facultät auch bei dieser dritten Stellenklasse eine ganze Reihe von Mönckeberg'schen Emendationen als falsch, nur

negativ richtig, zweifelhaft, bedenklich, ungenügend oder unnöthig ausscheiden und zurückweisen. Es sind dies nämlich folgende:

1) 1 Mos. 27, 39. Der Sinn der Luther'schen Uebersetzung ist keineswegs gegen den Zusammenhang. Dieser postulirt vielmehr auch für Esau einen wenn auch geringeren Segen, vgl. v. 38. 39 und Hebr. 11, 20, der nach der neueren Auffassung kaum übrig bleibt. Dagegen enthält Luther's Version dem Contexte entsprechend einen halben Segen und einen halben Fluch; neben Knechtschaft zeitweilige Freiheit, neben Fruchtbarkeit durch Schwertbeute zu ergänzende Unfruchtbarkeit, Letzteres ganz der Naturbeschaffenheit des Edomitischen Berglandes entsprechend; wie Robinson III, 103 ausdrücklich bestätigt. Ueberdies ist die Form שְׁמַנִּים statt שְׁמָנִים nur für unsere Stelle der neueren Ansicht zu Liebe angenommen, מִשְׁמַנִּים dagegen auch sonst belegt.

4) 1 Mos. 49, 24. Im Grundterte steht אֶבֶן. Das Mönckeberg'sche „Fels" statt des Luther'schen „Stein" ist also Glosse, nicht verbesserte Uebersetzung, und ebensowenig wie die Weglassung des „und" zur Verdeutlichung des Sinnes absolut erforderlich.

5) 2 Mos. 25, 4: Statt „Gelbe Seide" wäre nicht „gelb", sondern wahrscheinlich „blauer Purpur" zu setzen. Verbesserungen im Gebiete der Farben und Stoffe würden aber überhaupt endlose und überdies mehr oder weniger zweifelhafte sein.

7) 2 Mos. 34, 13: אֲשֵׁרָה ist nicht „Hain" aber auch nicht „*Haingötze*". Die Veränderung ist *sachlich* nicht nothwendig, weil „Hain" selbstverständlich gleich „Götzenhain".

13) Richt. 5, 7 und 11: Sehr ungewiß, nicht nur weil namentlich in v. 11 (vgl. Bertheau z. St.) zweifelhaft bleibt, ob nicht „Führung" statt „Führer" zu übersetzen ist; sondern auch, weil die alte Auffassung noch fortwährend bedeutende Vertreter zählt, vgl. Kalkar und Studer z. St. und besonders die gründliche Ausführung bei Delitzsch. zu Habak. 3, 14.

14) Richt. 5, 14: Bei „Schreibfeder" dachte Luther an das Geschäft der Conscription, was durch den hebräischen Ausdruck, vgl. die Lexica s. v. סֵפֶר, wie durch den Zusammenhang ermöglicht ist.

15) Richt. 15, 12 und 13: Richtig, wiewohl פָּגַע nicht unmittelbar „tödten", sondern nur „feindlich angreifen" bedeutet.

17) 1 Sam. 9, 1 und 21; 2 Sam. 20, 1 und Esth. 2, 5: Luther hat nicht ohne Grund überall dem hebräischen Grundterte wörtlich entsprechend אִישׁ מִבִּנְיָמִין „Mann von Benjamin", בֶּן־יְמִינִי „Sohn von Jemini" (vgl. auch Richt. 3, 15. 2 Sam. 16, 11) oder „Jeminit" (vgl. Ps. 7, 1) und אִישׁ יְמִינִי „Mann von Jemini" oder gleichfalls „Sohn Jemini" (Esth. 2, 5) übersetzt.

18) 2 Sam. 23, v. 1: Allerdings ist die frühere Uebersetzung Luther's richtiger, wiewohl die Mönckeberg'sche Begründung derselben unstichhaltig ist (vgl. über מְשִׁיחַ Ps. 2 und Dan. 9); und הֻקַם hat Luther auch in der späteren Uebersetzung als Hophel genommen. Ganz genau würde es übrigens heißen müssen: „der Mann, der hoch gestellt ist, der Gesalbte des Gottes Jacobs". Dennoch bildet das Versichertsein Davids vom Messias den Hauptinhalt seiner letzten Worte, wie gleich v. 3 „Ein Herrscher unter den Menschen gerecht, ein Herrscher in Gottesfurcht", vgl. Hengstenberg und de Wette, beweist. Da nun Luther in diesem Verse die messianische Beziehung verwischt hat, so dürfte das Hervortreten derselben in v. 1 um so mehr zu conserviren sein.

v. 5 ist Mönckeberg's eigene Meinung und Entscheidung hinsichtlich der ersten Worte nicht deutlich erkennbar. Was die mittleren Worte des Verses betrifft, so ist der Mönckeberg'sche Sinn auch in der von ihm beanstandeten Luther'schen Uebersetzung zu finden, wenn man hinter „Alles" im Gedanken ein „in ihm sc. dem Bunde" ergänzt. Daß endlich die Luther'sche Uebersetzung des Schlußsatzes von v. 5 nicht sinnlos ist, zeigt seine Erklärung derselben (vgl. Erl. Ausg. Bd. 37, S. 101, so

wie die var. lect. in der zweiten Ausgabe v. J. 1543 bei Bindseil). Die interrogative Fassung ist aber allerdings sprach- und contextgemäß.

19) 1 Kön. 11, 25: Richtig; wiewohl die Uebersetzung von Meyer's deutlicher als die Pfaff's hervortreten läßt, daß in den Worten „und hatte einen Ekel" Reson v. 23 und nicht Hadad Subject ist.

20) 1 Kön. 15, 13: Bach ist selbstverständlich = Bachthal, während „Grund Kidron" unpassend. Luther hat richtig נַחַל fast durchgängig „Bach" im Unterschiede von עֵמֶק und גַּיְא übersetzt. Auch hat an dieser Stelle selbst von Meyer und Stier „Bach" beibehalten.

21) 2 Kön. 6, 23: Daß „Kriegsleute" hier nur „eine große Macht" v. 14 und nicht „alle sein Heer" v. 24 bedeutet, ergiebt eben die Beziehung von v. 23 zu v. 14 und v. 24. Noch eine andere Erklärung (= sie kamen in diesem Feldzuge nicht mehr) s. bei Michaelis z. St. Die Aenderung ist also, auch abgesehen davon, daß der Ausdruck „Streifschaaren" sonst in Luther's Bibel nicht vorkommt, mindestens unnöthig.

25) Hiob 6, 19: Richtig, doch sinnlos, wenn nur dieser eine Vers verbessert wird, denn bei Luther liegt ein ganz anderer Gedankenzusammenhang vor. Ueberdies wäre nicht „des Reichs Arabien" zu schreiben, sondern mit Hopf „reich Arabien" oder mit Bindseil „Reicharabia" (Arabia felix) zu restituiren.

26) Hiob 13, 12: Nur negativ richtig, die positiv richtige Uebersetzung ist: „Eure Denksprüche sind Aschen-Sprüche, zu Lehm-Burgen werden eure Burgen (Beweise)".

27) Hiob 13, 18: Nur negativ richtig; viel richtiger als Mönckeberg übersetzt z. B. de Wette: „ich lege meine Sache vor", noch richtiger Stier: „meinen Handel habe ich gerüstet", dem Grundtexte ganz entsprechend wäre: „den Rechtsstreit habe ich zugerüstet".

29) Hiob 38, 14: An sich richtig, doch bliebe der Vers ohne weitergreifende Aenderung unverständlich. Was wollen

aber überhaupt in Luther's Uebersetzung grade des Buches Hiob die fünf von Mönckeberg gemachten Verbesserungsvorschläge bedeuten!

30) Ps. 7, 8: Die Luther'sche Uebersetzung, wenn auch grammatisch nicht unmöglich und dem Gedankenzusammenhange seiner Uebersetzung des Psalmes nicht fremd, entspricht allerdings nicht dem nächstliegenden Sinne des Grundtextes. Die Mönckeberg'sche Uebersetzung ist aber schwer verständlich und jedenfalls verwerflich. Die Luther'sche Uebersetzung ist bei Mönckeberg unbegreiflicher Weise entstellt. Luther hat richtig „komm" (vgl. Bindseil) oder „komme" (vgl. Canstein) als Imperativ, Mönckeberg druckt „kommen" und behält diese 3te Person Pluralis trotz des Hebräischen שׁוּבָה auch in seinem Besserungsvorschlage bei.

32) Ps. 30, 6: Richtig wegen der Antithese zum Vorhergehenden, obwohl die Worte des Grundtextes Luther's Uebersetzung an sich zulassen. Auch ist die Correctur sachlich nicht bedeutend und, weil der Vers einen bekannten Spruch enthält, bedenklich.

36) Ps. 144, 15: Darüber, daß das „aber" sich auch nach dem Zusammenhange des Grundtextes rechtfertigen läßt, vgl. Delitzsch z. St. „Sein Gott" statt „ein Gott" ist aber keine Correctur, vielmehr wegen des voraufgegangenen „deß" sprachlich incorrect. Dasselbe ist zu der von Mönckeberg übergangenen Grundstelle Ps. 33, 12 zu bemerken. Ueberdies war dieser Punkt nicht unter der dritten, sondern unter der ersten Stellenklasse zu besprechen.

38) Jes. 6, 13: Richtig, wiewohl auch mit der Luther'schen Uebersetzung sich derselbe Sinn verbinden läßt.

39) Jes. 7, 2: Luther hat die alten Uebersetzungen für sich, eine mittlere mit der Luther'schen wesentlich zusammenfallende Erklärung des Vitringa vertritt unter den Neueren noch Hengstenberg in der Christologie (1. Ausg.), die gewöhnliche Auffassung der Neueren wird von Drechsler modificirt. Spruchreif

ist die Sache also nicht. Ueberdies ist die Mönckeberg'sche sich an Drechsler anschließende Uebersetzung („lassen sich nieder auf" statt „lassen sich nieder in" oder „lagern sich in") schwer verständlich.

40) Jes. 7, 15: Da in der Auffassung des לְ auch unter den neueren Exegeten nur ein negativer, kein positiver Consensus besteht: so wird keine positive Veränderung des Luthertextes auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen.

41) Jes. 23, 13: Nur negativ richtig, in der positiven Auffassung der Stelle gehen die Ausleger weit auseinander, an die Substituirung einer neuen Uebersetzung darf also um so weniger gedacht werden.

45) Hes. 11, 16. Richtig, wiewohl der Sinn der Luther'schen Uebersetzung mittelbar auch in der correcteren Version enthalten ist, vgl. Hävernick z. St., weshalb die Veränderung um so weniger nothwendig erscheint.

46) Hes. 13, 18. Negativ richtig, doch stimmen in der positiven Fassung nicht alle Ausleger überein, vgl. Hävernick und Hitzig.

48) Dan. 7, 25 und 12, 7. עִדָּנִין wie מוֹעֲדִים ist der Form nach zunächst Plural nicht Dual; auch die Parallelstelle der Apokalypse 12, 14 hat *καιροί*. Luther's Uebersetzung „etliche Zeit" oder nach Canstein's auch von Hopf beibehaltener Verbesserung „etliche Zeiten" ist also formell richtig. „Zwei Zeiten" ist im Grunde nur aus dem Zusammenhange sich ergebende Interpretation. Die Mönckeberg'sche Veränderung ist also mindestens unnöthig.

49) Mich. 4, 8. Ob „deine goldene Rose" aus Verwechselung, oder durch Ergänzung entstanden, mag dahin gestellt bleiben. An sich bleibt es eine sinnige und auch sinngemäße Ergänzung. Als Subject zu dem עָדֶיךָ תֵּאתֶה ist zu ergänzen: „das herrliche Königreich Israels". Dies bezeichnet Luther bildlich als „goldene Rose". Auch sonst, vgl. z. B. Hos. 14, 6, ist „die Rose", was Luther daselbst wie Hohes L. 4, 5. 7, 2

statt „Lilie“ setzt, Bild der Herrlichkeit Israels. Die Veränderung des Luthertextes erscheint also mindestens nicht nothwendig.

51) Hab. 3, 14: Nur theilweise und nur negativ richtig, denn auch die Mönckeberg'sche Uebersetzung ist sehr zu beanstanden, vgl. Delitzsch z. St., welcher viel entsprechender übersetzt: „Du durchbohrst mit seinen Speeren das Haupt seiner Horden“.

52) Matth. 3, 16. Auf Johannes beziehen das αὐτῷ und fassen ihn als Subject zu εἶδεν Beza, Bleek, Kern, Krabbe, de Wette. Joh. 1, 32 spricht für diese Beziehung, die Schneckenburger sogar Marc. 1, 10 festhält. Das von Luther hinzugefügte „Johannes“ ist also keineswegs als durch die neueren Exegeten einstimmig verurtheilt zu bezeichnen.

53) Matth. 5, 13. Die Differenz ist unbedeutend; die Luther'sche Uebersetzung giebt an sich einen guten Sinn, und es läßt sich unter ihre allgemeinere Fassung selbst der speciellere Sinn des Grundtextes subsumiren.

55) Joh. 10, 14: Ist v. 12 der unbestimmte Artikel auch nach Mönckeberg gerechtfertigt, so unbezweifelt auch v. 14. Der Uebergang von dem unbestimmten Artikel v. 12 b („ein Miethling“) zu dem bestimmten Artikel v. 13 ist anderweitig motivirt.

59) Röm. 8, 3: Richtig, doch giebt Luther's Uebersetzung wesentlich denselben Sinn, denn „durch Sünde“ ist ihm identisch mit „durch Christum, der für uns zur Sünde gemacht ist“, vgl. 2 Kor. 5, 21, oder „durch das von Christo dargebrachte Sündopfer“, vgl. Luther's Werke von Walch Th. 13, S. 1036. Th. 11, S. 2656.

60) Röm. 9, 11. 12: Richtig, doch bleibt der Sinn auch nach der Luther'schen Uebersetzung wesentlich derselbe.

61) Röm. 12, 11: τῷ καιρῷ wird noch von Olshausen, Meyer, Fritzsche vertheidigt, „die fremden Bibeln“ bilden aber gar keine Instanz; ein Zusatz nach der recepta mit Perlschrift unter dem Texte ist also nicht ausreichend motivirt. Wohin

würde es überhaupt führen, wenn man jede gut beglaubigte Variante übersetzen und dem Luthertexte hinzufügen wollte?

62) Röm. 13, 5: Luther übersetzte nach der allerdings weniger beglaubigten Lesart διὸ ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθε. Der Sinn bleibt übrigens wesentlich derselbe.

63) Eph. 1, 9. 10: Da die Ausleger nicht einig sind, wird Mönckeberg um so weniger den Anspruch erheben dürfen, daß seine Uebersetzung der Luther'schen substituirt werde, als er gerade das schwierige und verschieden gedeutete εἰς οἰκονομίαν umgeht.

64) Phil. 3, 16: εἰς ὃ ἐφθάσαμεν heißt nimmermehr: „darin wir übereingekommen sind". Eine Verbesserung nach dem Grundtexte liegt also keinenfalls vor. Ueberdies wird der Sinn der Luther'schen Uebersetzung durch Restituirung der genuinen Schreibart „darein", vgl. Bindseil, deutlicher.

66) 1 Petr. 1, 12: Allerdings spricht der Zusammenhang dafür, ὅτι als Objects-, nicht als Causalpartikel zu fassen. Doch führt auch Luther's Uebersetzung wesentlich auf denselben Sinn. Denn zu den Worten „welchen es geoffenbaret ist" ergänzt sich aus v. 11 von selbst: „auf welche und welcherlei Zeit der Geist Christi in ihnen deutete", nämlich nicht auf ihre, sondern auf unsere Zeit, was dann in dem folgenden Begründungs- oder Erläuterungssatze ausgedrückt ist. Die Diakonie der Propheten bestand aber im Verkündigen oder Darthun. Ueberdies kann „dargethan" auch im Sinne von dienend dargereicht genommen werden.

67) Hebr. 2, 16: Richtig; doch zeigt der Zusammenhang, daß es sich hier um ein Sichannehmen des Samens Abrahams durch Menschwerdung und in Folge dessen durch menschliches Leiden und Sterben handelt, vgl. v. 14. 15, was also indirect auf den Luther'schen Sinn zurückführt. Um so weniger Veranlassung ist vorhanden, bei einem so bekannten Dictum von der einstimmigen Uebersetzung der ganzen alten Kirche abzugehen.

68) Hebr. 3, 16: Die fragende Fassung entspricht allerdings besser dem Pragmatismus der Stelle, doch ist sie wegen des *ἀλλ' οὐ*, wofür überdies nach Analogie von v. 17 ein einfaches *οὐχὶ* zu erwarten stand, nicht ohne sprachliche Schwierigkeit. Die Veränderung kann also nicht ohne Weiteres für ganz unbedenklich erklärt werden.

69) Hebr. 9, 1: Mönckeberg sagt selbst nur, eine Umänderung sei wohl erlaubt, denn als nothwendig erscheint sie allerdings wohl deshalb nicht, weil unter den weiteren Begriff „äußerliche Heiligkeit" v. 1 sich der engere des äußerlichen Heiligthumes subsumiren läßt, und die Offenbarung des Weges zum Heiligthum die Offenbarung des Weges zur Heilgkeit zur Folge hat.

71) Off. 11, 4: Auch ohne den bestimmten Artikel bleibt die Beziehung auf Sach. 4 unverkennbar. Luther hat den bestimmten Artikel wohl absichtlich weggelassen, um anzudeuten, daß der prophetische Typus in den beiden Zeugen nicht vollständig erschöpft sei.

73) Off. 18, 13: Jedenfalls, wegen des folgenden „Seelen", richtiger „Leiber" als „Leibeigene".

74) Off. 19, 10: „und derer" ist schon im Canstein'schen Texte in eckige Klammern eingeschlossen, wobei es auch sein Bewenden behalten kann.

Hierzu kömmt nun eine ganze Reihe von Stellen, bei denen die von Mönckeberg vorgeschlagene Verbesserung zwar richtig, aber sachlich unbedeutend oder doch von geringer Erheblichkeit ist, nämlich:

2) 1 Mos. 31, 10 und 12: Die Verbesserung ist sprachlich richtig, wiewohl sachlich irrelevant.

7) 3 Mos. 7, 20: Richtig, aber irrelevant, weil auch Luther's Uebersetzung dem Zusammenhange nach keinen anderen Sinn haben kann.

11) 5 Mos. 26, 5: Richtig, wiewohl Luther's Uebersetzung keineswegs sinnlos ist. Er dachte an Genes. 31, 5. 24. 29.

Wird אֹבֵד nach der herrschenden Bedeutung „umkommend" übersetzt, so bleibt sogar sachlich keine bedeutende Differenz zurück.

12) Jos. 3, 16: Allerdings ist אָדָם als Nomen proprium zu fassen. Doch ist diese Verbesserung für den Sinn von geringer Bedeutung. Die wichtigere Verfehlung theilt Mönckeberg mit Luther, indem auch er statt des Ktib בְּאָדָם willkührlich das Kri מֵאָדָם bevorzugt, und demgemäß הַרְחֵק מְאֹד mit dem Folgenden statt mit dem Vorhergehenden verbindet.

16) Richt. 17, 2: Richtig, wiewohl die weitgreifende Verbesserung um so mehr zu beanstanden ist, als auch bei Luther's Uebersetzung des ganzen Verses sich kein wesentlich verschiedener Thatbestand ergiebt.

22) 1 Chron. 2, 23: Richtig, doch nicht ausreichend, denn מֵאִתָּם ist nicht „aus denselben", sondern wörtlich „von bei ihnen (den bisherigen Besitzern) weg". Um so irrelevanter ist eine so untergeordnete und vereinzelte Verbesserung gerade in den Geschlechtsregistern der Chronik, wo nicht nur der Grundtext seine Dunkelheiten hat, sondern auch die Luther'sche Uebersetzung noch ganz andere Fragen und Bedenken erregt.

23) 1 Chron. 3, 5: Richtig, wiewohl unbedeutend.

24) Esra 2, 63: Richtig, wiewohl nicht bedeutend.

31) Ps. 11, 1: Luther hat „eure Berge" auf die Berge der Feinde bezogen, was keineswegs ganz unverständlich ist. Die Mönckeberg'sche Uebersetzung ist allerdings dem Grundtexte allein entsprechend, dennoch ist sachlich die Differenz von wenig Bedeutung.

34) Ps. 50, 4: Richtig, wiewohl irrelevant, da nach beiden Uebersetzungen die Bundestreue der Frommen den Hauptgedanken bildet.

35) Ps. 68, 13: Richtig, doch dürfte eine so vereinzelte Correctur gerade in der so mannichfach zu beanstandenden Luther'schen Uebersetzung des 68. Psalms wenig austragen.

37) Hohel. 8, 12: Richtig, wiewohl eine der unbedeutendsten Verbesserungen, die gerade beim Hohenliede in Vorschlag gebracht werden konnte.

42) Jes. 29, 21: Die bloße Verbesserung „durchs Wort" hilft wenig, da die Mehrzahl der Ausleger nicht „sündigen machen" = „zur Sünde verleiten durchs Wort", sondern „zum Sünder machen, verdammen durch Urtheil" erklärt. Ueberdies ist der Anstoß, welchen die Schlußworte des Verses nach Luther's Uebersetzung bieten, von Mönckeberg übergangen.

44) Jes. 52, 1: Richtig, doch nicht von besonderer Erheblichkeit.

56) Apostelg. 17. 9: *τὸ ἱκανὸν λαμβάνειν* entspricht dem *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν* Marc. 15, 15 = „Genugthuung empfangen" und „Genugthuung geben". Logisch genommen kann dies auch in Worten bestehen = Luther's „Verantwortung empfangen". Spricht nun auch der Usus für „Genugthuung empfangen durch die That" = Mönckeberg's „Bürgschaft empfangen", so ist doch jedenfalls die Differenz für den historischen Vorgang und sein Verständniß selber von gar keinem Belange.

58) Apostelg. 27, 13: Richtig, wiewohl für die der alten Geographie nicht kundigen, also für die Mehrzahl der Bibelleser von gar keiner Bedeutung.

65) 1 Thess. 2, 3: Richtig (nur daß Luther ohne Artikel „zu Irrthum, noch zu Unreinigkeit" geschrieben hat), aber wenig bedeutend. Luther hat statt der Ursache der Verkündigung die Wirkung gesetzt. Beides hängt auch immer untrennbar zusammen.

Demnach bleiben von den fünfundsiebenzig oder, da Nr. 7 zweimal gezählt ist, sechsundsiebenzig Stellen dieser dritten Klasse nur fünfzehn übrig, welche die Facultät ihrerseits ohne besondere Bemerkung passiren lassen kann, nämlich folgende:

3) 1 Mos. 49, 22.

6) 2 Mos. 27, 19.

8) 4 Mos. 21, 18.

9) 4 Mos. 24, 6.

10) 4 Mos. 30, 11.

28) Hiob 36, 5.
33) Ps. 48, 2.
43) Jes. 49, 6.
47) Hes. 34, 16.
50) Mich. 5, 4.
54) Luc. 11, 53.
57) Apostelg. 17, 11.
70) Off. 11, 2.
72) Off. 13, 8.
75) Off. 21, 3.

Daß nun das Verhältniß auch bei der mittleren oder zweiten Stellenklasse sich nicht wesentlich anders stellen wird, läßt sich bei dem Ergebniß unserer bisherigen Prüfung voraussetzen und liegt auch in der Natur der Sache. Die Facultät glaubt zur Bestätigung dieser Voraussetzung nicht noch sämmtliche von Mönckeberg aufgeführten hundertneunundsechzig Stellen durchgehen zu sollen, sondern hält hier eine Auswahl für den zu erreichenden Zweck vollkommen genügend. Damit aber diese Auswahl nicht willkührlich erscheine, betrachten wir der Reihe nach die ersten zwölf Stellen aus dem A. und die ersten zehn Stellen aus dem N. T., d. i. sämmtliche aus der Genesis, den Evangelien und der Apostelgeschichte von Mönckeberg ausgehobenen Stellen.

1) 1 Mos. 2, 7: Die Veränderung „ein einen" ist irrelevant und kakophonisch. Wirkliche Herstellung der älteren (nicht besseren, sondern schlechteren) Lesart wäre überdies nur „und blies in sein Angesicht einen lebendigen Odem". Vergl. Bindseil z. St.

2) 1 Mos. 5, 22 und 24: Der Tiefe und Innerlichkeit des „mit Gott wandeln" im Grundtexte entspricht die spätere Uebersetzung „ein göttlich Leben führen" noch mehr, als die frühere „einen göttlichen Wandel führen".

3) 1 Mos. 10, 21: Die Altersfolge der Söhne Noahs ist nicht unbedingt feststehend, weshalb keine Nothwendigkeit

vorhanden, gegen Accente und LXX die Uebersetzung von 1545 zu verlassen.

4) 1 Mos. 18, 10 und 14: Richtig, nicht wegen der für Mönckeberg hier wie sonst entscheidenden und doch oft so trüglichen Uebereinstimmung der Neueren, sondern weil das כָּעֵת חַיָּה sprachlich an sich keine andere, auch nicht die Luther'sche Analyse zuläßt. Uebrigens ergiebt das „um diese Zeit" v. 14 von selbst und namentlich in Beihalt von 17, 1 und 21, 5 den Sinn „um diese Zeit über's Jahr". Auch ließe sich zur Verdeutlichung 2 Kön. 4, 16 als Parallelstelle hinzufügen. Unbedingt nothwendig erscheint also die Aenderung um des Sinnes willen nicht, und die sachliche Schwierigkeit des „so ich lebe" im Munde des Engels ist durch die Condescendenz seiner ganzen menschenartigen Erscheinung erklärt.

5) 1 Mos. 25, 18: Die meisten älteren Uebersetzungen nehmen hier, wie auch Gesenius, de Wette u. A. נָפַל im Sinne von „niederfallen, sich niederlassen". Diese Bedeutung ist als die durch Wortbedeutung und Zusammenhang am meisten gesicherte zu betrachten, deshalb wird die diesen Sinn bezweckende Uebersetzung von 1545 dennoch beizubehalten sein, wogegen die den Begriff der Gewaltsamkeit ausdrücken sollende Uebersetzung von 1534 weniger dem Wortsinne und dem Contexte entspricht.

6) 1 Mos. 30, 33: Falsch! Nicht nur Vulg., sondern auch LXX stimmt (trotz Mönckeberg, der wohl nur ein Versehen Bindseil's repetirt), für den späteren Luther, wie dieser mit dem hebr. Grundtexte, in welchem die voraufgegangene Negation, dem Zusammenhange der ganzen Erzählung entsprechend, nothwendig auch auf חוּם „schwarz" zu beziehen ist.

7) 1 Mos. 33, 18: Richtig, doch hält hier Luther selbst den Verbesserern seiner Bibelübersetzung das von Mönckeberg angeführte schlagende Wort entgegen: „Ich will aber darüber mit Niemanden streiten; denn es ist unserm Glauben oder unserer Religion ohne Gefahr, man verstehe es für ein gemein Wort oder für einen Eigennamen".

8) 1 Mos. 41, 42: Richtig, doch (auch zu Hes. 27, 7) viel zu irrelevant, um die von Mönckeberg projectirten massenweisen Aenderungen zu rechtfertigen.

9) 1 Mos. 47, 2: Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch richtig, wiewohl an sich sprachlich nicht nothwendig. Uebrigens stimmt Luther auch in seiner Enarratio nicht mit der Mönckeberg'schen Fassung, und besonders zu beherzigen ist auch hier wie zu Nr. 7 sein Ausspruch: „Ich will aber allhier einem Jeden sein Urtheil und Meinung frei lassen, denn darnach ist kein Gefahr des Glaubens oder der Religion halber, so wird auch hier von keiner Ketzerei gehandelt".

10) 1 Mos. 49, 3: „Meine erste Macht" ergiebt wesentlich denselben Sinn, wie „Erstling meiner Kraft", was an dieser Stelle niemals gestanden hat und wegen des voraufgehenden „meine Kraft" auch nicht stehen konnte.

11) 1 Mos. 49, 6: Daß hier „Kirche" = „Versammlung" ergiebt sich von selbst. Es ist Uebersetzung von קָהָל, ἐκκλησία, welches Letztere im N. T. durch „Gemeinde" = „Kirche" wiedergegeben wird. Daß Luther's Version sonst „Kirche" für „Götzentempel" nimmt, ist also kein ausreichender Grund zur Aenderung.

12) 1 Mos. 49, 9: Nach Bindseil hat Luther „Vom Raube bist du hoch kommen" in keiner früheren Ausgabe seiner Bibelübersetzung, sondern nur in der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" 1543. Dagegen hat er in den ältesten Ausgaben des A. T. von 1523—1528 und in der von Mönckeberg angeführten Predigt von 1527 „Seit dem Raube (sint dem Rawben)", wie sich von selbst versteht und wie er selbst erklärt, im temporellen, dem instrumentalen gleichkommenden Sinne, wofür Mönckeberg „Vom Raube" im localen Sinne willkührlich substituirt. Letzterer Sinn kann nicht in der späteren Uebersetzung „durch große Siege" liegen. Mönckeberg sucht dies zwar aus Luther's Erklärung der Genesis nach Walch zu beweisen. Doch der lateinische Text hat hier de

praeda ascendisti, was durch qui ascendit a praeda erklärt wird, während Walch den letzten Text der deutschen Bibelübersetzung „durch große Siege" recipirt und die dazu nicht passende wörtliche Uebersetzung der lateinischen Auslegung Luther's gegeben hat. Die von Mönckeberg proponirte Aenderung gehört also gar nicht in diese zweite Stellenklasse, weil seine Lesart sich in keiner früheren Ausgabe Luther's findet. Ueberdies wird der Leser den Sinn des Ausdruckes „Vom Raube" und „durch große Siege" bist du hoch kommen, nach der natürlichsten Auffassung der Worte identisch, nämlich beide Male instrumental nehmen. Endlich ist der Unterschied dieses Sinnes und der von Mönckeberg adoptirten Hengstenberg'schen Auslegung nicht von großer Bedeutung.

128) Matth. 15, 5. 6. Die spätere Uebersetzung von 1545 ist eher deutlicher, jedenfalls deutscher als die frühere. Auch kömmt letztere dem Grundtexte nur insofern näher, als sie das ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς als Relativsatz wiedergiebt, entfernt sich aber mehr, als die spätere Version, vom Originale, weil sie ὃς ἂν εἴπῃ statt als Relativsatz als Imperativsatz faßt. Canstein war also mit seinem Bedenken gegen die Mönckeberg unbedenklich erscheinende Aenderung im Rechte.

129) Matth. 26, 12. Richtig, wiewohl von geringer Bedeutung.

130) Matth. 28, 1. Richtig, wiewohl nicht in diese, sondern in die dritte Klasse gehörig. Denn so wie Mönckeberg vorschlägt, hat Luther niemals übersetzt. Welchen Sinn er übrigens mit seiner Uebersetzung verbunden, ergiebt die Randglosse, und durch die Parallelstellen der übrigen Evangelien tritt der Zeitmoment, um den es sich hier handelt, näher in's Licht.

131) Luc. 6, 40. Höchst unbedeutend, und so ziemlich idem per idem.

132) Luc. 11, 40. Die vorgeschlagene Veränderung ist um so mehr zurückzuweisen, als sie keinen wesentlich verschie-

denen, und auch ihrerseits schwerlich den dem Grundtexte entsprechenden Sinn ergiebt, vgl. vielmehr Bengel, de Wette, Meyer z. St.

133) Luc. 18, 7. Lesart und Interpretation dieser Stelle steht keineswegs so fest, daß eine Veränderung der letzten Luther'schen Uebersetzung gerechtfertigt und der Mönckeberg'sche Vorschlag gesichert erschiene.

134) Joh. 1, 12. Die Wiederholung des „denen" ist, da die Beziehung des Relativsatzes ohnedies nicht zweifelhaft sein kann, unnöthig und noch dazu ungelenk.

135) Joh. 6, 57. Die Uebersetzung Luther's ist dem Grundtexte vollkommen entsprechend, auch noch von Meyer und Hengstenberg, die doch auch „etwas Griechisch verstehen", beibehalten, und von Ersterem richtig erklärt. Daß διά c. Acc. im Neuen Testamente jemals instrumental stehe, ist auch von Winer §. 51 c. nicht nachgewiesen; daß aber Luther in seiner Predigt es hier zur Bezeichnung der causa efficiens genommen habe, ist bloßes Mißverständniß von Mönckeberg. Uebrigens würde auch diese Veränderung in die dritte Stellenklasse gehören. Es ist also hier, wie so oft, Alles oberflächlich und willkührlich.

136) Joh. 14, 9. Die doppelte indicativische Fassung hat weder Grammatik noch Zusammenhang gegen sich. Wahrscheinlich ist die doppelte imperativische vorzuziehen, gewiß aber nicht die mittlere, von Mönckeberg bevorzugte.

137) Ap. Gesch. 13, 23. Richtig, wiewohl Gerhard nicht unrichtig bemerkt, daß „Zeugen" in generaliore quadam significatione genommen werden **kann**, und die Luther'sche Uebersetzung nur quodammodo incommodam nennt.

Mußte nun die Facultät das Unternehmen einer Emendation oder Revision der Luther'schen Bibelübersetzung überhaupt und von vorneherein gänzlich ablehnen, so hat sich jetzt aus der Kritik der in Rede stehenden Verbesserungsvorschläge ergeben, daß die Durchführung dieses Unternehmens selbst für

die Freunde desselben, wenn sie sich nur nicht unparteiischer Prüfung und besonnener Forschung entziehen wollen, von den allergrößesten Schwierigkeiten gedrückt wird. Mönckeberg wollte seine Forderungen auf das Minimum, auf das allseitig Zugestandene, reduciren. Wir haben hingegen gezeigt, daß von diesem Minimum das Maximum noch in Abzug zu bringen sein wird. Das Uebrigbleibende wird sich für ihn selbst kaum der Mühe des Anfangens lohnen. Die Facultät ihrerseits kann die Mönckeberg'schen Vorschläge nicht als eine sichere Basis für das beabsichtigte Unternehmen betrachten. Ob neue und gründlichere Vorschläge von anderer Seite her die Probe besser bestehen und über jede Einrede erhaben sein würden? Wir bezweifeln es. Um so dringender erneuert sich die Mahnung, nicht um sehr zweideutiger Vortheile willen einen gesicherten Besitz anzutasten, und nicht an die Stelle der Einheit Verwirrung und Zwietracht zu setzen!

Decan, Senior und übrige Doctoren und Professoren
der theologischen Facultät.

Dieckhoff. Krabbe. Philippi. Bachmann.

Zur Lehre vom Kirchenregimente.

Von

Dr. Wilh. Dieckhoff.

III.

Die Anfänge des landesherrlichen Kirchenregiments im Reformationszeitalter.

Schon vor 1530, also schon vor der Abfassung der Augsb. Conf., hatte ein Element, nämlich die weltliche Obrigkeit, eine entscheidende Stellung in der sich bildenden Verfassung der neuen evangelischen Kirche gewonnen, auf dessen Theilnahme am Kirchenregimente die Augsb. Conf. in ihrem 28. Artikel keine Rücksicht nimmt. Der Augsb. Conf. kam es ja nicht darauf an, die Anfänge der evangelischen Kirchenverfassungsbildung zu rechtfertigen, sondern zu zeigen, wie die alte politia canonica, die bischöfliche Verfassung, als eine dem Evangelium sich unterordnende wieder die Anerkennung der Evangelischen finden könne.

Wir haben uns in der Abhandlung: „Zur christlichen Politik" (Jahrg. 1862. H. 5.) näher, sowohl über das Recht der christlichen Obrigkeit in Beziehung auf die kirchlichen Dinge, als auch über Wesen und Sinn des landesherrlichen Kirchenregiments in unserer Kirche ausgesprochen. Wir können das dort Gesagte hier nicht wiederholen; indem wir uns darauf zurückbeziehen, dürfen wir uns hier darauf beschränken, aus der Entstehungsgeschichte unserer kirchlichen Verfassung einige Punkte hervorzuheben, die geeignet sind, das richtige Verständniß der Grundlagen unserer kirchlichen Verfassung, des landesherrlichen Kirchenregiments, sicherer zu begründen. Es wird uns so zugleich möglich sein, die in der bezeichneten Abhandlung von uns vertretene Auffassung über Wesen und Sinn des

landesherrlichen Kirchenregiments in unserer Kirche geschichtlich zu begründen. Wir hatten den Satz vertreten, daß in Betreff des landesherrlichen Kirchenregiments, wie es sich verfassungsmäßig gestaltet hat, ein Zwiefaches, nämlich das der christlichen Obrigkeit als solcher zustehende Recht in Betreff der kirchlichen Dinge und das von den Landesherren getragene innerkirchliche Amt des Kirchenregiments zu unterscheiden sei, daß freilich dieses Beides in der Verfassungsgestaltung nicht genau auseinandergehalten sei, sondern von Anfang an sich innig durchdrungen habe und daß das Ineinander des Verschiedenen, die innige Durchdringung desselben, die Verfassungsbildung in unserer Kirche von ihren ersten Ursprüngen an charakterisire (vgl. a. a. O. S. 745). Wir hoffen zeigen zu können, daß diese Auffassung in der Entstehungsgeschichte unserer kirchlichen Verfassung ihre bestimmteste Bestätigung findet.*) —

Auf dem Reichstage zu Speier im J. 1526 war der Beschluß gefaßt, „daß sich in den Sachen, so das Wormser Edict belangen möchten, jeder Reichsstand für sich also zu leben, zu regieren und zu halten berechtigt sein solle, wie ein Jeder solches gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten." Dieser für die Geschichte der Reformation so folgenreiche Beschluß (vgl. über denselben Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref., Bd. 2. S. 447 ff.) bezeichnet

*) Wir bemerken im Voraus, daß es uns im Folgenden nicht sowohl darauf ankommt, alle einzelnen Fragen zu beantworten, die sich an die Anfänge unserer Kirchenverfassung im Reformationszeitalter knüpfen, als vielmehr nur darauf, gewisse principielle Hauptgesichtspunkte als solche festzustellen, welche die Entstehung unserer Kirchenverfassung beherrscht haben. Unsere Meinung ist es auch nicht, daß diese Gesichtspunkte in aller Reinheit zur Durchführung gekommen, oder auch nur immer in sicherer Bestimmtheit erfaßt wären. Dennoch findet man nur in ihnen den Schlüssel zu dem richtigen Verständniß der unter ihrem bestimmenden Einflusse entstandenen Verfassung unserer Kirche, und deshalb erschien es uns nothwendig, dieselben geschichtlich festzustellen.

zwar das Scheitern des Versuchs, von Reichs wegen eine allgemeine Reformation mit Bewahrung der kirchlichen Einheit in Deutschland herbeizuführen, gab aber den einzelnen Ständen freiere Hand für die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten in ihren Territorien, und so erfolgte nun in der Zeit nach jenem Reichstage die Begründung der neuen evangelischen Kirchenordnung in den bedeutenderen evangelischen Territorien. Von entscheidender Bedeutung für die Verfassungsentwickelung der lutherischen Kirche überhaupt wurde die Visitation in Kursachsen (1527 u. 1528). Durch dieselbe sind die Fundamente der Verfassungsbildung in unserer Kirche gelegt. Da werden wir also auch die Grundlage für ein sicheres Verständniß unserer kirchlichen Verfassung zu suchen haben. Noch vorher, im October 1526, faßte die Homberger Synode ihre freilich nicht zur Ausführung gekommenen Beschlüsse zur Reformation der Kirche in Hessen. Da die Bedeutung der durch die sächsische Visitation für unsere Kirchenverfassung grundleglich gewordenen Grundsätze den kirchlichen Bewegungen der Gegenwart gegenüber um so bestimmter und heller hervortritt, wenn man sie in ihrem Gegensatzverhältnisse zu der homberger Reformation betrachtet, so halten wir es für zweckmäßig, zunächst dieser unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Die homberger Reformation.

Die homberger Reformation*) ist auf das Princip der Gemeinde gegründet. Mit dem evangelischen Begriffe von der Kirche, daß sie sei die congregatio sanctorum (oder fidelium) ist, wie wir bei einer andern Gelegenheit (vgl. die Abhandlung: „Zur Lehre von der Kirche", Heft 3. S. 424 ff.) zu bemerken veranlaßt waren, die Gefahr verbunden, daß man von ihm in zu unmittelbarer Anwendung desselben einen falschen Gebrauch

*) Vgl. Richter, Kirchenordnung Bd. 1. S. 56 ff.

für die Lehre von der Verfassung der Kirche mache. Eben diese Gefahr sehen wir in der Homberger Reformation verwirklicht. Die Homberger Beschlüsse gewinnen ihren Ausgangspunkt und ihre Grundlage dadurch, daß sie vermittelst des Begriffs der Kirche als congregatio fidelium die Ausübung der Rechte der Kirche unmittelbar der Gemeinde, d. h. der Menge der Mitglieder der Kirche unter dem Gesichtspunkte der congregatio fidelium zuschreiben. Es wird übersehen, daß jener Begriff der Kirche nicht genügt, um darauf die Verfassung der Kirche zu gründen. In demselben ist ja noch keineswegs zur Aussage gekommen, wie die Kirche, die ihrem eigentlichen Wesen nach die Gemeinschaft der Gläubigen, der geistliche Leib Christi ist, von dem Herrn eingerichtet und ausgestattet ist, um als die Kirche des Herrn unter den Menschen auf Erden die ihr gestellten Aufgaben erfüllen zu können. Das aber will nothwendig bedacht und berücksichtigt sein, sobald es sich um die rechte Verfassung der Kirche handelt. Ueberall da, wo es sich um das H a n d e l n der Kirche, um die A u s ü b u n g der Rechte der Kirche wie der einzelnen Gläubigen handelt, darf man die Kirche nicht bloß als das Aggregat ihrer einzelnen Mitglieder, sondern muß man sie als die o r g a n i s i r t e Kirche ins Auge fassen, wie sie mit dem Unterschiede gottgeordneter Stände (ordines) von dem Herrn gegründet und in den geschichtlichen Gang ihrer Entwickelung unter den Menschen auf Erden gestellt ist; denn es giebt kein Thun und keine Ausübung von Rechten mit gottgeordneter Berechtigung in der Kirche als das Thun von Seiten der Kirche als organisirter und von Seiten der einzelnen Gläubigen je an ihrer Stelle in der organisirten Kirche und dem Rechte und der Pflicht dieser Stelle gemäß. Die Schäden und Unmöglichkeiten der Homberger Reformation, die so offen auf der Hand liegen, haben ihren Grund darin, daß in falscher Anwendung des Begriffs von der Kirche als congregatio fidelium die multitudo promiscua der Mitglieder der Kirche an der Stelle der organisirten Kirche zur Grundlage der Kirchenverfassung gemacht ist. In dieser

Verwechselung liegt auch gegenwärtig der eigentliche Grund aller der falschen Kirchenverfassungstheorien, die im Gegensatze gegen die Verfassung unserer Kirche stehen.

Der Kirche, heißt es in den Homberger Beschlüssen, steht nach der Schrift das Recht des Bannes zu. Da aber die Kirche Gottes die congregatio fidelium ist, so müssen, wie weiter geschlossen wird, die Gläubigen zuweilen zusammentreten, sich versammeln (fideles sunt aliquando congregandi), um das, was sie zu thun haben, ausüben zu können. Damit ist an der Stelle der organisirten Kirche der multitudo promiscua der Mitglieder der Kirche die Ausübung der Rechte der Kirche übertragen. Es heißt dann weiter, in der bezeichneten Weise seien die Gläubigen zu versammeln, nicht bloß, um die kirchliche Zucht über öffentliche Sünder auszuüben, sondern auch um über die Lehre ihres Pastors zu urtheilen, Bischöfe (Pastoren) und Diakonen zu wählen und abzusetzen. Deshalb sollen in jeder Parochie sonntäglich die der Sache Christi anhängenden, in die Zahl der Heiligen aufgenommenen **Männer** (quotquot ex viris negotio Christi favent et in sanctorum numero habentur) zusammenkommen, um mit dem Bischof (Pastor) über **alle** kirchlichen Angelegenheiten aus dem Worte Gottes zu entscheiden (ut cum episcopo de universis, quae in ecclesia tractanda occurrerunt, definiant ex verbo Domini). Der Pastor (oder im Fall seiner Verhinderung sein Stellvertreter) hat in diesen Conventen der Gemeinde keine andere Stellung, als die des Dirigenten. Das „ex verbo Dei dirigere“ wird ihm beigelegt. Im Fall der Verhinderung des Pastors wird als Stellvertreter desselben nicht ein Träger des geistlichen Amts, sondern nur ein solcher gefordert, „qui vice episcopi ecclesiam ex Dei verbo dirigere possit.“

Da auf diese Weise alle Gewalt der Kirche der Gemeinde als der Menge ihrer Mitglieder zugesprochen war, drängte sich die Nothwendigkeit auf, nach Garantien dafür zu suchen, daß die Ausübung der Rechte der Kirche von Seiten der „congrega-

tio fidelium" eine rechte sei und bleibe. Es sind zwei Punkte, auf welche die Homberger Reformation in dieser Beziehung Gewicht legt. Einmal wird es immer wieder als selbstverständliche evangelische Voraussetzung ausgesprochen, daß in der Kirche nicht die willkührlichen Meinungen der Menschen, sondern daß allein das Wort Gottes gelten, daß Alles ex verbo Dei entschieden werden soll. Es wird deshalb auch die Forderung ausgesprochen, daß man die Wahrheit aus dem Worte Gottes annehmen müsse, auch wenn sie nur von Einem vorgetragen würde, während die ganze Versammlung mit ihrem Bischofe sie übersehen hätte. Man sieht, der Intention der Homberger Reformation lag nichts ferner, als ein Willkührregiment der Menge. Sodann aber hält es die Homberger Reformation für nothwendig — und das ist es, worauf sie den größten Nachdruck fallen läßt und worin sich ihre Eigenthümlichkeit am prägnantesten ausprägt —, daß durch eine „separatio verorum fratrum a falsis fratribus" eine solche Kirche, d. h. eine solche congregatio fidelium geschaffen und fortdauernd erhalten werde, der die Ausübung der Rechte der Kirche oder Gemeinde anvertraut werden könne. Nach 1 Kor. 5 und 2 Joh. stehe es fest, „quod veris fidelibus non sit communicandum etiam his, qui in fratrum numero habentur, si sunt scortatores, ebrii, adulteri, raptores, maledici, aut alias criminosi, aut qui aliam doctrinam adserunt, quam purissimum Dei verbum." Und so dürften denn Solche auch nicht zu den Conventen der Gläubigen zugelassen werden. Gleich bei der Constituirung der neuen reformirten Kirche in Hessen soll deshalb die nothwendige „separatio verorum fratrum a falsis fratribus" Statt finden. Ehe man zur Constituirung der Kirche nach den Bestimmnngen der Homberger Reformation schreitet, sollen alle öffentlichen Sünder von dem Bischofe funfzehn Tage hindurch ernstlich ermahnt werden, sich zu bekehren, wenn sie nicht ausgeschlossen werden wollen. Ueberhaupt soll erst eine Zeitlang das Wort Gottes gepredigt werden, „ut prius sit eccle-

sia Dei, quae fide in ipsum verbum constituitur, quam congregetur.“ Es sollen dann vor der constituirenden Versammlung Alle ermahnt werden, daß nur die in diese Versammlung kommen, die sich dem strengen Zuchtgesetze wegen Ausscheidung der öffentlichen Sünder und überhaupt allen Gesetzen Gottes unterwerfen wollen, wie es für alle Gläubigen nöthig sei. Wenn dann an dem bestimmten Sonntage diejenigen zusammenkommen, die unter die Zahl der Heiligen aufgenommen werden wollen, seien es auch nur wenige, anfangs nicht mehr als 20 oder 30 Seelen, so sollen alle einzeln von dem Bischofe gefragt werden, ob sie sich den bezeichneten Gesetzen, besonders dem kirchlichen Zuchtverfahren zu unterwerfen bereit seien, und die, welche dies erklären, in die Liste eingeschrieben werden. Auch in dem Falle, daß die Ehemänner sich weigern sollten, sollen doch ihre Frauen, Kinder und Dienstleute, wenn sie ihre Bereitwilligkeit erklären, aufgenommen werden. Die aber, welche nicht zustimmen wollen, sollen aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und für Heiden gehalten werden (exeant et pro ethnicis ac his qui foris sunt habeantur, in fratrum vero numero minime supputentur).

Aus den so constituirten Einzelkirchen mit ihrem Bischof, den sie wählen und vociren, soll sich dann die Gesammtkirche des Landes zusammensetzen. Diese Gesammtkirche wird repräsentirt in jährlichen Synoden, die aus sämmtlichen Bischöfen und je einem Abgeordneten jeder Parochie bestehen. Die Synode wählt einen Ausschuß von Dreizehn, dem die Vorbereitung und Leitung der Geschäfte und der Verhandlungen übertragen und damit ein sehr großer Einfluß in die Hand gelegt wird. Bei der Wahl dieser wichtigen Dreizehn wird auch der weltlichen Obrigkeit, dem Landgrafen und den Grafen und Herren, eine Mitbetheiligung zugestanden. Außerdem wählt die Synode jährlich drei Visitatoren, die in dem Jahr die Kirchen zu visitiren, die gewählten Bischöfe zu prüfen, unwürdige zu verwerfen und die würdig befundenen zu bestätigen

und über Alles der folgenden Synode, bei der die letzte und höchste Entscheidung in allen kirchlichen Angelegenheiten ist, zu berichten haben.

Das sind die uns hier interessirenden Grundzüge der Homberger Reformation. Die eigentliche Kirchengewalt liegt in der Hand der beschließenden Menge der „Brüder", als der Mitglieder der Kirche als „congregatio fidelium." Von unten her baut sich aus den einzelnen Gläubigen die Localkirche und aus den zusammentretenden Localgemeinden die Gesammtkirche des Landes und ihre Verfassung auf. Auf den höheren Stufen der Verfassung wird dem Amtlichen ein immer größerer Einfluß zugetheilt. In der Synode sitzen alle Pastoren und aus jeder Gemeinde je nur ein gewähltes Mitglied. In den Synoden wird ein hervorragender Einfluß auf die Besorgung der Geschäfte und auf die Beschlüsse dem erwählten Ausschusse der Dreizehn anvertraut. Besonders ist in dieser Beziehung auch das Institut der jährlichen Visitatoren mit den ihnen übertragenen Vollmachten wichtig. Es macht sich in dem Allen das Bestreben nach einem amtlich gefaßten Regiment geltend, welches nach der die Kirche bindenden objectiven Wahrheit und dem objectiven Rechte zu handeln hat. Es kommt darin die organisirte Kirche mehr zu ihrem Rechte, und es zeigt sich darin die wohlgemeinte Intention der Homberger Reformation, wie ja denn auch später in Hessen kein falscher Fanatismus an den Principien derselben der sächsischen Visitation gegenüber festgehalten hat. Allein immer bleibt Alles dem Endentscheid der durch Wahlen von unten auf entstehenden Synode unterworfen; alle Autorität bleibt von der Autorität der wählenden und absetzenden Gemeinden abhängig. Wie es immer wieder durch Wahlen von unten her entsteht, so bleibt Alles von unten her gebunden.

Wenn in der Homberger Reformation zugleich die Uebergangsbestimmung getroffen wurde, daß in dem ersten Jahre, da die Kirchen noch nicht im Worte Gottes unterrichtet seien,

der Landgraf die Visitatoren, wie auch die Pastoren ernennen solle, so ändert das natürlich an dem principiellen Charakter der Homberger Reformation nichts. Es zeigt sich darin nur, wie man gleich im Anfang zu Mitteln, die dieser Reformation selbst fremd sind, greifen muß, um den offenbarsten Gefahren der entworfenen Verfassung zu begegnen und wie diese Reformation die bestehende organisirte Kirche, die sie doch bei ihrem Neubau ganz ignorirt, und die geordneten Autoritäten, die sie vorfand, zu Hülfe nehmen muß, um nur zu ihrer Existenz gelangen zu können.

Das aber liegt zunächst klar vor, daß das, worin die Homberger Reformation die Garantie für die rechte Ausübung der Rechte der Kirche von der beschließenden Menge ihrer Mitglieder sucht, eine solche Garantie schlechthin nicht zu bieten vermag.

Daß als aus dem Glauben folgende Grundregel die hingestellt wird, daß allein das Wort Gottes herrschen, daß Alles aus dem Worte Gottes entschieden werden solle, ist eine solche Garantie durchaus nicht. Der Homberger Synode war es unstreitig ein wahrer Ernst mit diesem Satze. Aber kein Vernünftiger kann sich darüber täuschen, daß es von dem Ernst und von der Einsicht des Glaubens, ja von dem sittlichen Willen derjenigen, die als „fideles" Mitglieder der regierenden Gemeinde sind, abhängt, wie sie nach jener Regel entscheiden und was sie als Inhalt des Wortes Gottes erfassen und geltend machen. Eben deshalb weil nicht Alle, welche Mitglieder der sichtbaren Gemeinde sind, wirklich Gläubige sind und weil auch nicht in allen gläubigen Mitgliedern derjenige Ernst des Glaubensgewissens, diejenige Einsicht des Glaubens und diejenige Kraft des Willens angenommen werden kann, wodurch sie zu den Entscheidungen allein befähigt wären, welche die Homberger Reformation ihnen zuweist, ist es nothwendig, daß durch die Verfassung der Kirche, durch das Kirchenregiment der Wahrheit der Kirche eine Kraft der Menge in der Kirche gegenüber verschafft werde. Wird das Urtheil der Menge der Mitglie-

der der Kirche über das, was aus Gottes Wort folgt, als die höchste Entscheidung in der Kirche eingesetzt, so ist dadurch eben jede kirchliche Befestigung der Geltung des in der Kirche durch Gottes Gnade erfaßten wahren Verständnisses des Wortes Gottes und seines heilsmäßigen Inhals aufgehoben. Daß im Princip die moralische Gebundenheit an das Wort Gottes, das allein herrschen solle, festgestellt und anerkannt wird, vermag das nicht zu ändern. Der haltlose Idealismus der Homberger Reformation drückt sich sehr offen darin aus, wenn unter die Bestimmungen derselben auch die aufgenommen wird, daß Alle folgen sollen, wenn auch nur Einer die Wahrheit des Wortes Gottes vertreten sollte. Eine sittliche Forderung im höchsten Ton tritt an die Stelle der den Gehorsam gegen das Wort Gottes in der Kirche schützenden und pflegenden Ordnung, die zu schaffen war.

Die „separatio verorum fratrum a falsis fratribus“ aber, worin die Homberger Reformation das Mittel sieht, eine des Regiments fähige Gemeinde herzustellen — dasselbe Mittel, auf das sich noch immer die Collegialisten (z.B. Höfling) hingedrängt sehen, wenn es ihnen mit dem Glauben und mit der gläubigen Gemeinde ein Ernst ist, — ist nichts weniger als eine Scheidung der „wahren“ Brüder, d. h. doch derer, die wirklich im Glauben stehen, von den falschen Brüdern. Das äußerlich Wesen der Homberger Reformation, das aber bei jedem solchen Versuche wiederkehren muß, tritt gerade bei diesem Punkte aufs Abstoßendste hervor. Dadurch, daß man die in öffentlichen Verbrechen und Lastern Lebenden und die notorischer Irrlehrer ausschließt, erhält man noch keineswegs eine congregatio verorum fratrum. Dadurch scheidet man die bloßen Namenchristen noch nicht aus der Gemeinschaft der Gläubigen und stellt man noch nicht eine congregatio sanctorum im subjectiven Sinn kirchenverfassungsmäßig her. Funfzehn Tage sollen nach der Homberger Reformation die in öffentlichen Verbrechen und Lastern lebenden Menschen Zeit haben, sich ihr sündhaftes Leben zu Herzen zu nehmen, den alten

Menschen auszuziehen und ein Christi würdiges Leben anzunehmen; wenn sie nach 15 Tagen ihre Lebensweise nicht geändert haben, sollen sie excommunicirt werden. Eine Zeit lang soll das Wort gepredigt werden, damit zuerst eine Kirche durch den Glauben an das Wort Gottes gebildet werde, ehe sie gesammelt, zur Gemeinschaft der Kirche zusammengeschlossen werde. (Harnack's wesentliche Kirche vor der organisirten, verfaßten.) Und dann, bei der Constituirung der Kirche als „congregatio fidelium“ läuft es auf die bloße Erklärung der Unterwerfung unter die „Gesetze“ Gottes, besonders unter das Gesetz des Bannes hinaus, der von der congregatio fidelium gegen die in öffentlichen Verbrechen und Lastern Lebenden zu üben ist. Und der so hergestellten Gemeinschaft, die wahrlich die congregatio verorum fratrum nicht ist, wofür sie ausgegeben wird, spricht die Homberger Reformation die höchste Entscheidung in allen kirchlichen Angelegenheiten zu.

Die „Gemeinde der Heiligen“, die die Homberger Reformation vor Augen hat und in der sie eine Verwirklichung der congregatio fidelium meint sehen zu dürfen, in der jedes Mitglied für einen „wahren Bruder“, für einen Gläubigen gilt, ist nichts als das corpus mixtum der sichtbaren Kirche nach lutherischer Lehre. *Der Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, der von so entscheidender Bedeutung für alles richtige Urtheil über die Kirche des Herrn unter den Menschen und ihre Verfassung ist, kommt in der Homberger Reformation gar nicht in Betracht.* Aber auch wenn wirklich eine Gemeinde, die bloß aus Gläubigen bestände, herstellbar, auch nur annäherungsweise möglich wäre, auch dann wäre die Stellung, die der Gemeinde in der Homberger Reformation für die Verfassung der Kirche angewiesen ist, die Verkehrung der aus dem Wesen des Glaubens folgenden Grundverhältnisse der Kirche. Nach Gottes Ordnung soll in der Kirche auch den Gläubigen das Wort Gottes durch das ministerium verbi di-

vini gepredigt werden, weil auch die Gläubigen es bedürfen, daß sie durch die Predigt des Worts beständig gelehrt werden, daß sie dadurch immer tiefer in das Verständniß desselben hineingeführt, immer mehr von der Kraft desselben durchdrungen werden, daß durch die Predigt des Worts die Wahrheit desselben in seiner objectiven Reinheit und Fülle und in seiner bis in den Grund der Seele zwischen Geist und Fleisch scheidenden Schärfe immerdar für sie hingestellt und wirksam gemacht werde. Die Gläubigen sind dadurch, daß der Glaube in ihnen wirklich zur seligen Wiedergeburt gegründet ist, noch nicht fertig und vollendet im Glauben. Man vergesse es doch nie, daß auch unter den Gläubigen Kinder und Schwache im Glauben sind, die der Lehre, der Unterweisung, der Leitung, der Ermahnung durch das Wort bedürfen. Nicht das Richten, das Urtheilen über die Wahrheit ist das rechte Grundverhältniß der Gläubigen zu der Lehre des Wortes Gottes, wie sie in der Kirche für sie da sein soll, sondern nach dem Willen des Herrn ist das rechte Grundverhältniß der Gläubigen zur Lehre des Wortes Gottes in der Kirche dieses, daß sie sich als willige Hörer dem Worte hingeben, in Demuth es aufnehmen, es über sich walten, in einem stillen Herzen seine selige Herrschaft über den eigenen Sinn und Willen führen und seine Früchte auswirken lassen. Nur eine Verfassung der Kirche, in der sich dieses rechte Grundverhältniß wiederspiegelt und durch die dasselbe gepflegt und geschützt wird, entspricht dem Wesen des Glaubens und dem Wesen der Kirche Gottes. Eine Verfassung, die die Gläubigen als fertige Urtheiler über das Wort der Predigt stellt, widerspricht der wahren Art des Glaubens und der Kirche der Gläubigen, zerstört dieselbe, indem sie die Gläubigen aus der rechten Stellung derer, die Gottes Wort *hören*, herausreißt und sie zu einem selbstmächtigen Handeln aufreizt, zu welchem die Voraussetzungen fehlen und durch welches nur das aus dem Worte zu empfangende Wachsthum im Glauben unterbrochen und verwirrt wird. Das ist, wir wissen

es wohl, der Satz, der den von den falschen Freiheitsreden erfüllten zeitgenössischen Ohren nicht gefällt, der aber nichts destoweniger nach Gottes Wahrheit die Grundregel auch für die Verfassung der Kirche aufstellt, mit der die Wahrheit derselben steht und fällt. Allerdings sollen die Gläubigen nicht urtheilslos der Predigt in der Kirche gegenüber sich verhalten, sie haben den Befehl, sich vor den falschen Propheten zu hüten und ihrer Seelen Heil hängt von dieser, im gläubig erfaßten Worte Gottes sich gründenden Selbständigkeit des Glaubens ab. Aber es ist etwas ganz Anderes, vor falscher Lehre sich hüten, als sich selber mit richterlichem Urtheil über die rechte Lehre stellen. Jenes Sichhüten vor den falschen Lehrern steht so wenig im Widerspruch damit, daß man sich empfangend als williger Hörer unter die Predigt in der Kirche stelle, daß vielmehr die einzelnen Gläubigen nur mit Hülfe der Predigt der Kirche sich mit Erfolg gegen falsche Lehrer zu schützen vermögen. Und es ist weiter etwas ganz Anderes, in der Kirche für die Gläubigen nach dem Recht des Glaubens auf dem Grunde des Wortes Gottes die evangelische Freiheit gegen falsche Lehrer wahren, als der gemischten Menge der Mitglieder der Kirche das entscheidende Urtheil über rechte und falsche Lehre und Lehrer in in der Kirche zusprechen. Wo dies Letztere durch die Verfassung der Kirche geschieht, da werden die, die rechte Hörer sein sollen, in falscher Weise und zu ihrem eigensten Schaden in Herren und Richter über die Lehre umgewandelt.

Die Homberger Reformation hält es für nothwendig, daß erst einige Zeit das Wort Gottes gepredigt werde, damit durch den Glauben eine Kirche Gottes gegründet werde, die gesammelt werden könne. Da ist es ja zugegeben, daß das Wort Gottes gepredigt werden muß, damit der Glaube entstehe. Es ist zugegeben, daß es sich in der Kirche nicht bloß um das organisirte kirchliche Handeln fertiger Gläubigen handelt. Die Homberger Reformation hält es weiter für nothwendig, daß den als veri fratres Eingeschriebenen, der so hergestellten con-

gregatio fidelium, doch im ersten Jahre die Ausübung der Rechte der Kirche noch vorenthalten werde; ihre constituirten Localkirchen gelten ihr im ersten Jahre noch nicht als im Worte Gottes unterrichtete (ecclesiis nondum in Dei verbo institutis); für das erste Jahr verlangt sie deshalb die Ernennung der Visitatoren und Bischöfe durch den Landgrafen. Aber hört denn dies, daß das Wort in der Kirche zur Entstehung und zur weiteren Unterweisung des Glaubens gepredigt werden muß, mit einem Jahre auf? Folgt nicht vielmehr aus dem, was die Homberger Reformation in der bezeichneten Weise nur so äußerlich mechanisch ins Auge faßt, dies als das Nothwendigste in der Verfassung der Kirche, daß durch dieselbe die Predigt des Wortes Gottes gegenüber der unberechenbaren, unter sich so sehr verschiedenen Zuständlichkeit der einzelnen Mitglieder und gegenüber der sehr schwankenden Zuständlichkeit der Gemeinden im Ganzen so viel als möglich sicher gestellt werde und daß so zunächst die Aufgabe der Kirche als Predigerin der Wahrheit Gottes ihre kirchlich gesicherte Lösung finde, wovon ja alles Andere abhängt? Dagegen meint die Homberger Reformation die „wahren Brüder" als zum Regiment fertige Gläubige sammeln zu müssen, um der Menge der Mitglieder der Kirche die Macht der Kirche im Handeln der Kirche in die Hand zu geben. Sie setzt in den Mitgliedern der von ihr construirten Kirche (wenigstens nach einem Jahre) voraus, was doch erst durch das in der Kirche gepredigte Wort in den Einzelnen gewirkt werden kann. Was deshalb in der Kirche, in der Kirche als organisirter wie sie es als vom Herrn gegründete von Anfang an gewesen ist, für die Einzelnen da sein und feststehen muß, das stellt sie unter die Herrschaft der Menge derer, die zur Kirche gesammelt sind.

Doch da wir hier noch nicht in die nähere Ausführung dessen eingehen dürfen, was wir später gegen den Collegialismus zu sagen haben werden, so beschränken wir uns darauf, in Betreff der Homberger Reformation, des ersten Entwurfs der

collegialistischen Kirchenverfassung auf dem Grunde des falsch angewandten evangelischen Begriffs von der Kirche, zuletzt noch auf das Folgende aufmerksam zu machen. Um ihr Verfassungsbild der Kirche herzustellen, muß die Homberger Reformation radical mit der Kirche, welche ist und von Anfang gewesen ist, brechen, sie muß mit roher Hand äußerlich alles das abbrechen, was in der Kirche geworden ist. Es handelt sich für sie nicht um eine Reformation der Kirche von ihren Schäden, die Reformation der Kirche des Herrn, welche ist, wandelt sich für sie in die Constituirung einer neuen Kirche aus reiner, freier Hand um. Es soll eine Zeitlang das Wort Gottes gepredigt werden, damit durch den Glauben eine Kirche Gottes begründet werde. Die Kirche — denn woher die Prediger, der christliche Landgraf, die christlichen Grafen und Herren? — soll handeln unter der Voraussetzung, als ob die Kirche noch nicht sei, als ob sie erst geschaffen werden müsse. Die Mitglieder der Kirche, die durch die Taufe ihr eingegliedert sind, gelten für solche nicht; es wird ein Act der Willigkeitserklärung und zwar der Erklärung, daß man sich unter die „Gesetze“ Gottes stellen wolle, in Aussicht genommen als ein solcher, wodurch die Einzelnen sich erst zur Kirche, zur congregatio fidelium zusammenschließen, während die Andern als durch sich selbst oder durch die Gläubigen aus der Gemeinde Ausgeschlossene und als Heiden gelten. Um ein falsches Verfassungsphantom zu verwirklichen, trägt die Homberger Reformation kein Bedenken, die Continuität der Kirche Gottes auf Erden für nichts zu achten und das wunderbare, von menschlichen Augen nicht zu verfolgende Gewebe der Wirkungen als nicht existent zu betrachten, mit welchem der Geist Gottes den geschichtlichen Körper der Kirche durchwirkt hat.

Auch Richter (Gesch. d. evang. Kirchenverfassung, 1851, S. 36 ff.) muß die Homberger Reformation als eine „durchaus idealistische“ bezeichnen, obwohl er andererseits behauptet, in den Homberger Beschlüssen habe der „reformatorische Gedanke“ (er

meint das „allgemeine Priesterthum") seinen Ausdruck gefunden, und dagegen in der lutherischen Kirchenverfassungsentwickelung, die von Kursachsen ausgegangen ist, einen „Bruch" mit dem „reformatorischen Gedanken" sieht. Richter hat es dabei nicht für nöthig gehalten, was doch unstreitig durch die geschichtliche Aufgabe, die er zu lösen unternahm, gefordert war, auch nur mit einem Worte anzudeuten, worin denn im Unterschiede von dem „reformatorischen Gedanken" das „durchaus Idealistische" der Homberger Reformation nach seiner Meinung liegt. Im Princip derselben scheint er es nicht begründet zu sehen. Was aber abgesehen von dem Princip und seinen Consequenzen der Homberger Reformation so sehr zum Vorwurfe zu machen wäre, vermögen wir nicht zu erkennen. Doch wohl nicht das, daß sie es wenigstens versucht, eine Gemeinde zur Darstellung zu bringen, der die Rechte der Kirche nach ihrer Meinung anvertraut werden können.

Es ist wohl richtig, wenn Richter hervorhebt, daß bei der innern Verwandtschaft der Homberger Reformation und der späteren Presbyterial- und Synodalverfassung doch auch die Verschiedenheit dieser von jener nicht übersehen werden dürfe. Aber dieser Unterschied ist doch nur dadurch begründet, daß das Princip, das von Richter als der „reformatorische Gedanke" proclamirt wird, in der späteren Presbyterial- und Synodalverfassung nicht die reine Durchführung gefunden hat, sondern daß die reine Durchführung desselben durch den bestimmenden Einfluß ganz anderer, nicht auf dem collegialistischen Boden erwachsener Grundsätze gebrochen ist, so daß die spätere Presbyterial- und Synodalverfassung, besonders wie sie Richter vor den Augen schwebt, sich als ein principloses Gemisch des Verschiedenartigsten darstellt. Es wäre auch für die Beurtheilung dieser „späteren" Presbyterial- und Synodalverfassung von Wichtigkeit gewesen, wenn Richter sich herbeigelassen hätte, bestimmt zu sagen, wie sich nach seiner Meinung der reformatorische Gedanke, der in den Homberger Beschlüssen sei-

nen Ausdruck gefunden haben soll, und der durchaus idealistische Charakter derselben von einander unterscheiden.

Richter untersucht dagegen, wo der geschichtliche Anknüpfungspunkt für diese Homberger Reformation mit ihrem durchaus idealistischen Charakter zu suchen sei. Er weist die Ansicht zurück, wonach man sie durch Franz Lambert auf die Waldenser zurückführen zu müssen meint. Er hat darin Recht. Franz Lambert war kein Waldenser und es gehört zu den unbegründeten Mythen über die Waldenser im Mittelalter, wenn man denselben eine auf die Idee des „allgemeinen Priesterthums" gegründete Verfassung zuschreibt. Richter findet den Anknüpfungspunkt vielmehr in Sätzen Luther's, in Luther's Lehre vom „allgemeinen (sollte heißen: geistlichen) Priesterthum" der Christen, „die Luther's erste Schriften wie ein Frühlingswehen durchdringt", besonders in einer bekannten Stelle aus Luther's deutscher Messe. Es heißt da:

„Aber die dritte weyse, „die rechte art der Evangelischen ordnunge haben solte, muste nicht so offentlich auff dem platz geschehen unter allerley volck, sondern die jenigen, so mit ernst Christen wollen seyn, und das Evangelion mit hand und munde bekennen, musten mit namen sich anzeychen und etwo yn eym hause, alleyne sich versamlen, zum Gebet, zu lesen, zu tauffen, das sacrament zu empfahen und andere Christliche werk zu uben. Inn dieser ordnunge kund man die, so sich nicht Christlich hielten, kennen, straffen, bessern, ausstossen, odder ynn den bann thun, nach der regel Christi Matth. XVIII. Hie kund man auch eyn gemeyne almosen den Christen auff legen, die man williglich gebe und aus teylet unter die armen, nach dem exempel S. Pauli 2 Cor. IX. Hie durffts nicht viel und gros gesenges. Hie kund man auch eyn kurtze feyne weyse mit der tauffe und sacrament halten und alles auffs wort und gebet nnd die liebe richten. Hie muste man eynen guten kurtzen Catechismum haben uber den Glauben, zehen gebot und vater unser. Kurtzlich, wenn man die leute und personen hette, die mit ernst Christen zu seyn begerten, die ordnunge und weysen weren bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eyne solche gemeyne odder versammlunge orden odder anrichten, denn ich habe noch nicht leute und personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen. U. s. w.

Dieser sehr „idealistische" Gedanke Luther's, dessen er sich

nicht weiter angenommen hat — seinen „guten kurzen Catechismus" hat er später der Kirche des Volks und in der That nicht vergeblich geschenkt — bezieht sich doch wohl nur auf eine ecclesiola in ecclesia. So haben ihn bekanntlich die Pietisten verstanden und ausgebeutet. Dennoch haben wir keinen Grund, das Wahre in Richter's Urtheil über das Verhältniß der Homberger Reformation zu jenem Ausspruche Luther's zu leugnen. Für den Kenner der Geschichte der Reformation ist es eine bekannte Thatsache, daß die aus dem wahren Entwickelungsgange der evangelischen Reformation abweichenden Entwickelungen nicht selten auf der einseitigen Geltendmachung gewisser Sätze Luther's beruhen, die durchaus nicht in Luther's eigenem Sinne war, wie sein in sich einiger Entwickelungsgang beweist, obwohl einzelne unsichere Fassungen gewisser Momente der Wahrheit in der Zeit vor der kritischen Sicherstellung derselben, auch einzelne in Luthers Weise hingeworfene, aber nicht festgehaltene irrige Gedankengänge die Veranlassung zu solchen einseitigen, falschen, nicht aus der Mitte der evangelischen Wahrheit geborenen und nicht in dem festen Ringe derselben gehaltenen Entwickelungen für solche gegeben haben, die nicht mit Luther auf demselben positiven Boden der evangelischen Wahrheit oder nicht in der rechten Mitte des Verständnisses derselben standen, um unabhängig von Luther den rechten Weg zur Lösung neu sich darbietender Aufgaben zu finden. Es ist nicht ein „Bruch" mit dem „reformatorischen Gedanken", d. h. mit der aus ihrer rechten Mitte und auf ihren rechten Grundlagen immer sicherer und reiner zu erfassenden evangelischen Wahrheit, wenn Luther nicht in solche falsche Wege sich verlocken ließ, trotz des Versucherischen, das auch für ihn wohl darin liegen konnte; es ist das vielmehr der Beweis davon, daß solche Wege im Widerspruch mit der evangelischen Wahrheit standen, die er vertrat und die er niemals verleugnet oder wieder verloren hat. Wann wird man endlich zu einem geschichtlichen Verständniß der Entwickelung der lutherischen Lehre aus ihr selbst vordringen,

und wann wird damit das bekannte, von Allen discreditirte und doch von so Vielen für ihre Zwecke geübte Operiren mit einzelnen Worten Luther's aufhören?

Daß in der Homberger Reformation der „reformatorische Gedanke", wie er die Entwickelung der kirchlichen Verfassung der evangelischen Wahrheit gemäß zu beherrschen hatte, eben nicht seinen Ausdruck gefunden hat, wird geschichtlich durch die Thatsache erwiesen, daß man in Kursachsen die neue kirchliche Ordnung und Verfassung auf ganz entgegengesetzte Principien gründete, und daß denselben gegenüber die Homberger Träume damals, ohne daß man auch nur ein Wort darüber verlor, verschwunden sind. Man wird es uns nicht verargen, wenn wir den Herrn Dr. Richter nicht für klüger halten als die Reformation selbst, und geneigter sind, einen „Bruch" des Herrn Dr. Richter als einen „Bruch" Luther's mit der evangelischen Wahrheit der Reformation zu vermuthen.

Die sächsische Visitation.

Die neue kirchliche Ordnung und Verfassung, die durch die Visitation in den Jahren 1527 und 1528 in Kursachsen eingeführt wurde und welche die Grundlage der Kirchenverfassung in den deutschen lutherischen Kirchen mit weit darüber hinausreichendem Einflusse geworden ist, ruht auf ganz anderen Grundsätzen und geht von andern Voraussetzungen aus, als die Homberger Reformation.

Nicht die Constituirung der Kirche, als ob die Kirche noch nicht da wäre und erst gebildet werden müßte, faßt man ins Auge. Das, was sich in der Kirche, in der bestehenden Kirche, in Folge des Wegfalls des „päpstlichen und geistlichen Zwangs und Ordnung" der Forderung der evangelischen Wahrheit gemäß als nothwendige Aufgabe aufdrängte, unternimmt man ins Werk zu setzen. Die Lehre des Evangeliums war frei in dem Lande des Kurfürsten, aber es war in den Kirchen eine greuliche

Unordnung eingerissen.*) Dem soll durch die Visitation abgeholfen werden, die der Kurfürst auf Luther's Bitte anordnete. Eben deßhalb denkt man nicht daran, die Kirche in ihren Mitgliedern erst zu constituiren. Die Kirche ist da und zwar so, wie sie geschichtlich geworden war, als Kirche des Volks, in der aufs Engste das Kirchliche und Staatliche mit einander verwachsen war. Mit Recht scheute man davor zurück, diesen Körper der Kirche zu zerbrechen und in seine Atome aufzulösen. Damit aber fiel man nicht von der Idee des geistlichen Priesterthums der Gläubigen ab, denn es ist ja nichts als ein Irrthum, wenn man jene Idee zum Entstehungsprincip der Kirche macht. Allerdings der Körper der Kirche war ein sehr kranker und zerrütteter. Es traten darin die Folgen der päpstlichen „Tyrannei" hervor, in der die Kirche so lange gelegen hatte. Nun war die Tyrannei gebrochen, die helle Sonne der rechten Lehre des Evangeliums leuchtete wieder, aber um so greller zeigte sich nun in diesem Lichte das Verderben der Kirche. Da aber nach evangelischer Erkenntniß der Glaube aus der Predigt kommt, da durch die in der Kirche verwalteten Mittel der Gnade der dreieinige Gott selbst die Bekehrung, das neue Leben mit allen seinen Früchten wirkt, so erkannte man es als das Erste, worum es sich handle, dies, daß aller Orten für die rechte Predigt und die rechte Verwaltung der Sakramente, also dafür gesorgt werde, daß die Kirche ihre Aufgabe im Dienste des Herrn an den Seelen löse. Nicht von unten her — wo in der Beschaffenheit der Mitglieder das Uebel

*) „Erstlich, gnädigster Herr", heißt es in dem Briefe Luther's vom 22. Nov. 1526 an den Kurfürsten, worin er diesen um die Anordnung der Visitation bittet, „ist des Klagens über alle Maß viel der Pfarrherrn fast an allen Orten. Da wollen die Bauern schlechts nichts mehr geben, und ist solcher Undank unter den Leuten für das heilige Gottes Wort, daß ohn Zweifel eine große Plage vorhanden ist von Gott; und wenn ichs mit gutem Gewissen zu thun wüßte, möchte ich auch wohl dazu helfen, daß sie keinen Pfarrherr oder Prediger hätten, und lebten wie die Säue, als sie doch thun: da ist keine Furcht Gottes, noch Zucht mehr, weil des Pabst Bann ist abgangen, und thut jedermann, was er nur will."

lag —, sondern von oben her, in der Kraft Gottes durch sein in der Kirche recht gepredigtes Wort, durch seine in der Kirche recht verwalteten Sacramente, sucht man in rechter Glaubensart und in der rechten Stellung zu dem Werke Gottes in der Kirche die Heilung. Immer — auch dann, wenn sie durch Gottes Fügung einmal gänzlich vom Staate geschieden wäre — muß die Kirche Gottes die Befestigung ihres wahren Lebens nicht in der so unsichern und immer so mangelhaften Beschaffenheit ihrer Mitglieder, sondern darin suchen, daß der rechten Predigt und der rechten Verwaltung der Sacramente, auch gegen die Sünde, den Unglauben, den Schwachglauben, die Irrthümer, den Eigensinn ihrer Mitglieder, ein kirchlich befestigter und geschützter Bestand, sowie Kraft und weiter Raum gegeben werde. Die sächsische Visitation, indem sie das zu ihrer eigentlichen und ersten Aufgabe macht, steht damit im rechten Mittelpunkte der Sache gemäß der evangelischen Grundordnung, wonach es erkannt ist, daß die guten Werke erst aus dem Glauben, der Glaube aber aus der Predigt kommt, und wonach der Glaube der Gläubigen den festen Grund und Halt seiner eigenen Kraft, Wahrheit und Reinheit nicht in sich selbst hat, sondern in dem Worte Gottes, das er erfaßt und das ihm in seiner eigenen Festigkeit und Wahrheit gegenüberstehen muß, als das, was ihn hält, trägt, richtet, beschützt gegen seine eigene Schwachheit, gegen alle Verdunkelungen und Verzerrungen, die aus dem sündigen und hochmüthigen Fleische aufsteigen.

Wir stellen zunächst die Hauptpunkte der sächsischen Visitation, wie sie uns hier interessiren, zusammen.

In seiner Vorrede zum „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum zu Sachsen" hebt Luther zunächst hervor, „wie ein göttlich heilsam Werk es sei, die Pfarrherrn und christlichen Gemeinden durch verständige geschickte Leute zu besuchen", das zeige das alte wie das neue Testament, das Beispiel der Apostel Apgsch. VIII. IX. XV. Dieses Werk hätten denn auch „die alten

Väter, die heiligen Bischöfe vorzeiten" mit Fleiß getrieben. Aus diesem Werk seien ursprünglich Bischöfe und Erzbischöfe gekommen, „darnach einem jeglichen viel oder wenig zu besuchen und zu visitiren befohlen ward." „Denn eigentlich heisst ein Bischoff ein auff seher odder visitator, und ein Ertzbischoff der uber die selbigen auff seher und visitatores ist; darumb daß ein iglicher Pfarher, seine pfarkinder besuchen, warten und auff sehen sol, wie die selbigen leren." Aber da die Bischöfe Fürsten geworden, hätten sie dieses ihr eigentliches Amt ganz versäumt, und auch ihre Officialen, denen sie es übertragen, hätten es nicht ausgeübt, sondern nur die Leute geschunden, um Geld von ihnen zu erpressen. „Aber wie man lere, glaube, liebe, wie man Christlich lebe, wie die armen versorgt, wie man die schwachen tröstet, die wilden straffet, und was mehr zu solchem ampt gehöret, ist nie gedacht worden." „Und ist also dis ampt gleich wie alle heilige Christliche alte lere und ordnung, auch des teuffels und Endechrists spot und gaukelwerk worden, mit grewlichem erschrecklichem verderben der seelen." Und nun hebt Luther die Nothwendigkeit dieses Amtes hervor. „Denn wer kan erzelen, wie nütz und not solch ampt ynn der Christenheit sey? am schaden mag mans mercken, der draus komen ist, sind der Zeit es gefallen und verkeret ist. Ist doch kein lere noch stand recht odder rein blieben, sondern dagegen so viel grewliche rotten und secten auffkomnen" u. s. w. Da nun das Evangelium durch Gottes unaussprechliche Gnade barmherziglich wiedergekommen und dadurch klar geworden sei, wie elend die Christenheit verwirret, zerstreuet und zerrissen ist, „hetten wir auch dasselbige recht Bischoflich und besucheampt, als auffs höhest von nöten, gerne widder angericht gesehen."

Worauf das Absehen bei der Visitation gerichtet war, liegt klar vor. Das kirchliche Aufsichts- und Ordnungsamt, das früher die Bischöfe hatten, aber auch von ihnen schon lange vernachlässigt war, soll wieder irgendwie in der Kirche in Vollzug gesetzt werden. Aber wer soll sich nun, da die Bischöfe

fehlen, dieses Amtes annehmen? Es darf ja in der Kirche Niemand sich selbst ein Amt anmaßen, sondern der, der das Amt mit Recht führen soll, muß dazu ordentlich berufen und in dasselbe eingesetzt sein. Wie war da zu helfen? Es folgt in Luther's Vorrede die bekannte über den Entwickelungsgang der Verfassung in unserer Kirche entscheidende Antwort auf jene Frage.

„Aber weil unser keiner dazu beruffen odder gewissen befelh hatte, und S. Petrus nicht wil yn der Christenheit etwas schaffen lassen, man sey denn gewis, das Gottes geschäfft sey, hat sichs keiner für dem andern thüren unterwinden, da haben wir des gewissen wollen spielen, und zur liebe ampt (welchs allen Christen gemein und gepoten) uns gehalten, und demütiglich mit bitten angelangt, den durchlauchtigisten hochgebornen Fürsten und Herren, Herren Johans, Hertzog zu Sachssen, des Rö. Reichs Ertz marschalck und Kurfürst, Landgraffen ynn Düringen, Margraffen zu Meyssen, unsern gnädigsten Herren, als den landsfürsten, und unser gewisse weltliche öberkeit, von Gott verordenet. Das S. K. F. G. aus Christlicher liebe (denn sie nach weltlicher öbrigkeit nicht schüldig sind) und umb Gottes willen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen ynn S. K. F. G. landen, zu nutz und heil, gnediglich wolten etliche tüchtige personen zu solchem ampt foddern und ordenen, Welches denn S. K. F. G. also gnediglich, durch Gottes wolgefallen gethan und angericht haben, Und solchs den vier personen befohlen, nemlich u. s. w.“

Der Landesherr also, als die von Gott geordnete weltliche Obrigkeit, befiehlt vier von ihm dazu verordneten Personen die Ausrichtung des Amts in den Kirchen des Landes, das früher die Bischöfe zu verwalten hatten. Der Landesherr thut dies in Kraft seiner obrigkeitlichen Gewalt, aber nicht als ob das Amt in der Kirche, das von den dazu durch den Landesherrn bestellten Personen ausgerichtet werden soll, zum Beruf und Amt der weltlichen Obrigkeit gehörte, sondern „aus christlicher Liebe und um Gottes Willen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen in seinem Lande zu Nutz und Heil“!

Was nun bestimmter die Autorität betrifft, womit die neue Kirchenordnung auftritt, die durch die von dem Landesherrn angeordnete Visitation eingeführt wurde, so hebt Luther da zuerst hervor:

„Und wie wol wir solchs nicht als strenge gebot konnen lassen ausgehen, auff das wir nicht newe Bepstliche Decretales auffwerfen, sondern als eine historien odder geschicht, dazu als ein zeugnis und bekenntnis unsers glaubens, So hoffen wir doch, alle frume fridsame Pfarher, welchen das Evangelion mit Ernst gefellet, und lust haben einmütiglich und gleich mit uns zu halten, wie S. Paulus leret Phil. II. das wir thun sollen, werden solchen unsers landes fürsten und gnedigsten herren vleis dazu unser liebe und wolmeinen, nicht undanckbarlich noch stöltzlich verachten, sondern sich williglich, on zwanck, nach der liebe art, solcher visitation unterwerfen, und sampt uns der selbigen fridlich geleben, bis das Gott der heilige geist, bessers, durch sie odder durch uns anfahe."

Die neue Kirchenordnung geht also nicht als ein Gesetz der weltlichen Obrigkeit aus, das als solches Gehorsam nach göttlichem Recht gefordert hätte. Es ist überhaupt jede unevangelische Gesetzlichkeit ausgeschlossen. Es hat Niemand das Recht, in der Kirche Gesetze zu geben, die als solche jure divino gelten. Es wird vielmehr die freie und willige Zustimmung zu der neuen Ordnung als zu dem, was den nothwendigen Zwecken der Kirche dient, in Anspruch genommen. Freilich zugleich darf um der Einigkeit und um des nothwendigen Zwecks für das Leben der Kirche willen der Anspruch erhoben werden, daß man die Vorschläge willig annehme, nicht „undankbarlich noch stöltzlich" zurückweise. Das Letztere würde eine Versündigung gegen die Kirche sein.

Diejenigen, fährt Luther dann fort, die sich nun muthwillig dem widersetzen, was die Einigkeit und Ordnung der Kirche fordert, muß man sich sondern lassen, denn man kann sich selbst durch sie nicht hindern lassen in dem, was die Wahrheit und die Aufgabe der Kirche fordert.

„Wo aber etliche sich mutwilliglich dawidder setzen würden, und on guten grund ein sonderlichs wolten machen, wie man denn findet wilde köpffe, die aus lauter bosheit nicht konnen etwas gemeins odder gleichs tragen, sondern ungleich und eigensinnig sein, ist yhr hertz und leben, müssen wir die selbigen sich lassen von uns, wie die sprew von der tennen, söndern, und umb yhren willen unser gleichs nicht lassen."

Wenn Luther bis hierher die rein innerkirchliche Autorität der neu einzuführenden Kirchenordnung im Auge hat, die von der Autorität der weltlichen Obrigkeit und ihrer Anordnungen verschieden ist, so steht Luther doch zuletzt auch nicht an, die Hülfe der weltlichen Obrigkeit als solcher und ihrer Autorität bei der Einführung der neuen kirchlichen Ordnung im Lande des Kurfürsten in Anspruch zu nehmen. Es tritt aber damit, wie Luther sich bestimmt bewußt ist, ein Anderes und anders Begründetes zu der rein innerkirchlichen Autorität der einzuführenden kirchlichen Ordnung hinzu.

„Wie wol wir auch," — so schließt Luther diese Erörterungen, — „hierynn unsers gnedigsten Herrn hülff und rat nicht wollen unbesucht lassen, denn ob wol S. K. F. G. zu leren und geistlich zu regirn nit befolhen ist, So sind sie doch schüldig, als weltliche öberkeit, darob zu halten, das nicht zwitracht, rotten und auffruhr sich unter den Unterthanen erheben, wie auch der Kaiser Constantinus die Bischove gen Nicea fodbert, da er nicht leiden wolt noch solt, die zwitracht, so Arrius hatte unter den Christen ym Kaiserthumb angericht, und hielt sie zu eintrechtiger lere und glauben." *)

---

*) Ueber die Pflicht und das Recht der Obrigkeit als solcher in Beziehung auf die kirchlichen Dinge hat sich Luther auch in Briefen aus jener Zeit ausgesprochen. Wir führen die betreffenden Stellen (nach De Wette) hier an, da sie geeignet sind, die leitenden Gesichtspunkte über das Verhältniß der Obrigkeit zum Kirchenregiment bestimmter hervortreten zu lassen. In einem Briefe an den Kurfürsten vom 9. Febr. 1526, worin Luther wegen der Abschaffung der päpstlichen Ceremonien im Stift zu Altenburg sein Gutachten abgiebt, heißt es: „Solches Gewissens (nämlich daß das Gewissen des Kurfürsten solche falsche Gottesdienste nicht länger gestatten könne) haben E. K. F. G. zween Gründe. Der erste, weil E. K. F. G. durch Gottes Wort gewißlich unterricht, daß solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdammlich sey, und doch als eine weltliche Obrigkeit müßt sie schützen, und mit Zinsen und Gütern bisher versorget, handhaben, würde zuletzt für Gott alle ihrer Gräuel auf E. K. F. G. Gewissen heimkommen und beschweren, als der zu solchem Gräuel Geld, Gut, Schutz und alle Werk der Verwilligung erzeiget. Und wo solcher Gräuel ohn E. K. F. G. Schutz und Erhaltung gehen möcht oder ginge, wäre sie wohl entschuldiget, und müßte es lassen gehen; nun er aber ohn E. K. F. G. Schutz und Nahrung des Orts nicht kann bleiben: müßte E. K. F. G. Gewissen immer mit eingemengt und mit schuldig seyn, als die es hindern

Mit den im Obigen dargelegten Erörterungen Luther's in seiner Vorrede zum „Unterricht u. s. w." stimmt die Hal-

---

könnte, und thäts nicht. Der andere Grund, daß einem weltlichen Regenten nicht zu dulden ist, daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterey zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerlei Predigt gehen soll. Mit diesem Grund haben die zu Nürnberg ihre Mönche gestillet, und die Klöster versperret. Ob sie aber werden ihr Gewissen fürwenden, das soll sie nichts helfen; denn sie sind zuvor erfordert, ihr Gewissen und Fürnehmen mit der Schrift zu beweisen, oder sich unterrichten zu lassen. Deshalben sie sich gewegert, und öffentlich bedinget, sie wollten sich in der Schrift Disputation nicht begeben, sondern auf ihrem hergebrachten Brauch, als von der christlichen Kirchen bewährt, bleiben. Damit geben sie genugsam Zeugniß wider sich selbst, daß sie solch Gewissen erdichten, und nur zum Schein fürwenden. Denn ein recht gut Gewissen thut und begehrt nichts lieberes, denn daß es möge der Schrift Unterricht hören, und von seinen Sachen mit der Schrift disputiren. Sie aber verachten die Schrift muthwilliglich; darum wären sie billig aus der einigen Ursach zu stillen oder nicht zu leiden, als die nichts Guts im Sinn haben, weil sie das Licht scheuen, und die Schrift nicht gewarten wollen. Doch zu mehrerm Glimpf, mag E. K. F. G. ihnen noch einmal anbieten, ja auch mit Ernst fordern lassen, daß sie sich mit den Predigern zu Altenburg in der Schrift versuchen, und mit Schrift gegen Schrift handeln. Können sie mit der Schrift bestehen, wohl; wo nicht, daß denn dem Nürnbergischen Exempel nach, frisch, ihnen zu schweigen oder abzustehen, geboten, und also einerlei Predigt und Weise zu Altenburg fürgenommen werde. Damit sie aber nicht sagen, man zwingt sie zum Glauben, ist das nicht die Meinung; sondern man verbeut ihnen nur das öffentliche Aergerniß, welches sie selbst nicht können erhalten, und bekennen müssen, es sei in der Schrift nicht gegründt, und doch, muthwilliglich zu verderben andere Seelen und zu schaden Land und Leuten, auch zu Schmach und Spott Gott und seinem Evangelio, halten wollen. Sie lassen ihnen daran begnügen, daß man sie bey Leib und Gut, bey Schutz und Ehren läßt im Lande, und daß sie in ihren Kammern mögen anbeten und dienen, wem sie wollen, und wie viel Götter sie wollen; öffentlich sollen sie den rechten Gott nicht so lästern, und die Leute verführen, sie beweisen denn aus der Schrift, daß sie das Recht und Fug haben." In dem schon oben angezogenen Briefe Luther's vom 22. Nov. 1526, der von unmittelbarem Einfluß auf die Visitation war, heißt es: „Weil aber uns Allen, sonderlich der Oberkeit geboten ist, für allen Dingen doch die arme Jugend, so täglich geboren wird und daher wächst, zu ziehen, und zu Gottesfurcht uud Zucht halten, muß man Schulen und Prediger und Pfarrherr haben. Wollen die Aeltern ja nicht, mögen sie immer

tung der „Instruction und Befehl darauf die Visitatores abgefertigt sein,"*) die vom Kurfürsten ausging und worin der Kurfürst als Landesherr die Visitatoren mit ihrem Auftrage und ihrer Vollmacht bekleidet, durchaus überein. Da weist der Kurfürst zunächst auf die Pflicht, dem wieder erkannten Worte Gottes zu gehorsamen, als auf eine solche hin, die selbstverständlich für Obrigkeit und Unterthanen verbindlich ist.

„Und sol anfenglich diß das Furhaltenn ungeferlich sein, das wir bevhelenn, Inen und andern denn unsernn antzuzaigenn, Wie wol got der allmechtige sein ewiges gotliches worth der welt reichlich und gnediglich Inn diesenn letztenn Tagenn, widerumb hat erscheinen lassenn und unser Lande, fur anndern mit solcher heil werttigen gnadenn aus uberschwenglicher guthe und barmhertzigkeit gnediglich vorsehenn, Dorumb wir auch sampt allenn den unsern schuldig werenn Inen in ewigkeit zu lobenn, preysenn, unnd Ime Danksagung zu thuen, Unnd unns solcher ertzaigtenn unaussprechlichenn gnadenn, danckbar ertzeigen, So befinden wir doch aus teglicher er-

---

zum Teufel hinfahren. Aber wo die Jugend versäumet oder unerzogen bleibt, da ist die Schuld der Oberkeit, und wird dazu das Land voll wilder, loser Leute, daß nicht alleine Gottes Gebot, sondern auch unser aller Noth zwingt, hierinn Wegs fürzuwenden. Nu aber in E. K. F. G. Fürstenthum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist, und alle Klöster und Stift E. K. F. G., als dem obersten Häupt, in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll. Derhalben wie ich alles mit E. K. F. G. Kanzler, auch Herr Niclas vom Ende geredt, will es vonnöthen seyn, aufs förderlichst von E. K. F. G., als die Gott in solchem Fall dazu gefodert und mit der That befället, von vier Personen lassen das Land zu visitiren: zween, die auf die Zinse und Güter; zween, die auf die Lehre und Person verständig sind, daß dieselbigen aus einer E. K. F. G. Befehl die Schulen und Pfarren, wo es noth ist, anrichten heißen und versorgen. Wo eine Stadt oder Dorf ist, die des Vermögens sind, hat E. K. F. G. Macht, sie zu zwingen, daß sie Schulen, Predigtstühle, Pfarren halten. Wollen sie es nicht zu ihrer Seligkeit thun noch bedenken, so ist E. K. F. G. da, als oberster Vormund der Jugend und aller, die es bedürfen, und soll sie mit Gewalt dazu halten, daß sie es thun müssen; gleich als wenn sie mit Gewalt zwingt, daß sie zur Brücken, Steg und Weg, oder sonst zufälliger Landsnoth, geben und dienen müssen."

*) Vgl. Richter K. O. O. Bd. 1, S. 77 ff.

fharung, das solchs von denn Unsernn wenig beherzigt, aber zu gemuth genomen wurde, Dann bei etlichenn wolt dem Evangelio unnd dasselbig nach raynem unnd Christlichem verstandt zupredigenn, Unnd die Sacrament auch Ceremouien demselbigenn gemeß zuraichenn unnd haltenn zulassen, noch nit stadt gegebenn werdenn, Sonndern es wurdenn von Inen got dem almechtigen, unnd seinem heilwertigenn worth, zu mißbittung und verachtung, die altenn bißher gefurttenn mißbrauche, zu Irer und anderer verleittung furgezogenn gepreißt, Aber an etzlichenn ortten, da es angenommen, werenn die unnsern gantz undanckbar ertzaigtenn sich auch unwillig Irenn personen, unnd predigern unnd den dienern gottes Im worth, Ihrenn thonn unnd gebürliche unntherhaltung zupflegenn, Aus welchenn dann endlich ervolgen wurde, das vonn wegen der Sunde und solicher Undanckbarkeit der almechtige sein heiliges worth widerumb von uns nemen unnd entwenden wurde dann ane untherhaldung mugen die prediger nit pleibenn, so dann die prediger unnd predigten auffhörttenn, wer das worth, wie zubedennckèn schon auch verlorenn, darumb so were unnser gnedige vormannung unnd beger, das die unnsern dasselb zu hertzenn nhemen, unnd diesenn aller wichtigsten unnd grosestenn Handel Inn kainen schertz stellen woltenn, Und die weil wir die obgenanten unnsern Rethe unnd die anndern abgefertiget unnd verordennth mit bevehel unnsere Lande unnd fürstenthumb derwegenn zu visitirenn, unnd angetzaigter unnd der gleichenn gebrechen halbenn christliche und gebürliche einsehung zethuen das sie sich auff derselbigenn unser verordenthenn visitatoren, furhaltung unnd Handelung guetwilligk gefolgig unnd dermassenn woltenn ertzaigenn unnd befindenn lassenn, damit In dem, wie Inen furgehaltenn, kein mangel gespurt wurde, unnd das sie unns daran zu dem das es Inen selbst zu Heyl unnd allem guttenn geraichenn wurde zugefallen thetenn u. s. w."

Der Kurfürst nimmt seinen Standpunkt in dem Rechte des Wortes Gottes und der rechten Lehre desselben. Dieses Recht fordert Gehorsam. Die Menschen können zwar diesen Gehorsam weigern, aber darin sind sie rechtlos, und das Recht des Wortes Gottes und der rechten Lehre desselben bindet durch sich selbst, ist nicht erst von der Zustimmung der Menschen zu demselben abhängig. Diesen Gehorsam gegen das Wort Gottes und die rechte Lehre desselben hat ein Jeder je nach seiner Stellung und nach seinem Berufe zu bethätigen. So auch die christliche Obrigkeit in ihrer Stelluug und nach ihrem Berufe. Es liegt in der Pflicht und somit in dem Recht der

Obrigkeit, dazu zu thun, daß im Lande dem Worte Gottes und der rechten Lehre desselben, wie es Pflicht ist, gehorsamt werde. Die Voraussetzung dieses Thuns der Obrigkeit ist aber eben dies, daß es eine gewisse rechte Lehre des Wortes Gottes giebt, für deren Geltung sie eintritt. Mit dieser Voraussetzung fehlt ihr Inhalt wie Grund für ihr Handeln in kirchlichen Dingen. Für den Kurfürsten bestand diese Voraussetzung. Das Visitationsbuch („Unterricht u. s. w.") ist seinem größten Theile nach eben Darlegung der rechten Lehre des Wortes Gottes, und mit gutem Gewissen konnte man dieselbe als diejenige hinstellen, die wirklich dem Worte Gottes gemäß sei und das Recht des Wortes Gottes gegenüber den Irrthümern der römischen Kirche vertrat.

Obwohl der Kurfürst den von ihm bestellten Visitatoren befiehlt, das Werk der Visitation in seinem Namen im Lande auszurichten, erläßt er doch, eben weil er sich auf das Recht des Wortes Gottes in der Kirche stützt, die einzuführende neue Kirchenordnung selbst keineswegs als ein Landesgesetz, als ein Gesetz der weltlichen Obrigkeit, das als solches den Gehorsam der Unterthanen fordert. Es ist eine „gnädige Vermahnung und Begehr", die er an die Seinen richtet, und ein gutwilliges Annehmen ist es, das er in Anspruch nimmt. Dabei freilich steht denn auch weiter der Kurfürst nicht an, nach der Pflicht und nach dem Recht der Landesobrigkeit, zur Verhütung schädlichen Aufruhrs und anderer „Unrichtigkeit" sich gegen Secten und Trennungen im Lande zu richten, und dieselben durch bürgerliche Strafen und zwar sehr strenge zu verhindern. Es tritt uns da derselbe Rechtssatz entgegen, den auch Luther aufgestellt hatte.

„Dann were etwo einer, der dar Inn beschwerung hette, oder meintte Es solt Inn einem oder meher stückenn annderst, dann es wie beburff angenomen zu leren unnd zuhaltenn sein, der sich derselbigenn seinner wyderigen meynung, Inn unserm, Fürstenthumb nit vornemen lassen, Sundern sich daraus wenden unnd sein pfar oder predigerampt auffslassenn, dann wie wol unnser meynung nit ist Jemandts zuvorpinden, was er haltenn

oder glauben sol, so wollenn wir doch zuverhuttung schedlicher auffrur unnd ander unrichtigkait kein sectenn noch trennung, Inn unsern fursten-thumben unnd Lannden wissenn noch gedulbenn u. s. w." „Welche aber solche Christliche untherrichtung nit wollenn annhemen, denn sol durch unn-sere visitatores Amptleuth schosser, unnd sunst, ein Jede obrigkeit gebotten werdenn, Inwendig einer namhafftigenn Zeith, Zuvorkeuffen unnd sich aus unnsern landen zuwenden mit gleichmaßiger vorwarnung, der ernstenstraff wie zu ende des nachstenn artickels berurt ist." —

In Betreff der neuen Kirchenordnung selbst, die durch die Visitation eingeführt wurde, interessiren uns hier die folgenden Punkte.

In der kurfürstlichen Instruction wird es für nothwendig erklärt, daß in einigen vornehmsten Städten des Landes die Pfarrer zu „Superintendenten und Aufsehern" angeordnet werden, mit dem Befehl, „Inn die umbliegende kraisse, der Stett dar Innen sie seint, auffsehen und aufmerken zu haben, Wye diesenn allenn, von den andern pfarrnern nach gegangenn unnd gelebt, Auch wie vonn denselbigenn pfarrnern predigern, unnd andern des kraißes Inn predigenn Ceremonien Sacra-ment raichungen, unnd Ires Wandels halben gehandelt wirdet." Demgemäß handelt denn auch der „Unterricht u. s. w." „von verordnung der Superattendenten". Die Superintendenten sol-len die Prediger, die sich in irgend einem Punkte verfehlen, „zu sich erfoddern, und yhm untersagen, von solchem abzustehen, und yhnen gutlich unterweisen, warynnen er sich verbrochen, geirret, zu viel odder wenig, es sey ynn der lere odder leben, gethan habe." Läßt der betreffende Prediger sich nicht gütlich durch den Superintendenten weisen, so soll dieser dem Amt-mann Anzeige machen, der darüber an den Kurfürsten zu be-richten hat, „Damit seine Curfürstliche gnaden hirynn ynn der zeit billichen versehung fürwenden mügen." Den Superinten-denten wird auch die Prüfung derjenigen, die in ihrem Kreise als Pfarrer oder Prediger angestellt werden sollen, in Betreff der Lehre wie des Lebens aufgetragen, und es wird von ihrem

Urtheil abhängig gemacht, ob die Anzustellenden würdig sind, ins Amt eingesetzt zu werden.

In Betreff der Ehesachen wird in der „Instruction" festgesetzt, daß die einzelnen Pfarrer sich dieser schweren Händel künftig nicht allein unterwinden sollen. Sie sollen darüber an ihren Superintendenten berichten und sein, wie auch anderer Gelehrten Bedenken hören. In verwickelteren Fällen und wenn Verhöre nothwendig sind, soll dem Amtmann oder Schosser Anzeige gemacht werden, der dann mit dem Superintendenten, dem Pfarrer des Orts und auch anderen dazu tüchtigen Gelehrten, wenn die Parteien unter dem Magistrate einer Stadt stehen auch mit dem Rath oder Etlichen des Raths das Verhör ordentlich anzustellen und zu entscheiden hat. In schwierigen Fällen mögen sie an den Kurfürsten Bericht erstatten. In dem Abschiede vom Jahre 1529 (vgl. bei Richter a. a. O. S. 103) heißt es dagegen: „Wo auch gebrechen der ehesachen furfallen, der sal sich kein pfarher ader prediger, noch sonsten yemandts zw rechtvertigen, oder zw richten undersehen, Sondern sollen mit iren gebrechen kegen Aldenburgk fur den heubtmann unnd M. Spalatinum doselbst geweist werden."

Was die kirchliche Zucht betrifft, so handelt der „Unterricht" auch von dem „rechten kirchlichen Bann".

„Es wer auch gut, das man die straffe des rechten und Christlichen banns, davon geschrieben stehet Matth. XVIII. nicht liesse abgehen. Darümb, welche ynn offentlichen lastern, als ehebruch, teglicher füllerey, und der gleichen ligen, und davon nicht lassen wöllen, sollen nicht zu dem heiligen Sacrament zugelassen werden. Doch sollen sie etliche mal zuvor vermanet werden, das sie sich bessern. Darnach, so sie sich nicht bessern, mag man sie ynn Bann verkündigen. Diese straffe sol auch nicht veracht werden, denn weil sie ein fluch ist, von Gott geboten uber die sunder, so sol mans nicht gering achten, denn solcher fluch ist nicht vergeblich, Wie denn Paulus ynn der ersten zun Corinthern am fünfften, den, der mit seiner stieffmutter zu schaffen gehabt, dem teuffel zum verderben des fleischs ubergab, auff das der Geist selig würde an dem tag des Herrn."

Nähere Bestimmungen über die Ausübung des Bannes werden aber nicht getroffen. Zu einem reinkirchlichen Zuchtverfahren kommt es nicht. In der Instruction wird die Bestrafung der ärgerlichen Laster und öffentlichen Sünden den landesherrlichen Gerichten übertragen. Im Abschiede heißt es: „Es sol auch ein itzlicher regent darob seyn, das die underthanen in gehorssam unnd forcht enthalten, und in billigem schuze gehanthabt werden, domit die frommen geschüczt, unnd die bossen gestrafft, unnd keine leichtvertigkeit den lewtten gestattet werde.“ Und gleich darauf wird in Betreff der Gotteslästerer verordnet, man solle einen solchen „gefengcklichen annehmen, unnd nach vermoge seiner verwirckung darumb straffen, Unnd ob Jemands einen solchen gottes lesterer horte, oder mit yhnen umbgienge, unnd das selbige der oberkeit nicht anzeigte, der sall gleichsfalles gestrafft werden.“ „Deßgleichen wo Jemands secten odder zwrüttung des glaubens furnehme, aber ubel, leichtvertigk unnd schimpfflich von gottes wortte unnd seinen sacramenten redethe, Aber auch winckellprediger sich understunde, denselbigen sol man mit gefengkniß bekrefftigen, unnd solchs dem hochgedachten unsserenn gnedigsten Herrn anczeigen, unnd darauff seiner C. G. bevelh gewartten“. —

Aus dem, was wir im Obigen aus den Actenstücken der sächsischen Visitation referirt haben, geht es hervor, daß die oberste Gewalt des Kirchenregiments bereits in die Hände des Landesherrn gekommen war. Es ist freilich dieses Verhältniß noch in mancher Hinsicht ein unsicheres, wie ja denn überhaupt diese ersten, durch die Visitation begründeten Anfänge der neuen kirchlichen Ordnung in vielen Beziehungen noch sehr unausgeführte und unsichere waren. Aber der Kurfürst tritt von Anfang an bei der Visitation nicht allein nach dem in dem obrigkeitlichen Rechte als solchem liegenden jus reformationis auf, sondern er nimmt dadurch, daß er Visitatoren zur Durchführung der neuen Ordnung, also als Träger des kirchlichen Ordnungs-

amtes, bestellt und bevollmächtigt, das Kirchenregiment selbst, das jus episcopale, in die Hand.

Keineswegs aber wird das kirchenregimentliche Thun des Landesherrn als eine Attribution seiner obrigkeitlichen Gewalt als solcher gefaßt. Es wird im Gegentheil das kirchenregimentliche Amt, dessen der Landesherr sich annimmt, als ein innerkirchliches gefaßt und auf das Bestimmteste von dem Amte der weltlichen Obrigkeit unterschieden. In welche enge Beziehung auch beides, das Kirchenregiment und das obrigkeitliche Amt, von Anfang an zu einander treten, so geht doch die bewußte Unterscheidung zwischen Beiden durch Alles sehr klar hindurch. Wir haben gesehen, wie Luther in der Vorrede zum Visitationsbuche das Visitationsamt, um dessen Verwirklichung es sich handelt, als ein nach dem Vorgange der Apostel der Kirche angehöriges in den Vordergrund stellt, also als ein innerkirchliches Amt hinstellt, das ein anderes ist als das Amt der weltlichen Obrigkeit. Es wird ausgesprochen, daß es sich um dasjenige Amt in der Kirche handelt, das früher von den Bischöfen und ihren Dienern verwaltet wurde. Und deshalb bittet er den Landesherrn auch nur, daß er sich des jetzt verwaisten Amtes nicht als eines solchen, das der weltlichen Obrigkeit als solcher obläge, sondern um der Liebe willen annehmen wolle. Er geht allerdings mit dieser Bitte den Landesherrn an, weil der Landesherr als die „gewisse" weltliche „von Gott verordnete" Obrigkeit so zugleich ein „gewisses" Recht und eine „gewisse" Pflicht hat, mit seiner Autorität für die rechte kirchliche Ordnung in seinem Lande einzutreten; es ist also nicht zufällig und ohne Beziehung zu der obrigkeitlichen Gewalt als solcher, daß sich Luther mit jener Bitte an den Landesherrn richtet; aber doch wird das Amt, daß der Landesherr aus christlicher Liebe übernimmt, auf das Bestimmteste von dem obrigkeitlichen Amte selbst unterschieden. Demgemäß fordert denn auch Luther für die neue Ordnung selbst keineswegs den gottgebotenen Gehorsam der Unterthanen gegen die Gesetze und Befehle der Obrig-

keit, sondern er nimmt allein die freie und willige Annahme von Seiten der Christen in Anspruch, freilich als eine solche, die um der Einheit der Kirche und ihrer nothwendigen Ordnung willen Gewissenspflicht der Christen ist. Er unterscheidet davon bestimmt die Zwangsmittel der weltlichen Obrigkeit, die der Landesherr gegen muthwillig Widerstrebende nach dem Rechte und der Pflicht der Obrigkeit als solcher (aus Gründen der höheren Landespolizei) in Anwendung bringen will. Und dieser von Luther bestimmt dargelegten Auffassung entspricht, wie wir sahen, auch die Haltung der kurfürstlichen Instruction ganz und gar.

Von Anfang an erscheint also in der sich bildenden Verfassung unserer Kirche der Landesfürst, dem die oberste Gewalt des Kirchenregiments zufällt, als der Träger zweier verschiedener Aemter. Daß er das Amt des Kirchenregiments überkommt, ist allerdings in der Stellung des Landesfürsten als solchen zu der kirchlichen Aufgabe, in seiner obrigkeitlichen Gewalt und ihrer Beziehung auch zu den kirchlichen Dingen begründet, allein der Unterschied zwischen den beiden Aemtern selbst, dem obrigkeitlichen und dem kirchenregimentlichen, wird nicht verwischt, sondern festgehalten.

Wir heben hier zugleich noch einmal mit Betonung hervor, worauf wir schon im Obigen hingewiesen haben, daß nämlich die Voraussetzung alles Thuns des Landesherrn zur Einführung der neuen kirchlichen Ordnung in seinem Lande und der Stellung, welche er als Inhaber des Kirchenregiments in derselben gewinnt, die war, daß eine gewisse Lehre der Wahrheit des Wortes Gottes da war und als eine solche geltend gemacht werden konnte, die in sich und durch sich selbst das Recht auf Geltung in der Kirche, über die Christen hat. Der Landesherr setzt in dieser Beziehung nichts fest, er thut vielmehr nur an seiner Stelle, was diese gewisse Lehre der Wahrheit des Wortes Gottes fordert. Man täusche sich darüber nicht, nur so lange diese Voraussetzung stattfindet, ist das Kirchenregiment des Landesherrn wie überhaupt jedes Kirchenregiment möglich. Wo

das Kirchenregiment sich nicht auf diese Voraussetzung zu stützen vermag, da hat es bereits Inhalt und Grund verloren, und wird mit unausweichlicher Nothwendigkeit auch äußerlich auseinander fallen müssen. Man meine auch nicht, diesen Schaden durch Modificationen der Verfassung heilen zu können. Jene Grundlage ist die nothwendige Grundlage jedes Kirchenregiments, wie es auch verfassungsmäßig gestaltet sein möge. Modificationen der Verfassung zur Heilung des bezeichneten Schadens würden nur die Symptome des auseinanderfallenden Kirchenregiments sein.

Eine Vermischung des Kirchenregiments und der obrigkeitlichen Gewalt scheint vorzuliegen, wenn in manchen Fällen gefordert wird, daß die Sachen von den Superintendenten an die bürgerlichen Gerichte des Landesherrn gebracht werden sollen. Bei näherer Betrachtung zeigt es sich jedoch, daß die Fälle, wo das geschieht, eigener Art sind, daß es sich da wirklich um das Eingreifen der weltlichen Obrigkeit im Unterschiede von dem kirchenregimentlichen Thun als solchem handelt. Wenn wegen der Ehesachen, soweit dieselben nicht durch die kirchlichen Organe — Pfarrer und Superintendent —, also im Wege des geistlichen Regiments des ministerium verbi et sacramentorum zu schlichten sind, ein Proceßverfahren angeordnet wird, in welchem die weltlichen Behörden in Gemeinschaft mit den kirchlichen Organen die Sache zu führen und zu entscheiden haben, so darf man nicht vergessen, daß die Ehesachen eben gemischte sind, und daß für den ordentlichen Proceß die Hülfe des äußern Gerichtszwanges einzutreten hatte, welcher der Obrigkeit, nicht den kirchlichen Organen als solchen zusteht. Es wird allerdings kein getrenntes rein kirchliches und rein bürgerliches Verfahren in Betreff der Ehesachen hergestellt. Allein die Reformation fand die Verbindung des kirchlichen und bürgerlichen Verfahrens in den Ehesachen auf der Grundlage des christlichen Staatswesens vor, in welchem das kirchliche Eherecht auch das staatlich geltende geworden war. Schon die bischöflichen Gerichte waren

mit dem von der weltlichen Obrigkeit ihnen zu Theil gewordenen äußeren Gerichtszwange versehen. Das gemischte Verfahren in Ehesachen läßt der evangelische Landesherr fortbestehen, indem er jetzt ein neues Proceßverfahren für dasselbe anordnet. Die Vermischung des Kirchlichen und Staatlichen in diesem Proceßverfahren für Ehesachen beweist daher nichts für die Vermischung des obrigkeitlichen und kirchenregimentlichen Amtes. Die Fortführung dieses gemischten Proceßverfahrens in Ehesachen war nur ermöglicht dadurch, daß Kirche und Staat nicht auseinandergerissen wurden, daß vielmehr die Einheit von beiden bei der Auflösung der alten politia ecclesiastica darin, daß das Amt des Kirchenregiments in die Hand des Landesfürsten kam, eine neue Grundlage ihrer Fortdauer erhielt. Auch findet ja das Zusammentreten der kirchlichen und staatlichen Organe in dem gemischten Proceßverfahren seinen bestimmtesten Ausdruck; es kommt darin zur bestimmtesten Anerkennung, daß es sich dabei nicht bloß um eine bürgerliche, von der weltlichen Obrigkeit dependirende, sondern im Unterschiede davon zugleich um eine kirchliche Sache handelt.

Auch in Betreff der Kirchenzucht wird Kirchliches und Staatliches im Princip bestimmt auseinander gehalten. In dem „Unterricht u. s. w." wird der rechte christliche Bann als rein kirchlicher aufgestellt. Wenn aber der Landesherr zugleich anordnet, daß die bürgerlichen Gerichte auch mit schweren bürgerlichen Strafen gegen öffentliche Sünden einschreiten sollen, so wird dadurch das reinkirchliche Verfahren gegen dieselben nicht ausgeschlossen, und wie immer darüber mag geurtheilt werden müssen, so darf man doch nicht übersehen, daß der Landesherr damit keineswegs die kirchliche Zucht als solche in die Hand der bürgerlichen Gerichte gelegt hat, daß es sich vielmehr bei diesem bürgerlichen Strafverfahren um das Strafamt der christlichen Obrigkeit als solcher handelt, das sich nicht bloß gegen Sünden wider die zweite Tafel, sondern auch gegen Sünden wider die erste Tafel zu richten hat.

Sehr beachtenswerth ist die Verordnung wegen der Superintendenten. In dem Superintendentenamte wird ein rein innerkirchliches Organ des Kirchenregiments geschaffen. Denn den Superintendenten werden keineswegs bloß solche Befugnisse beigelegt, die wie das Recht der Ordination dem ministerium verbi et sacramentorum in der Kirche gehören. Es werden ihnen kirchenregimentliche Befugnisse im eigentlichen Sinne beigelegt, wenn ihnen z. B. die Sorge für die Aufrechterhaltung der Kirchenordnung in ihrem Kreise anvertraut wird. Freilich der äußere Zwang, womit die Obrigkeit das Kirchenregiment unterstützt, ist nicht zur Ausübung in ihre Hand gelegt. Sie sind allein auf das kirchenregimentliche Wirken durch das Wort eingeschränkt. Wo das nicht ausreicht, wie z. B. in dem Falle, daß ein Pfarrer dem Entscheid des Superintendenten und seinen Vorhaltungen nicht willig folgt, muß der Superintendent an den Landesherrn berichten, der dann nicht ohne eigenes Urtheil in der Sache handelt. Dieses neu gegründete Superintendentenamt wird allerdings in seiner Autorität durch den Landesherrn, welcher zugleich Inhaber der obersten Gewalt des Kirchenregiments geworden ist, getragen. Allein es erscheint doch keineswegs nur als eine Behörde des Landesherrn als Inhabers der obersten Kirchengewalt. Es ist vielmehr, wenn auch in der kirchlichen Ordnung der obersten Kirchengewalt untergeordnet, doch als ein selbständiges kirchliches Amt gefaßt, und am wenigsten werden die kirchenregimentlichen Befugnisse, die ihm übertragen sind, als solche betrachtet, die dem Landesherrn als solchem eigentlich zustehen und welche die Superintendenten nur als landesherrliche Beamte auszuüben haben. Es ist auf die Verwirklichung eines rein kirchlichen Aufseheramts, also auf einen Ersatz des Bischofsamtes abgesehen. Richter macht darauf aufmerksam, daß das Superintendentenamt in der sächsischen Visitation nicht zuerst auftritt, daß es bereits in der Stralsunder Kirchenordnung von 1525 angeordnet war. In der Stralsunder Kirchenordnung liegt es nun aber sehr offen vor, daß es sich bei der Einrichtung des Superintendentenamts um

die Herstellung eines rein innerkirchlichen Amts der Regierung über die andern Prediger und den kirchlichen Gottesdienst handelte, man darf wohl sagen, um die Herstellung eines evangelischen Bischofamtes. In der Stralsunder Kirchenordnung (bei Richter, Kirchenordn. I. S. 23) heißt es im ersten Kapitel (Van den predigern):

„1) Vornemlick schall vorsorget werden, dat gades wort lutter rein und klar geprediget werde ahne alle thosettinge.

2) Neen unnödig gadesdeenst mit gewissen gesängen edder anderen uthwendigen dhonde schall in der kercken bestätiget werden, dat de lude leren, dat in solcken butenwendigen dohnde een christendohm nicht steit; sundern de åverste prediger schall nha gelegenheit der tyd unn der lüde mit gades wort solchen uthwendigen gadesdeenst regiren ordentlicken.

3) Darum ist vlyt vorthowenden, dat man einen mann hebbe, in der hilligen schrift wohl erfahren unn eines unsträflichen levendes, de der anderen prediger hövet sy, unn dem se ock hören möten, dat een jedermann nicht fahre nha synem eghenen kopp, unn christlicke einigheit werde upgehaven und thotrennet.

4) Demsulvigen åversten prediger schall datsulvige regiment åver de anderen prediger nicht vorder befahlen werden, denn de schrift mede bringt.

5) De anderen prediger scholen nicht uprichten edder nedderleggen ahne des åversten predigers willen. De åvenste prediger schall ock nichtes fresvelickes uprichten edder nedderstöten ahne den rath der anderen prediger, so gott de vellicht mehr erluchtet hebbe, alße ehn.

6) De åverste prediger schall darup sehen, dat de prediger gades wort recht führen unn datsulvige mit enem göttlicken leven zieren. So se åverst befunden würden, dat se beneven christlicher lehre unchristlick levenden und, dörch den åversten prediger vormahnt, nicht affleten: schall ein ersam rath demsulven orloff geven, unn nah rade dessulven åversten predigers enen andern vodern, dat nene orsacke blyve den gottlosen, gades wort tho låsteren des bösen levendes halfven der prediger."

„12) Der overigckeit höret ock, dartho tho sehende, dat ere dörper mit dem worde gades vorsorget werden. Darum scholen de lehnherren nha des åversten predigers rath unn pröve des parners tho verordnen, den armen lüden tho heil."

Achtet man auf diesen Vorgang der Stralsunder Kirchenordnung, so steht Wesen und Bedeutung des in die sächsische Kirchenordnung aufgenommenen Superintendentenamts um so

klarer fest. Es ist darin ein reinkirchliches Organ des Kirchenregiments begründet, dessen Wesen und Bedeutung ebendeshalb auch nicht mit der Existenz des landesherrlichen Kirchenregiments steht und fällt. Freilich die oberste kirchenregimentliche Gewalt besitzen die Superintendenten nicht, die liegt in der Hand des Landesherrn, und dadurch ist es begründet, daß, obwohl in dem Amte der Superintendenten offenbar ein dem Amte der Bischöfe analoges Amt seine Verwirklichung auf dem Boden der evangelischen Kirche finden soll, dennoch das Superintendentenamt der sächsischen Kirchenordnung ein Bischofsamt im strengeren Sinne des Worts nicht ist, da im Begriff dieses letzteren eben das liegt, daß in ihm das Kirchenregiment selbständig gipfelt. Während aber so dem Superintendentenamte nur in untergeordneter Stellung unter dem Landesherrn als Inhaber der obersten kirchenregimentlichen Gewalt die kirchenregimentlichen Functionen übertragen waren, wurde es, seinem bezweckten reinkirchlichen Charakter gemäß, auf die kirchenregimentliche Thätigkeit allein durch das Wort eingeschränkt. Die äußere Zwangsgewalt, womit die christliche Obrigkeit das Kirchenregiment zu unterstützen hat, war der eigenen Ausübung von Seiten des Superintendenten gänzlich entzogen. Die behielt der Landesherr als ihm gehörende und damit die äußere Vollzugsgewalt überhaupt für sich von Anfang an zurück. Achtet man auf das Ebengesagte, so wird man es begreiflich finden, daß das nach der Analogie des Bischofsamtes begründete Superintendentenamt, obwohl in ihm ein selbständigerer Punkt für die weitere Verfassungsbildung neben dem Kirchenregimente in der Hand des Landesherrn gegeben war, doch zu einer sicheren, selbständigen Macht dem obersten Kirchenregimente des Landesherrn gegenüber nicht zu gelangen vermochte. Das stellte sich noch bestimmter heraus, als sich bald die Nothwendigkeit eigener zugleich mit der äußern Zwangsgewalt der Obrigkeit ausgestatteter Behörden zur Ausübung des Kirchenregiments aufdrängte. Diesen Behörden (den Consistorien) gegenüber, die als Behörden des das Regiment der Kirche in

oberster Instanz führenden Landesherrn eingerichtet und als solche auch über die Superintendenten gestellt wurden, mußte das Superintendentenamt in eine immer abhängigere Stellung zu stehen kommen.

Die Einrichtung der Consistorien in Kursachsen.

Sehr bald stellte es sich heraus, daß die durch die Visitation begründeten Einrichtungen ungenügende waren, daß man vermittelst derselben der zu bekämpfenden Uebel nicht Herr zu werden vermochte.*) Da das Superintendentenamt allein auf eine kirchenregimentliche Thätigkeit durch das Wort eingeschränkt war, während der Hof die Executivgewalt und so zugleich eine eigene Entscheidung über die Fälle, wo sie zur Hülfe des Kirchenregiments einzutreten hätte, für sich zurückhielt, so war das Superintendentenamt unfähig, der kirchenregimentlichen Aufgabe zu genügen, die Lösung derselben fiel vielmehr dem Hofe selbst zu, wo man denn aber den so entstehenden vielen Geschäften nicht vorzukommen im Stande war. Es stellte sich so immer bestimmter die Nothwendigkeit ständiger Behörden, die Nothwendigkeit zunächst von ständigen Kirchengerichten, Consistorien heraus, denen jedoch dann überhaupt die Wahrnehmung des in die Hand des Landesherrn gekommenen Kirchenregiments übertragen werden konnte. In dem Vorworte der kurfürstlichen „Constitution u. s. w." (Richter a. a. O. S. 368) heißt es, die Visitatoren, die einige Jahre her mit diesen Sachen beauftragt gewesen, hätten nicht immer zusammensein können, und genügten deshalb nicht. Das Consistorium, das einige Jahre in Wittenberg mit vier Personen, Theologen und Juristen, bestellt gewesen sei, heißt es ebendaselbst, hätte „nach weite unser

*) Vgl. der Wittenberger Theologen „Bedenken der Consistorien halben," von Justus Jonas verfaßt, vom Jahre 1538, abgedruckt u. a. bei Richter, Geschichte u. s. w. S. 82 ff. und die „Constitution und Artickel des geistlichen Consistorii zu Wittembergk" v. Jahre 1542, bei Richer K.-OO. I. S. 367 ff.

Lande" den Geschäften nicht vorkommen können. Von den Superintendenten heißt es in dem Bedenken der Wittenberger Theologen (vgl. Richter, Gesch. S. 86): „Item wan die superattendenten, solten mit den ehesachenn, unnd obangezaigtenn hendeln beladen sein, So musten sie Jr kirchen Ampt vorseumen und hetten doch kain Execution, hetten Auch kein gewaldt zw Citiren, kein zugenge, besoldung, ader Rente, Notarien schreibern, botenn zw lonenn u. s. w." Von den Amtleuten, denen die Bestrafung öffentlicher Sünden als „stupra adulteria, ander Laster und muttwill" aufgegeben war, heißt es ebendaselbst (vgl. S. 84), daß sie „mit teglichen furfallenden Amptssachen vorhindertt wordenn." Und auch am Hofe hatte man die an denselben gelangenden Sachen nicht wie es nöthig war besorgen können. „Disses alles gelanngt ane Zweifel wol teglich gein Hof, und auch für die Visitatores, und ane zweyfel bei Jr Rethe zw Hoff, unnd auch etlich gottfurchtige vleyssig amptlewte, sehen disses alles woll, tragenn das auch In Iren gewissenn beschwerung, zw Hofe sind der gescheefft so gar viell, das diese sachenn nit konnen zeit und weil haben u. s. w." (Ebendas. S. 90). Ein großer Mangel war auch der, daß es an einer ordentlichen Registratur fehlte, um die Acten aufzubewahren. „Der Halben," heißt es in dem Bedenken (vgl. S. 86), „were gantz hoch von noten, solche gewisse Consistoria auffzurichten do die Judices befelh unnd gewalt hetten rechtlich zw Citiren durch Urteil, Straf, und Buß aufzulegen, und endlich execution zu thuen u. s. w." Dabei weist man darauf hin (vgl. S. 90), wie „von anfang der Christlichenn kirchen die kirchen sachen Ehesachenn, Conscientz unnd gewissenn sachen allezeit eigene Consistoria gehabt, unnd Jhr eigenn Ecclesiasticos Canones der heiligen schrifte gemeß, do durch man In solchen Dingen gerathen hatt Ob es woll, (wie alle Ding In disser weldt sterblich unnd vorenderung haben) er nach zw mißbrauch gerathen u. s. w."

„In summa die kirchennsachen unnd Eusserliche kirchenn zwang disciplin unnd ordenung konnen ane schwere sunde, vor gott, ane großen Unausprechlichenn schaden, (nemlich das Jung unnd Altt, alle zaumlos rohe unnd wilde wirdt) also nit hangen aber ungefasset schweben, So ist von Anfangk der Christenheitt unnd heiligen kirchen von zeitenn Augustinj Ambrosij her, u. s. w. ein kirchenn zwang erhalden, der Christlich, Loblich unnd nutzlich geweßenn, Ob woll der Babst unnd die seynen des heiligen gotlichen namens, unnd der kirchen titel zu Irem zeitlichenn nutz mißbraucht,

Ob man nun woll bißanher, das schedlich fewer der Bebstlichen Irtumb u. s. w. des leichter zu leschenn hatt müssen mit abbrechen, das sunst hett mugen stehen bleibenn, So wil doch von noten sein Auch widder zu bawen unnd nutzlich ordenung zu Christlicher Zucht widder Auffzurichtenn, Ist gantz hoch von nothen diessen sachenn weyter nach zu denken, dan alle felle und Casus solten hieher geweysett werdenn, Wilche vor alders zw der Ecclesiastica Jurisdiction gehorett habenn u. s. w."

Als endlich im Jahre 1542 die Einrichtung der Consistorien*) ins Werk gesetzt wurde, wurde denselben aufgetragen die Aufsicht auf rechte Lehre dem Worte Gottes gemäß und auf den Gottesdienst und die Ceremonien, auch die Aufsicht und Disciplin der Prediger, Kirchendiener, Schulmeister in Betreff ihres Lebens und Wandels, wie auch der Schutz derselben gegen Unrecht, gegen Entziehung ihrer Einkünfte u. s. w., über Kirchhöfe, Kirchenbau. Es wird Anordnung getroffen wegen jährlicher „Visitation und Inquisition" von Seiten der Consistorien mit Hülfe der Superintendenten; die Einrichtung der Visitationen aber ist eine sehr schwerfällige und es ist den Consistorien gestattet, die Visitationen durch die Superintendenten vollziehen zu lassen.**) Was weiter die Sachen betrifft, die der Jurisdiction der Consistorien überwiesen werden, so sind es die

*) Nach einer Bestimmung der „Constitution" sollten in Kursachsen drei Consistorien eingerichtet werden (zu Wittenberg, zu Zeitz, zu Zwickau). Diese Bestimmung ist aber nicht in ihrem ganzen Umfange zur Ausführung gekommen.

**) Die Bestimmungen der späteren Generalartikel ordnen das Visitationswesen besser.

„Kirchensachen" überhaupt, die geschichtlich zu jener Zeit dafür galten, „die kirchenhändel, Priester, Pfarrer, ihr Amt, wandel und Leben belangend," „untugend und Mutwill, von ungezogen groben leuten, mit Verachtung und lästerung der Religion, durch Ehebruch Unzucht Wucher und andere Laster, zu der Kirchen Gericht und Straf gehörendt," besonders die „Ehehändel oder Matrimonialsachen."

Es ist somit ein großer Theil der kirchenregimentlichen Befugnisse den Consistorien übertragen. Allerdings sind sie Kirchengerichte (judicia ecclesiastica), als solche waren sie zunächst als nothwendig erkannt und gefordert; aber es sind ihnen von Anfang an keineswegs bloß richterliche Functionen im engeren Sinne übertragen, sondern zugleich kirchenregimentliche Functionen überhaupt in solchem Umfange, daß die Consistorien als Behörden für die Verwaltung des Kirchenregiments dastehen.*) Um bestimmter über den Umfang der den Consistorien zugewiesenen Gewalt urtheilen zu können, braucht man dieselbe nur mit dem zu vergleichen, was nach römischem Kirchenrecht zur Gewalt des Bischofs gehört. Schon der Name der Consistorien erinnert an die ähnlichen Behörden der bischöflichen Verfassung. Daß es sich bei der Einrichtung der Consistorien um einen der neuen Kirche entsprechenden Ersatz gewisser mit der bischöflichen Verfassung weggefallener Institutionen handelt, daran erinnert die „Constitution", dem „Bedenken" der Wittenberger Theologen darin wörtlich sich anschließend, wiederholt.**)

*) Es darf wohl an den canonischen Gebrauch des Begriffs jurisdictio erinnert werden, wonach derselbe nicht bloß das Judicielle im engern Sinne, sondern die kirchliche Regierungsgewalt überhaupt umfaßt.

**) In der „Constitution" heißt es gleich in der Vorrede: „Nach dem unser Fürstenthumb in die zehen oder zwelff Bischoffthumb, mit den Diocesen, berürt haben, die ein merckliche große antzal von Thumprobsten, Dechanden, Commissarien, Ertzpriestern, Archidiaconen, derselbigen befehlhaber, Notarien, und andere unter sich, die auch alle (wie wol jrer etliche jres ampts alleine zu gelt gesuche, misbraucht) befehl und empter inn kirchen sachen gehabt, und nun etlich mißbreuch inn dieser zeit abgestelt, und durch die Christliche

Nach Mejer, Institutionen S. 266 zerfallen die Rechte des Bischofs (jus episcopale) in: 1. potest. ordinis: Bewahrung und Verwaltung der reinen Lehre, Sacramentsadministration und Seelsorge (jura ordinis communia, weil sie vermöge seines Ordo der Priester theilt); sodann Ordination, Firmelung, Salbung der Könige u. s. w. 2. pot. oder lex jurisdictionis: Regierungsgewalt. Gesetzgebung (unter Mitwirkung des Domcapitels statt der alten Diöcesansynode) und Dispensation, wiewohl untergeordnet; Aufsicht durch Visitationen und Entgegennahme von Berichten; Vornahme organischer Einrichtungen, Verwaltung des Kirchenvermögens; Vergebung der geistlichen Aemter und Pfründen, jurisdictio contentiosa und coercitiva, Bann. Was weiter unter 3. lex dioecesana i. e. S., Recht auf Einkünfte, und unter 4. Jura honoris s. status angeführt wird, interessirt uns weiter nicht. — Was zur pot. ordinis im evangelischen Sinne gehört, mußte, soweit es mit dem zusammenfällt, was zur pot. ecclesiastica des ministerium verbi et sacramentorum gehört, aus dem Bereiche der Competenz der Consistorien ausgeschieden bleiben. Die Consistorien, die aus Theologen und Juristen bestehend nur kirchenregimentliche Functionen zu üben haben, haben mit der Ausübung der potestas ecclesiastica des ministerium durchaus nichts zu thun. Nur die Bewahrung der reinen Lehre, sofern dieselbe Aufgabe des Kirchenregiments ist, also die Bewahrung der Lehre im kirchenregimentlichen Sinn, kann bei der Competenz der Con-

---

lere nider gelegt, darneben auch ubunge etlicher dieser empter gefallen, das an Stadt derselbigen andere bestellt werden musten, dieweil ohne das zu besorgen, das deste leichtlicher ergernis fürfallen, viel untugend und mutwill, von ungezogenen groben leuten, mit verachtung und lesterung der Religion, durch Ehebruch, Unzucht, Wucher, unnd andere laster, zu der kirchen gericht und straff gehörendt, würd fürgenommen, so die vorigen gezwencknus und straff nicht geübet, noch die Execution, der gebraweten und angesetzten Peenen der recht, nicht geforcht, noch der schaw, oder befahrung genommen würde, sonderlich so keine newe gewisse bestellung, der Consistorien oder kirchen gericht geordent, u. s. w."

sistorien in Frage kommen, und die ist ihnen, wie wir sahen zugewiesen.*) Was die pot. jurisdictionis nach römischem Kirchenrecht betrifft, unter der uns die kirchenregimentlichen Functionen des Bischofsamts zusammengefaßt entgegentreten, so daß sie geradezu als identisch mit der Regierungsgewalt gefaßt werden kann, so findet man bald, daß eine Reihe der hier aufgeführten Befugnisse den Consistorien überwiesen ist. Andere fehlen, worunter besonders hervorgehoben zu werden verdient: Gesetzgebung, und Vergebung der geistlichen Stellen und Pfründen. Wir möchten nun aber nicht mit Richter (Gesch. S. 96) so ohne Weiteres sagen, die Befugnisse, welche den Consistorien nicht übertragen wurden, seien wie früher den Bischöfen, so jetzt dem Landesherrn vorbehalten. Was z. B. die Vergebung der geistlichen Stellen anbetrifft, auch soweit das Kirchenregiment als solches daran einen nothwendigen Antheil hat, so läßt sich davon jener Satz keineswegs behaupten. In dieser Beziehung scheint es vielmehr, wie wohl aus einem Artikel der „Constitution" über die Einsetzung der Priester in die Pfarren (bei Richter K.-OO. I. S. 374) geschlossen werden muß, noch bei den früheren Bestimmungen der Visitation geblieben zu sein, wonach dem Superintendenten die Prüfung und Bestätigung der in das Pfarramt Einzusetzenden übertragen war. Was die Gesetzgebung betrifft, so lag die allerdings, soweit sie nach evangelischer Lehre dem Kirchenregiment zukommt, in der Hand des Landesherrn, als Inhabers der obersten Kirchengewalt. Es geht das u. A. aus einer auch sonst interessanten Stelle der „Constitution" (ebendas. S. 373) hervor, wo es heißt:

„Nota: Wollte aber unserm gnedigsten Herrn dem Churfürsten zu Sachsen, aus bedencklichen ursachen, nicht gefallen, des Banns, auff beruhrte weise und form, zu gebrauchen, Sondern das der allein ein Bürgerlich straff sein

---

*) Es scheint, als ob die Bewahrung der reinen Lehre im kirchenregimentlichen Sinn zu der pot. jurisd. nach römischem Kirchenrecht zu rechnen sei. Es ist das jedoch für uns irrelevant.

solt, so möchten seine Ch. F. G. bis Capitel vom Bann, auff dieselbe straffe, einziehen lassen, wie solchs bei seiner Ch. F. G. im Radt befunden, und etwa wider die jenigen, so in angezeigten fellen, die Bürgerlich straff verachten, und in jrem ergerlichen, unchristlichen leben, verharreten, der Landsverweisung, oder anderer straff, den Rechten gemes, auff der Commissarien anzeigen, vor sich, jr Amptleute zu gebrauchen, befehlen, und durch ein außschreiben verordenen, das alle weltliche Gerichtshalber, auff anruffen der Commissarien, wie zuvor geschehen, da man Brachium seculare implorirt, die mutwilligen zu straffen, bey verlust der gericht und Empter, sich unwegerlich, auch unseumlich, erzeigen müsten.*)

Man wird jedoch nicht übersehen dürfen, daß es überall noch nicht sicher bestimmt und festgestellt war, wie es sich mit dem Gesetzgebungsrechte verhalte. Man darf überhaupt bei der Beurtheilung dieser grundlegenden Verfassungsentwickelung in der Reformationszeit nicht vergessen, daß sich da Alles noch im Werden befindet. Man darf deshalb da, wo noch keine positiven Bestimmungen auftreten, nicht zu zuversichtlich ergänzen, und man darf das vor Allem nicht auf Grund des frühern Kirchenrechts thun, denn welche Bedeutung dasselbe auch als Vorbild ausgeübt hat, so tritt doch der unmittelbaren Anwendung die reformatorische Kritik auf dem Grunde der evangelischen Lehre entgegen. So viel ist gewiß, daß den Consistorien ein Gesetzgebungsrecht nicht beigelegt wurde, und daß in dieser Beziehung die Ausübung des Kirchenregiments, so weit sie in der neuen Kirche einzutreten hatte, in der Hand des Landesherrn, der zugleich Inhaber des Kirchenregiments war, verblieb.

Was die Stellung der Consistorien, die Basis ihrer Autorität, betrifft, so stehen sie unzweifelhaft als Behörden des Landesherrn da. Das drückt sich, auch abgesehen davon, daß sie von dem Landesherrn eingerichtet und bevollmächtigt werden,

*) Es handelt sich darum, die bürgerliche Strafe an die Stelle der kirchlichen treten zu lassen, so daß diese durch jene unnöthig wird. So wirft diese Stelle ein bestimmteres Licht auf die damals herrschende Auffassung über diesen Punkt überhaupt.

schon äußerlich sehr bestimmt darin aus, daß die Mitglieder dieser neugeschaffenen Behörden in der „Constitution" gewöhnlich Commissarien heißen. Sie werden also als Beauftragte, als Behörde des Landesherrn zur Besorgung der ihnen zugewiesenen Geschäfte, zur Ausübung der dem Landesherrn zustehenden Rechte betrachtet. Allein damit ist nun keineswegs die Meinung begründet, als ob diese von den Consistorien ausgeübten Rechte einfach als Rechte betrachtet wären, die dem Landesherrn kraft seiner obrigkeitlichen Gewalt zugestanden hätten, also als Rechte, die ein Ausfluß der Gewalt der weltlichen Obrigkeit, der Landesherrschaft als solcher seien. Es handelt sich vielmehr um Befugnisse und Rechte des Kirchenregiments, das in die Hand des Landesherrn gekommen war. Daß dies nicht die Auffassung war, liegt in dem „Bedenken" wie in der „Constitution" aufs Offenste vor. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß es sich um die Verwirklichung der Kirchengerichte handelt, wie sie seit alter Zeit in der Kirche bestanden und ihre „eigenen Ecclesiasticos Canones der heiligen Schrift gemäß" gehabt hätten. So wenig, als man berechtigt wäre, die bischöfliche Jurisdiction als einen Ausfluß der Gewalt der weltlichen Obrigkeit zu betrachten, so wenig ist es berechtigt in Betreff der Consistorien, die ja ausdrücklich an die Stelle jener in die Kirche treten sollen, damit ihnen die „Kirchenhändel" und „Kirchensachen" überwiesen werden können. Die Einrichtung der Consistorien als Behörden für den Complex der kirchlichen Sachen ist selbst der Beweis dafür, daß es als selbstverständlich galt, daß das Kirchenregiment, auch nachdem es in die Hand des Landesherrn gekommen war, doch etwas von der weltlichen Regierung des Landesherrn, von dem Staatlichen als solchem durchaus Verschiedenes sei.

Wenn freilich so in den Consistorien das an den Landsherrn gekommne Kirchenregiment im Unterschiede von der weltlichen Regierung sein selbstständiges, der Kirche angehörendes Organ gefunden hatte, somit durch die Einrichtung der Consistorien

die Scheidung zwischen der Regierung der Kirche und der Regierung des Staats organisch vollzogen war, so stellt sich doch das Kirchenregiment, wie es durch die Consistorien ausgeübt wird, nicht als ein Kirchenregiment von rein kirchlichem Charakter dar. Wie es früher in Betreff der bischöflichen Kirchengerichte der Fall gewesen war, so werden die Consistorien in Kursachsen mit Executivgewalt, mit „äußerem Kirchenzwang" ausgestattet; diese äußere Zwangsgewalt, welche die Gewalt der weltlichen Obrigkeit ist, konnte den Consistorien nur von Seiten der Landesherrschaft gegeben werden, und so leitet sich die Autorität und obrigkeitliche Gewalt der Consistorien nach dieser Seite hin nicht von dem Landesherrn in seiner Eigenschaft als Inhaber der obersten Kirchengewalt, sondern von demselben in seiner Qualität als weltliche Obrigkeit ab.

In Folge davon, daß das Kirchenregiment an den Landesherrn gekommen war, verbindet und durchdringt sich mit der Ausübung des Kirchenregiments von Seiten des Landesherrn unmittelbar die Ausübung sowohl des Rechts der christlichen Obrigkeit als solcher in Beziehung auf die kirchlichen Dinge als auch der staatlichen Zwangsgewalt, womit die christliche Obrigkeit das Kirchenregiment unterstützt und zu unterstützen hat. Mit der Ausübung des Kirchenregiments von Seiten des Landesherrn verbindet sich unmittelbar die der Obrigkeit zustehende und obliegende cura circa sacra. Eben das hat in der Einrichtung der Consistorien als mit dem äußern Kirchenzwang bekleideter Behörden des Landesherrn zur Ausübung des in die Hand desselben gekommenen Kirchenregiments seinen Ausdruck gefunden.

In der Art, wie man die Competenz der Consistorien und ihr Verhältniß zur Zwangsgewalt der Staates bestimmte, ging man nun aber nicht rein principiell, gleichsam theoretisch-constructiv zu Werke, sondern indem man möglichst an der geschichtlichen Continuität festhielt, überwies man als „Kirchensachen" diejenigen der Competenz der Consistorien, welche für Kirchen-

sachen nach herkömmlichem Rechte galten. So kamen besonders die Ehesachen, so kam die Gerichtsbarkeit über die Geistlichen und die Kirchendiener an die Consistorien. Man unterschied somit nicht streng zwischen dem, was der kirchlichen Disciplin als solcher angehört, und zwischen dem, was zu der der weltlichen Obrigkeit zuständigen bürgerlichen Rechtspflege gehört. So wurde weiter den Consistorien auch eine bürgerliche Strafgewalt gegeben. Das war nothwendig, sobald die Gerichtsbarkeit der Consistorien nicht bloß auf Sachen der rein kirchlichen Zucht eingeschränkt wurde. Die Consistorien hatten aber überhaupt gegen eine Reihe von Vergehungen nicht bloß die Strafen der kirchlichen Zucht, sondern zugleich bürgerliche Strafen anzuwenden, so daß jetzt den Consistorien die bürgerliche Strafgerichtspflege in Betreff einer Reihe von Vergehungen gegen die öffentliche Moral des christlichen Staatswesens übertragen wurde, die in der Visitation an die weltlichen Gerichte überwiesen, aber von diesen zu sehr vernachlässigt war. In der Wittenberger Consistorialordnung (Richter, K.-OO. I. S. 372) heißt es unter der Ueberschrift: „Was straff die Consistoria oder Commissarien zugebrauchen haben“:

„Nach dem die gantze Bestellung denn gantz vergeblich sein würde, wo keine execution oder fortfarung mit gebürlicher straffe erfolgen sollte, so sollen die Commissarien, die straffe zu gebrauchen haben, wie die inn Kirchen sachen gehalten, und der Schrifft nicht ungemes sind, als da sind der Bann, oder excommunicatio, nicht umb Gelds sachen, sondern umb delicta, die hernach erzelet, Straffe am Leibe, so ferne, wie vor alters, kegen Kirchen personen geübt, Geldstraffe und gebürlich gefnegknus.“

So tritt uns also in den Consistorien das Kirchenregiment nicht nach seinem rein kirchlichen Charakter entgegen. Es ist verbunden mit einer bürgerlichen Strafgewalt und mit Stücken bürgerlicher Gerichtsbarkeit, die der Kirche und ihrem Regimente nicht gehören. Aber dadurch wird der principiell kirchliche Charakter der Consistorien als Organe des Kirchenregimentes, die der Kirche im Unterschiede von dem Staate angehören, nicht

aufgehoben. Das der bürgerlichen Obrigkeit Gehörende hat sich nur mit dem kirchlichen Kerne verbunden. Das liegt sehr deutlich vor, wenn man auf Folgendes achtet. Von den Consistorien wird der Bann, welcher, wie die Wittenberger Consistorialordnung (ebendaselbst) ausdrücklich hervorhebt, der Kirche, der disciplina ecclsiastica gehört, ausgeübt. In der Forma Excommunicationis, welche die Wittenberger Consistorialordnung (ebend.) für die Consistorien aufstellt, heißt es: „— — — So thun wir genannten N. N. aus krafft der Schlüssel, die Christus seiner Kirchen gegeben, und die unbußfertigen damit zu binden, auff erden gelassen hat, in den Bann u. s. w.' Also die Gewalt der Kirche ist es, die kirchenregimentlich von den Consistorien ausgeübt werden soll, so daß kein Zweifel stattfinden kann, daß sie ihrem eigentlichen Wesen nach als Organe des in der Autorität der Kirche handelnden Kirchenregiments aufgefaßt und begründet sind.

Trotzdem also, daß die Consistorien eine bürgerliche Strafgewalt und eine bürgerliche Gerichtsbarkeit besitzen, die ihnen der Landesherr nur in seiner Eigenschaft als weltliche Obrigkeit geben konnte, sind sie doch keineswegs landesherrliche Behörden in dem Sinne, als ob durch sie nur ein Theil der Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit als solcher, etwa der auf die kirchlichen Dinge bezügliche Theil derselben, zur Ausübung käme. Sie sind principiell Organe für die Ausübung des der Kirche im Unterschiede vom Staate gehörenden Kirchenregiments und so principiell Behörden des Landesherrn in seiner Eigenschaft als Inhaber des Kirchenregiments, nur daß der Landesherr mit dem Kirchenregimente, das er führt, das, was zur cura circa sacra der von ihm gleichfalls getragenen obrigkeitlichen Gewalt gehört, in unmittelbare Verbindung gesetzt hat und so das Kirchenregiment durch die Consistorien als seine Behörden ausüben läßt. —

Da es in unserm Plane nur liegt, auf die Anfänge des landesherrlichen Kirchenregiments im Reformationszeitalter hin-

zuweisen, in denen die principiellen Gesichtspunkte sich darlegen, welche die Entwickelung unserer kirchlichen Verfassung beherrschen, so dürfen wir es unterlassen, auf die weitere Ausgestaltung der begründeten Institutionen einzugehen. Nur einen Punkt aus der Geschichte der Anfänge unserer Kirchenverfassung müssen wir noch unserer Betrachtung unterziehen, weil derselbe sehr geeignet ist, die der lutherischen Kirchenverfassung zu Grunde liegenden Gesichtspunkte heller zu beleuchten und gewisse falsche Urtheile über dieselben bestimmter zu beseitigen.

Die Reformatio Wittebergensis vom Jahre 1545 und das evangelische Bisthum.

Auf die Reformatio Wittebergensis vom Jahre 1545*), dieses bekannte von Melanchthon verfaßte, von den Wittenberger Theologen, auch von Luther unterzeichnete Gutachten, das nach dem Erfordern des Kaisers an die Stände von dem Kurfürsten auf dem bevorstehenden Reichstage zu Worms zum Zweck einer Vergleichung in Sachen der Reformation der Kirche vorgelegt werden sollte, und das daher die Aussöhnung der Bischöfe mit der evangelischen Reformation ins Auge zu fassen hatte, pflegt man sich in neuerer Zeit vornehmlich zu berufen, als auf ein Actenstück, woraus erhellen soll, wie sehr ein bischöfliches Kirchenregiment im Unterschiede von dem landesherrlichen und an Stelle desselben in der eigentlichen nur in ihrer Verwirklichung gehinderten Intention der Reformatoren gelegen habe. (So auch Stahl, Kirchenverfassung S. 209 f.) Diese Auffassung ist eine durchaus unbegründete.

Es bedarf keiner weiteren Begründung, daß die Reformatoren allerdings stets bereit gewesen sind, die bestehende politia ecclesiastica, damit also auch die bestehende bischöfliche Verfas-

---

*) Im deutschen Text bei Bretschneider, Corp. Reform. Bd. 5, S. 578 ff; im lat. Text bei Richter, K.-OO. II. S. 81 ff.

sung, den Kern derselben, anzuerkennen, wenn nur die rechte Predigt des Evangeliums und der rechte Brauch der Sacramente frei gegeben würde, also die Bischöfe sich dem Evangelium unterwürfen. Diese Bereitwilligkeit haben sie immer wieder offen und unumwunden ausgesprochen. Das ist bekanntlich auch in der Augsburg. Confession geschehen. Die Reformatoren wissen es recht gut, daß sie verwerfliche Schismatiker gewesen wären, wenn sie nicht bereit gewesen wären, der bestehenden Kirchenordnung und Kirchenregierung sich zu unterwerfen, soweit nur der Gehorsam gegen das Wort Gottes es gestattet. An ihre desfallsige Bereitwilligkeitserklärung knüpfen sie daher ausdrücklich die Erklärung, daß nicht sie, sondern die Gegner das Schisma verschulden, wenn sie die Freiheit des Evangeliums nicht zulassen. Wenn die Reformatoren diese Bereitwilligkeit auch in der Reformatio Wittebergensis wieder erklären und durch ihre Vorschläge bethätigen, so ist das durchaus nichts Neues. Es liegt darin nichts, wodurch irgend etwas in ihrer bisherigen Position geändert würde. Auch die Bedingung, an die sie ihre Bereitwilligkeit zur Anerkennung des Regiments der Bischöfe stets geknüpft haben, findet in diesem Actenstück in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit ihren früheren Erklärungen in der Augustana denselben rückhaltlosen Ausdruck wie früher. Nur den Bischöfen, die das Evangelium annehmen und demgemäß ihr Kirchenregiment führen und gestalten, wollen sie sich unterwerfen; und von der zu fordernden Reformation der Bischöfe handelt deshalb das Gutachten. Die Vorschläge, die im Einzelnen näher formulirt wegen der Reformation der Bischöfe gemacht werden, sind keineswegs solche, in denen Concessionen über die bis dahin festgehaltene Linie hinaus gemacht würden. Im Gegentheil die Forderungen treten in größerer concreter Bestimmtheit auf. Man begnügt sich nicht damit, die Bedingung, an welche man den Gehorsam gegen die Bischöfe knüpfte, wie bisher mehr nur im Allgemeinen auszusprechen. Im Einzelnen genauer wird eine Umgestaltung

der bischöflichen Verfassung gefordert, und sehr tief einschneidend sind die Veränderungen, die man verlangt. Es drückt sich darin die gereiftere Erfahrung aus, die man bereits in Betreff der kirchlichen Verfassung auf dem eigenen kirchlichen Gebiete gemacht hatte. Ueberall stehen den Verfassern die neugeschaffenen kirchlichen Institutionen des eigenen evangelischen Kirchenwesens vor Augen, als das Muster, wonach die bischöfliche Verfassung umzugestalten sein würde, um den Forderungen der evangelischen Wahrheit zu genügen. So weit sind die Verfasser des Gutachtens davon entfernt, die bischöfliche Verfassung als etwas Vorzüglicheres über die in ihren Anfängen begründete evangelische Kirchenverfassung zu setzen. Allerdings mußten einige Modificationen eintreten, die dadurch begründet waren, daß in der bischöflichen Verfassung das Kirchenregiment an einen Träger der potestas ecclesiastica des ministerium verbi et sacramentorum kommt, und die sich daher vornehmlich im Wegfall des Superintendentenamts documentiren. Allein diese Modificationen treten weit weniger bedeutungsvoll hervor, als man erwarten möchte. Im Ganzen und Großen ist der Charakter der bischöflichen Verfassung, wie sie von der Reformatio Wittebergensis entworfen wird, ganz und gar derselbe, wie der der neuen evangelischen Kirchenverfassung, die sich in Kursachsen auf scheinbar so verschiedenen Grundlagen gebildet hatte. Die Verfasser der Ref. Witteb. sehen in dem Umstande, ob der Landesherr oder ein Bischof Inhaber des Kirchenregiments ist, etwas von wesentlicher Bedeutung überall gar nicht; es erscheint ihnen das vielmehr als etwas mehr Gleichgültiges. Dagegen ist ihr Bestreben sehr bestimmt darauf gerichtet, die neuen kirchlichen Institutionen des evangelischen Kirchenwesens durch die geforderte Reformation der Bischöfe auch in die bischöfliche Verfassung zu verpflanzen und so zu bewahren.*) —

*) Aus dieser inneren Zusammengehörigkeit der Ref. Witteb. mit der Entwickelung der evangelischen Kirchenverfassung, in der man stand, erklärt

Gleich im Anfang wird die Aufgabe näher bestimmt, die der Kirchenregierung gesetzt ist.

„Rechte christliche Kirchenregierung stehet fürnemlich in diesen fünf Stücken: Erstlich, in rechter reiner Lehr, die Gott der Kirchen gegeben, geoffenbart und befohlen hat, Zum andern, in rechtem Brauch der Sacrament, Zum dritten, in Erhaltung des Predigampts und des Gehorsams gegen den Seelsorgern (obedientiae erga pastores ecclesiarum), wie Gott das Ministerium Evangelii will erhalten haben und selbs gewaltiglich erhält. Zum vierten in Erhaltung rechter Zucht, durch Kirchengericht oder geistliche Jurisdiktion. Zum fünften, in Erhaltung nöthiger Studien und Schulen. Zum sechsten, so ist leiblicher Schutz und ziemliche Unterhaltung von Nöthen."

Demgemäß wird dann zunächst von der rechten Lehre und dem rechten Brauche der Sacramente gehandelt. Es tritt da das evangelische Bekenntniß in bestimmtester Klarheit hervor. Es wird geltend gemacht, daß es auf die Erhaltung der reinen unverfälschten Lehre des Evangelium zunächst und vor Allem ankomme.

„Darum soll dieses in christlicher Reformation das erste Stück sein, daß das Evangelinm rein und unverfälscht in Kirchen und Schulen erhalten werde (proponetur, servetur et propagetur), wie auch die ersten und alten Concilien fürnemlich von der Lehr wegen gehalten sind, als Act. 15. und das Nicenum Concilium ein löblich Symbolum gemacht, zur Erhaltung des rechten reinen Verstands vom Sohn Gottes."

Es wird sehr nachdrücklich dabei hervorgehoben, daß allein das Wort Gottes, die Lehre, die Gott gegeben hat, „treulich zu pflanzen und zu handhaben," alles Veränderen derselben aber aus menschlicher Weisheit auszuschließen sei. Nicht daß der Menschen Gedanken und Meinungen zur Geltung kommen, sondern das ist die erste Aufgabe der Kirchenregierung, daß das Wort Gottes, das Gott gegeben hat, in unverfälschter

es sich auch, daß dies Actenstück einen so bedeutenden Einfluß auf die weitere Entwickelung der Kirchenverfassung in den lutherischen Kirchen selbst gewonnen hat, wie das besonders aus der Abhängigkeit der Mecklenburgischen Kirchenordnung von 1552 von jenem Actenstücke hervorgeht.

Wahrheit und Reinheit in der Kirche gegen Menschenmeinung und Menschenwillkühr erhalten werde, welcher vornehmsten Aufgabe des Kirchenregimentes auch das kirchliche Symbolum dient.

Nachdem so der rechte Hauptgesichtspunkt für die Beurtheilung der Verfassung der Kirche und ihres Regiments gewonnen ist, handelt die Ref. Witteb. „vom Predigtamt und bischöflichem Regiment."

Da wird zunächst mit allem Nachdruck zwischen dem Predigtamt und der „bischöflichen Hoheit" (politia episcoporum) unterschieden, und während die göttliche Einsetzung des ersten geltend gemacht wird, wird auf den kirchlichen Ursprung der bischöflichen Verfassung, des Kirchenregiments hingewiesen. Im Unterschiede von der Augustana (Art. 28) erweist sich der durch die weiteren Entwickelungen in der neuen evangelischen Kirche selbst begründete Fortschritt eben darin, daß man jetzt beides, das ministerium verbi et sacramentorum und das Kirchenregiment bestimmt von einander unterscheidet, daß man nicht mehr bloß das jus gladii, das die Bischöfe als weltliche Herren hatten, von der potestas ecclesiastica als der Gewalt des ministerium verbi et sacramentorum unterscheidet, sondern als ein von Beidem Verschiedenes, welches aber im Unterschiede von dem jus gladii der Kirche angehört, das Kirchenregiment der Bischöfe ins Auge faßt. Es war jetzt für die Reformatoren die potestas ecclesiastica des ministerium und das Kirchenregiment bestimmt auseinander getreten. Der Abschnitt beginnt mit folgenden Sätzen:

„Wie die hohen weisen Regenten weltliche Königreich fassen mit Hoheit der Personen, Ordnung der Wahl und Succession, Bestimmung der Städt, mit Gesetzen, Gerichten, Execution, Schutz und Gütern, und solche Fassungen gerathen einem und dem andern nicht; als Cyro, Augusto und etlichen mehr ists gerathen, es ist aber vielen als Pisistrato, Pompejo und andern nicht gerathen, denn es muß auch Gottes Will und Gabe dabei seyn: also viel mehr im Kirchenregiment haben die Weisen viel großer Mühe und Arbeit gehabt, Hoheit der Personen, Wahl und Succession zu ordnen, und Bisthumb aufzurichten und zu handhaben der Kirchen zu gut. Es ist

aber sehr ungleich gerathen. Denn wenn sie gleich solches wohl gefasset haben, so sind dieselben Bischofe und regierende Personen selb Zerstörer der Kirchen worden; wie man öffentlich siehet, daß viel hundert Jahr die Bischofe und ihre Höfe der christlichen Lehr wenig geachtet haben. Gott hat selbst einmal auch ein Bistumb gefasset mit Aharon, das ist etwas über tausend Jahr gestanden, und hat doch mancherlei untüchtiger Bischof gehabt. Zuvor ist Gottes Wort und Kirche länger denn zwei tausend Jahr geblieben, obgleich kein gefaßte Bistumb, an gewisse Ort und Succession gebunden, die Zeit gewesen. Und hernach im Judenthumb sind oft Propheten und Prediger von Gott erweckt, die durch die hohen Bischofe verfolgt sind. Darum ist Unterschied zu merken zwischen dem Predigampt, das Gott zu aller Zeit der Kirchen gegeben hat, und gnädiglich selb für und für erhält, und der Bischoflichen Hoheit, an große Ort und Personen und Succession gebunden."

Es wird dann, um den Werth des Kirchenregiments auf sein rechtes Maaß zurückzubringen, besonders das hervorgehoben, daß Gott selbst die Kirche und das Predigtamt in der Kirche erhalten will, und daß also die Erhaltung der Kirche und des Predigtamts nicht von dem menschlichen Kirchenregiment abhängt.

„Und ist diese Verheißung oft wiederholet allen Christen zu großem Trost, daß wir wissen, daß Gott sein Kirch, Lehr und Predigampt selb erhalten will. Denn so es auf menschliche Fürsichtigkeit, Fleiß, Macht und Schutz gebauet wäre, so hätte es einen schwachen Grund, und wäre bald ganz vertilget mit den Städten und Königreichen, die zerrissen werden, wie die heidnischen alten Religion mit ihren Städten und Königreichen vertilget sind. Aber Gott spricht im gedachten Kapitel Esaiä, er wolle sein Predigampt und Evangelium um sein selbs willen und seines Namens willen erhalten und nicht vertilgen lassen. Also spricht Christus auch in andern Psalmen, er wolle predigen von diesem Wort: der Herr hat zu mir gesagt, du bist mein Sohn u. s. w. Diese seine Predigt wird Christus für und für thun durch sich und seine Diener, und nicht unterdrücken lassen."

Von dem Predigtamt (im Unterschiede von dem Kirchregiment der Bischöfe) wird gesagt, daß es nothwendig ist und daß die Kirche daran gebunden ist (haec est aeterna et immota veritas: ministerium Evangelii et sacramentorum necessa-

rium esse et ecclesiam ad hoc alligatam esse, nec esse populum Dei aut electos usquam nisi in coetu vocatorum, ubi sonat vox Evangelii et administrantur sacramenta").

Weiter wird es als große Wohlthat gepriesen,

„Daß Gott der Kirchen befohlen hat, daß sie selb Personen zum Predigampt und Dienst der Sacrament wählen soll, und will durch dieselbigen von der Kirchen erwählten Personen kräftig seyn, erweckt viele unter den selbigen und erleucht sie mit besondern Gaben zu Besserung der Kirchen; wie Paulus Tito befohlen, daß er Priester in die Städte setzen und verordnen soll, und wird der Ordinatio zu Timotheo auch gedacht; so weiß man, daß gewöhnlich gewesen, daß die Kirch, das ist ehrliche und gottfürchtige Personen aller Stände, haben Bischofe berufen und erwählet (honesti et pii homines omnium ordinum convocati nominarunt et elegerunt episcopos)".

Es ist ein Doppeltes, was hier hervorgehoben ist, nämlich einmal die Gültigkeit der vocatio mediata vor Gott und sodann, daß die vocatio bei der ganzen Kirche ist, nicht bloß ein Recht des geistlichen Standes.*) An die Augustana Art.

*) Diese Stelle ist für das rechte Verständniß des letzteren Punktes sehr instructiv. Sie zeigt sehr deutlich, daß der in Uebereinstimmung mit den Schmalk. Art. hier wieder aufgestellte Satz, daß die Vocation ein Recht der Kirche sei, nichts zu thun hat mit dem Satze, daß die vocatio ein Recht der „Gemeinde" im modernen Sinn sei. Als Beispiel und Beweis für das von Gott der Kirche gegebene Recht, die Personen für das ministerium zu berufen, wird angeführt, daß der Apostel dem Titus auftrug, ministri einzusetzen. Und ausdrücklich wird der altkirchliche Gebrauch, auf den man sich beruft, dahin bestimmt, daß nicht sowohl die Menge der Mitglieder der Kirche, sondern ehrliche und gottfürchtige Personen aus allen Ständen das Recht der Vocation ausgeübt haben, daß also nicht die multitudo promiscua, sondern die in ihren Ständen organisirte Kirche diejenige ist, die das Recht der Berufung auszuüben hat. Damit streitet nun nicht der Satz der Schmalk. Art., daß die Kirchen, im Fall daß die Bischöfe nicht rechte Prediger einsetzen wollen, ihr Recht zur Vocation behalten (jus suum retinent). Dieser Satz findet vielmehr im Zusammenhange mit den obigen Sätzen erst seinen richtigen Sinn. Das Recht der Kirche geht der Kirche nicht verloren, wenn ein Stand derselben sich dem entzieht, worauf die Kirche ein Recht hat. Vielmehr in solchem Fall verfährt die Kirche auch ohne den abgefallenen Stand nach ihrem Recht.

28 erinnert es auf das Bestimmteste, wie dann weiter die potestas ecclesiastica des Predigtamts in ihren Hauptpunkten beschrieben wird.

Nachdem so im Allgemeinen gehandelt ist „von dem Predigtamt, das ist, von allen Seelsorgern, so in der Lehr und Reichung der Sacrament ihren Beruf, jeder an seinem Ort, recht ausrichten", geht die Ref. Witteb. dazu über, von dem Regiment der Bischöfe als von etwas zu handeln, das von dem Predigtamt, welches die Bischöfe auch haben, verschieden ist, und also auch nicht zu den dem ministerium verbi et sacramentorum nach göttlichem Recht zustehenden Rechten und Befugnissen gehört. Die Erörterung über das Kirchenregiment der Bischöfe wird eingeleitet durch Anführung der Gründe, welche, wie Bretschneider in einer Anmerkung richtig bemerkt, die Gegner für die Nothwendigkeit des bischöflichen Regiments anzuführen pflegten.

„Darüber spricht man weiter: unter diesen Seelsorgern muß dennoch eine Ordnung seyn; sie haben nicht alle gleiche Gaben, können nicht alle Richter sein in schweren Artikeln der Lehre; sie können nicht alle die Gericht ordnen und halten. Und dieweil in dieser elenden Natur für und für allerlei Gebrechen fürfallen, müssen etliche besondere Ort und Personen seyn, da man sich Raths zu erholen wisse, item, die auf andre ein Aufsehen haben; und dieselbigen Ort müssen mit Personen und Unterhaltung also versorgt seyn, daß es, so viel menschliche Fürsichtigkeit bedenken kann, eine beständige Ordnung sey. Darum müssen Bischoffe, als ein Grad über andre Priester seyn, und dieselbigen müssen bestellte Regiment haben, und bedürfen viel Personen zur Ordinatio, zur Unterweisung der Ordinanden, zur Visitatio, zun Gerichten, zu rathen, zu schreiben, zu Botschaften, zu den Synodis und Concilien; wie zu sehen, daß Athanasius, Basilius, Ambrosius, Augustinus viel zu thun gehabt, ihre und frembde Kirchen bei rechter Lehr wider allerlei Ketzer zu behalten. Zu dieser ihrer Arbeit haben sie viel Personen brauchen und schicken müssen u. s. w. So nu die

---

aber freilich in einer nothgedrungenen Weise, die nicht berechtigt wäre, wenn ein nothwendiger Stand sich dem Rechte der Kirche nach dem Worte Gottes nicht entzieht.

jetzige Form der Episcopat zerrissen würde, wollte eine Barbarei folgen und eine Verwüstung, der niemand kein Ende sehen könnt; denn die weltliche Potestat und Fürsten sind beladen mit anderen Sachen, und wenig sind, die der Kirche achten oder der Lehr nachdenken.

Es ist natürlich sehr wichtig, nicht zu übersehen, daß die Ref. Witteb. in den obigen Sätzen die Argumentationen der Gegner referirend anführt, auf die sie nun zu antworten hat, wie sie denn auch fortfährt: „Antwort: Wir sehen u. s. w.", daß sie aber in jenen Sätzen nicht die Ansicht der Reformatoren selbst darlegt. Dennoch — obwohl man es kaum für möglich halten sollte — werden besonders die letzten unter den angeführten Sätzen, die ein so verächtliches Licht auf das landesherrliche Kirchenregiment werfen, nicht selten angeführt, um zu zeigen, wie die Reformatoren selbst über die bischöfliche Verfassung und über das landesherrliche Kirchenregiment gedacht haben sollen.*)

*) Auch von Stahl, Kirchenverfassung, S. 208, geschieht es in einer dem Sinne der Ref. Witteb. schnurstracks zuwiderlaufenden Weise. Für seine Behauptung, daß die deutschen Reformatoren das Naturgemäße und Treffliche des bischöflichen Instituts entschieden anerkennen und es nicht aus Grundsatz, sondern nur aus Drang der Umstände aufgegeben hätten, führt er auch die letzten der obigen Sätze der Gegner mit den ersten Sätzen der Antwort der Reformatoren zusammen (nach dem lateinischen Texte) so an, daß der Leser daraus einen Schluß auf das Urtheil der Reformatoren über landesherrliches Kirchenregiment und bischöfliche Verfassung herleiten muß, der zu dem geraden Gegentheil dessen führt, was die Meinung der Reformatoren im Unterschiede von ihren damaligen Gegnern ist. Stahls Citat lautet so: „Jam si praesens politia episcoporum dissiparetur, secutura esset barbaries et infinita vastitas, quia reges et principes, qui mundana imperia tenent, occupati sunt aliis negotiis, et pauci ecclesiam curant et pauciores doctrinam norunt aut inquirunt. Ideo censent necessario praesentem politiam episcoporum retinendam esse. Responsio. Nec nobis placent dissipationes politiarum aut gubernationum. Et valde optamus, ut episcopi et collegae gubernationis ecclesiasticae vere faciant suae vocationis officia, et in eo casu offeremus obedientiam nostram." Wer das so außer dem Zusammenhange liest, wird zu dem Schlusse inducirt werden müssen, als ob die Reformatoren dem voraufgeschickten Urtheile von der Nothwendigkeit des bischöflichen Kirchenregiments und der Verwerflich-

Was die Antwort der Reformatoren auf jene Argumentationen betrifft, so konnte sie überall keine einfache sein. Man muß beachten, daß Verschiedenes in jener Argumentation der Gegner zu unterscheiden ist. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen der Nothwendigkeit einer kirchenregimentlichen Ordnung überhaupt, die mit dem ministerium verbi et sacramentorum noch nicht gegeben ist, und auf welche jene Argumentationen der Gegner mit Recht hinweisen, und zwischen der Bedeutung der bischöflichen Verfassung für die Verwirklichung der nothwendigen kirchenregimentlichen Ordnung, welche in jenen Argumentationen von Seiten der Bischöflichen jener Zeit behauptet wird. Und in dieser letzteren Beziehung ist wieder zu unterscheiden die Zulässigkeit der bischöflichen Gestalt des Kirchenregiments, wenn sie nur ihrer wahren kirchlichen Aufgabe wirklich dient und dienen will, und die Nothwendigkeit dieser bestimmten Form des Kirchenregiments, welche ebenfalls mit Ausschluß des landesherrlichen Kirchenregiments in den Argumentationen der Gegner behauptet ist. Man kann aber sehr wohl die Zulässigkeit der bischöflichen Verfassung zugestehen, auch um der kirchlichen Einheit willen anerkennen zu wollen

keit des landesherrlichen Kirchenregiments einfach zugestimmt hätten, was denn freilich mit ihrem Verhalten dem unter ihrer Mitwirkung sich bildenden landesherrlichen Kirchenregimente gegenüber sehr arg contrastiren müßte. Jener ganz unbegründete Schein wird noch dadurch verstärkt, daß Stahl sofort als eine das Gleiche beweisende Stelle aus der Ref. Witteb. die folgende hinzugefügt: „Deus praecipit exerceri judicia ecclesiastica...... Haec judicia... fuisse in ecclesia semper ab initio mundi nihil dubium est, quae eo quidem diligentius exercenda erant, quia magistratus profani non curant doctrinam, deinde in disciplina negligentes sunt... Deploranda est autem et haec calamitas ecclesiae, quod haec judicia ab Episcopis negliguntur.“ Auch hier muß es so scheinen, als ob nach der Meinung der Reformatoren das landesherrliche Kirchenregiment diesen nothwendigen Kirchengerichten im Wege stände und sie nur bei bischöflichem Kirchenregiment zu erwarten wären. Wir werden im Folgenden zeigen, wie durchaus irreleitend auch dieser Gebrauch einer Stelle der Ref. Witteb. ist, was übrigens für Die von vorn herein klar sein muß, die sich erinnern, daß bereits in Kursachsen die Kirchengerichte eingeführt waren.

bereit sein, ohne die Nothwendigkeit, ja auch nur die Vorzüglichkeit dieser bestimmten Verfassungsform vor dem landesherrlichen Kirchenregimente zuzugeben. Behält man das Gesagte im Auge, so liegt der Sinn der Antwort, welche die Ref. Witteb. auf jene Argumentationen giebt, plan vor. Es versteht sich von selbst, daß man die Nothwendigkeit eines kirchlichen Ordnungsamtes, das mit dem ministerium verbi et sacramentorum noch nicht gegeben ist, rückhaltlos anerkennt. Es versteht sich weiter von selbst, daß die Reformatoren die Auflösung einer bestimmten bestehenden Ordnung, auch wenn sie unvermeidlich ist, an sich als ein Uebel betrachten, und daß sie ihre Bereitwilligkeit erklären, die bischöfliche Verfassung anzuerkennen, wenn sie sich den Forderungen des Evangeliums gemäß gestaltet. Dagegen die Nothwendigkeit der bischöflichen Form des Kirchenregiments, auch nur einen Vorzug derselben vor dem landesherrlichen Kirchenregiment gestehen sie keineswegs zu. Ausdrücklich verneinen sie eine solche Vorzüglichkeit der bischöflichen Verfassung, und sie sind es sich bewußt, daß sie in der neugegründeten evangelischen Kirchenverfassung Vorzüglicheres haben, als das, was die bestehende bischöfliche Verfassung darbot, und daß es daher bei einer Ausgleichung mit den Bischöfen darauf ankam, dasselbe in der nothwendigen Reformation der bischöflichen Verfassung zu bewahren.

„Antwort: Wir sehen nicht gerne Unordnung, und wündschen von Herzen, daß die Bischofe und ihre Mitregirende Personen ihr bischoflich Amt thuen wollten, und erbiethen uns auf diesen Fall zu Gehorsam, nämlich, so sie Verfolgung christlicher Lehr nachlassen, und sind nicht Tyrannen oder Mörder unser armen Priester, sondern fahen an zu pflanzen reine Lehre des Evangelii, und christliche Reichung der Sacrament, und helfen solches handhaben."

Sehr scharf wird das Verderben der bischöflichen Regierung getadelt, unter der man das, was die Aufgabe der Kirchenregiments eigentlich ist, ganz und gar vernachlässigt hat, und die sich verfolgend gegen die rechte Predigt des Evangelii ge-

wendet hat. Die Reformatoren hatten in dieser sehr fühlbaren Thatsache einen äußerst evidenten Thatbeweis sich gegenüber, wie wenig die bischöfliche Form des Kirchenregiments die Lösung der dem Kirchenregiment in der Kirche gestellten Aufgabe sicher stellt. Und je mehr bereits bei ihnen eine wirkliche Ausübung des Kirchenregiments zur Lösung der demselben gestellten eigentlichen Aufgaben und eine rechte kirchliche Ordnung aufzublühen begann, desto weniger lag ihnen eine erst unserer Zeit vorbehaltene Schwärmerei für die bischöfliche Form des Kirchenregiments nahe. Bei ihren Vorschlägen wegen der Reformation der bischöflichen Verfassung handelt es sich für sie um etwas, das für sie aus der Einheitspflicht der Kirche folgte, und dem sie sich daher nicht entziehen durften, nicht um etwas, worauf ihre eigenen sehnsüchtig verlangenden Wünsche als auf eine Art verlorenen Paradieses hinausgingen.

„Ist doch die Spaltung dieser Zeit erstlich von den Bischofen verursacht, die uns verbannet, und unsere Priester ermordet haben, die ihnen nichts Arges gethan, sondern für sie in der Kirchen nützlich und seliglich gearbeitet, und haben ohne Zweifel vielen Menschen zur Seligkeit gedienet. Und so die Bischofe fortfahren mit Verfolgung christlicher Lehr, wie sie bis anher gethan, so können wir Priester und Lehrer keine Einigkeit mit ihnen machen." „Und ist in Summa zu christlicher Concordia und Einigkeit kein ander Weg, denn allein dieser, daß die Bischöfe rechte Lehr und christlichen Brauch der Sacrament pflanzen, und daß wir alsdann ihnen als Kirchenprälaten unterthan seien, welches wir uns zu thuen erbiethen. Mehr und höher können wir uns mit gutem Gewissen und ohne Verletzung göttlicher Ehre nicht erbiethen und thuen."

Man wird in dem Allen nicht den Ausdruck der Meinung von der Nothwendigkeit oder Vorzüglichkeit der bischöflichen Verfassung finden können. Unter den bekannten Bedingungen erklärt man sich, wie immer, bereit, um der kirchlichen Einheit willen das Kirchenregiment der Bischöfe anzuerkennen. Die Voraussetzung ist eine gründliche Reformation der Bischöfe, und auf diese geht nun die Ref. Wittеb. näher ein.

Da wird zunächst ein einseitiges Zurückblicken auf die altkirchlichen Ordnungen zurückgewiesen.

„Weiter, so nu die Bischoffe christlich Lehre pflanzen wollten, und also Einigkeit würde, welche furthin der Christenheit nützlich dienen wollten, die sollten auch ihre nöthige Aempter bestellen. Und wie wohl etliche die Reformation der Bischoffe auf die alten Canones richten, so ist doch zwischen nöthigen und von Gott gebothenen Werken, welche die Zeit und Veränderung der Königreich nicht ändern sollt, und zwischen menschlichen Ordnungen, die sich mit der Zeit und Königreichen für und für verändern, Unterschied zu merken; wie alle Verständigen wissen, daß Göttlich und ewig Recht ein ander Ding ist denn menschliche vergängliche Ordnung von mittlen Dingen. Als, wenn der Rath zu Sparta, die jetzund noch stehet, die alten Gesetz Lycurgi wiederum aufrichten wollt, daß man alle Acker in gemein bauen müsse, und die Früchte nach eines jeden Hausvaters Nothdurft austheilen. Das wäre ein unnöthig ding und brächte viel Zerrüttung. Daß aber ein Rath zu Sparta göttliche Geboth halte, strafe die Mörder u. s. w., dieses ist von nöthen."

Man sieht, die Reformatoren sind von einem wahrhaft geschichtlichen Sinne geleitet, der das Recht der geschichtlichen Bewegung der Gegenwart erkennt und nicht, mit einseitig-retrospectivem Blicke auf frühere geschichtliche Gestaltungen (hier auf das altkirchliche Bisthum), Früheres unvermittelt in die Gegenwart meint herüber nehmen zu müssen.

In Betreff der zu fordernden Reformation der Bischöfe spricht sich die Ref. Witteb. zunächst dahin aus, daß man ein Aufgeben ihres weltlichen Besitzes und ihrer weltlichen Herrschaft von den Bischöfen nicht fordere. Man weiß es, daß zu jedem Regiment, auch zum Kirchenregiment, äußere Mittel und Güter erfordert werden. Gleich in den einleitenden Sätzen der Ref. Witteb. über „rechte christliche Kirchenregirung" war „zum sechsten" auch „leiblicher Schutz" und „ziemliche Unterhaltung" für nöthig erklärt. Man meint auch nicht, daß die weltliche Herrschaft und Regierung die Bischöfe hindere, die Aufgabe der davon unterschiedenen Regierung der Kirche zu lösen. Man macht sich zwar auch darüber keine Illusionen, daß nicht alle

Bischöfe gottesfürchtige Hirten sein werden, aber man weiß zugleich, daß keine Verfassungsform die Kirche davor sichert, daß nicht auch unwürdige und untüchtige Personen Träger der kirchenregimentlichen Gewalt werden.

„Also in dieser Reformation weiß man, daß alle Regirung bedürfen Güter und Unterhaltung vieler Personen. Sollen nu Bischöffe seyn, die auf andre ein Aufsehen haben, so müssen sie Güter haben. Und ist wohl wahr, daß weltliche Regirung, und Ueberfluß der Güter, der geistlichen Regirung und den Studiis Verhinderung bringet, und ist vor dieser jetzigen Zeit von vielen geklaget, daß Prälaten der Kirchen mit weltlicher Regirung und Gütern zu viel zu thuen haben; gleichwohl weil die Regiment und Güter nu also geordnet sind, und gottfürchtige Bischöffe konnten sie wohl brauchen: so lassen wir diese Ordnung, wie sie ist, und wollen, daß gleichwohl auch diese Bischoffstift, Herrschaften und Landschaften zu rechter heilsamer Lehr und Erkenntniß Christi gebracht würden, und daß nicht das heidnische Wesen, so jetzt in Stiften ist, also bliebe, wie es leider vor Augen, daß die Thumbherren gemeiniglich nichts wissen von christlicher Lehr, sind freche unzüchtige Leut, und über das verachten sie das Ministerium Evangelii ganz, welches ihr fürnemst Werk seyn sollt. Denn erstlich (d. i. Anfangs) sind die Stift sehr züchtige ehrliche Versammlungen der heiligsten und gelehrtesten Männer auf Erden gewesen, sampt ihren Schülern. Also haben Johannes der Evangelist, und hernach Polycarpus, und viele andere, sehr schöne Versammlungen der heiligsten und gelehrtesten Männer um sich gehabt, und wäre nichts schöneres auf Erden zu sehen, denn solche Collegia. Wie aber dagegen jetzund die Kapitel eine Gestalt haben, das wollt ein jeder selbs betrachten. Nu sind gleichwohl viel in Kapiteln, die nicht Epicurei sind, sondern fürchten Gottes Gericht. Diesen wollten wir auch gerne zur Seligkeit dienen, und, so viel Gott Gnad verleihen wollt, diese jetzige Bistumb zu Besserung bringen. Denn diese letzte Zeit der Welt wird nicht mehr aus den Thumbkapiteln Eliae oder Elisaei Schul machen; doch so sie wollten, könnten sie dennoch der Kirchen nützlich dienen mit Erhaltung nöthiger Aemter und der Güter, dazu man auch Leut bedarf. Arm seyn ist nicht Heiligkeit; reich sein ist auch nicht Sünd; weltliche Herrschaft haben ist nicht Sünd, obgleich schwer ist, zugleich weltliche und geistliche Regirung tragen. Doch könnte ein gottfürchtiger Bischof sich recht darein schicken; wie David, Ezechias, Constantinus, Theodosius, **und jetzund viel weltliche Herren zugleich ihrer weltlichen Regierung warten, und dennoch ein ziemlich Aufsehen auf die Kirchen haben** (et nunc multi

principes, etsi politicis negotiis occupati sunt, tamen interim et ecclesias inspiciunt, et earum negotia mediocriter gubernant).

St. Paulus hat nichts mit den Kaiserlichen Sachen zu thun gehabt, hat allein seines Amptes gewartet; aber St. Ambrosius hat neben seinem Ampt auch zwischen dem Kaiser Valentiniano dem andern und Maximo ein Händler sein müssen, wie auch jetzund ein frommer Pfarher viel Sachen zwischen seinen Nachbarn hören und vortragen muß. Und St. Bernhardus war Händler zwischen dem Kaiser Conrado und dem Kaiser Lothario. Solches ist nicht unrecht. Und man mache Canones wie strenge man wolle, wenn die Personen nicht gottfürchtig sind, und das Ministerium verachten, so ist der Kirchen durch die Canones nichts geholfen. Dagegen so die Personen gottfürchtig sind, und gern zu Erhaltung des rechten Ministerii dienen wollen, und die Kirchen nicht für einen Saustall halten, so können sie im jetzigen Stand der Fürstenthumb und Güter recht thuen, und der Kirchen nach ihrer Maaß dienen.

Derhalben stehet diese unsere Reformation nicht auf Menschengebothen, sondern allein auf den nöthigsten göttlichen Gebothen."

Hier haben wir die Antwort der Ref. Witteb. selbst auf die gegen das Kirchenregiment der Landesherren gerichtete Anklage der Gegner, die sie referirend sich gegenübergestellt hatte. Wenn die Gegner, die Verfassungsentwickelung in den evangelischen Territorien anklagend, sagten, nach Zerreißung der damaligen Form des Episkopats müßte eine Barbarei und Verwüstung ohne Ende folgen, denn die weltlichen Fürsten seien mit andern Sachen beladen und zudem trügen Wenige unter ihnen Sorge für die Kirche und fragten auch nur Wenige nach der Lehre, die sie nicht kennten, so bezeugt hier die Ref. Witteb. mit Hinweis auf die thatsächliche Wirklichkeit das Gegentheil. Daß es nicht nothwendig sei, von den Bischöfen zu fordern, daß sie ihr weltliches Regiment aufgäben und aufhörten, weltliche Fürsten zu sein, um das Kirchenregiment zum Segen der Kirchen führen zu können, beweisen sie mit der von ihnen bezeugten Thatsache, daß nicht wenige, sondern viele weltliche Fürsten, in deren Hand in Folge der Reformation das Kirchenregiment gekommen war, zugleich ihrer weltlichen Regierung warteten, und dennoch ein ziemlich Aufsehen auf die Kirche

hätten. So weit sind die Reformatoren davon entfernt, in den Tadel einzustimmen, den die Gegner über das landesherrliche Kirchenregiment im Unterschiede von der bischöflichen Verfassung aussprachen, daß sie vielmehr durch die Erfahrung in Betreff des von den Landesherren geübten Kirchenregiments die Bereitschaft, das Kirchenregiment der Bischöfe anerkennen zu wollen, rechtfertigen. Und auch in dem „mediocriter" liegt, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nach dem Sinn der Ref. Witteb. kein Tadel, am allerwenigsten ein Tadel des landesherrlichen Kirchenregiments dem bischöflichen Regiment gegenüber. Es spricht sich darin eben nur der klare Blick der Reformatoren aus, die überall von dem Kirchenregiment in der Kirche unter den Menschen auf Erden nicht zu viel, nicht nach Phantastenart Ueberschwängliches fordern.

Die obige Stelle der Ref. Witteb. ist aber weiter auch insofern von entscheidender Bedeutung für die ganze Auffassung der Reformatoren vom Kirchenregiment der Landesherren, als darin bestimmt ausgesprochen wird, daß das Kirchenregiment, das an die Landesherren an der Stelle der Bischöfe gekommen war, etwas von der weltlichen Regierung derselben Unterschiedenes ist. Das Kirchenregiment der Landesherren ist für die Reformatoren nicht Ausübung der obrigkeitlichen Gewalt der Landesherren in Beziehung auf die kirchlichen Dinge, sondern die Landesherren sind Träger zweier von einander unterschiedenen und deshalb auch in ihrer Ausübung auseinanderzuhaltenden Aemter geworden. Eben deshalb steht es nicht mit einander in Widerspruch, wenn die Reformatoren, und zwar in denselben Actenstücken (wie ja auch in der Ref. Witteb.), einerseits nichts dagegen einzuwenden haben, daß die Landesherren oder die Bischöfe die Träger beider unterschiedenen Gewalten sind, und andererseits nichtsdestoweniger darauf dringen, daß die beiden unterschiedenen „administrationes", nämlich die kirchliche und die politische, von einander geschieden seien und auseinandergehalten werden müssen. Nach der Auffassung der Reformatoren ist eben dadurch, daß

dieselben Menschen Träger beider Gewalten sind, die Vermischung beider Gewalten selbst nicht begründet, und ist dann eben nur die Unterscheidung derselben an sich und in der Ausübung derselben zu fordern und festzuhalten. Die Auffassung, die Luther bereits in einem Briefe an Melanchthon während des Reichstags zu Augsburg (vom 21. Juli 1530) aufgestellt hatte, daß nämlich zwar derselbe Mensch „utramque personam gerere", zugleich Bischof und Landesfürst sein könne, nicht aber dieselbe „persona" zugleich Bischof und Landesfürst, sondern daß, wenn derselbe Mensch beides ist, er dann als Bischof eine andere Person sei und als Landesherr eine andere, ist bereits, wie die Ref. Witteb. zeigt, die feststehende bei den Reformatoren geworden. *)

---

*) Der (bei De Wette, Luthers Briefe Bd. IV. S. 105 abgedruckte) oben angezogene Brief ist überhaupt von solcher Bedeutung für das rechte Verständniß der Grundlagen unserer Kirchenverfassung, daß wir uns nicht enthalten können, denselben der Hauptsache nach hier abdrucken zu lassen, da wohl nicht allen Lesern ein Abdruck jenes Briefes zur Hand ist.

„Ad disputationem de traditionibus. Causae ceremoniarum quinque a te recte tractantur. Verum ubi nodus est, et tu quaeris, nempe de persona seu efficiente causa traditionum, disputatur. Nam de finali facilis est quaestio.

De hoc toto nodo sic sentio. Primum, quum certum sit, duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confundit et miscuit Satan per Papatum: nobis hic acriter vigilandum est, nec committendum, ut denuo confundantur, nec ulli cedendum, aut consentiendum, ut confundat. Hoc enim esset furibus et latronibus participare, quia divina est autoritas haec, quae praecipit, eas diversas et impermixtas servari, dicens: vos autem non sic.

Secundo, ex hoc sequitur, quod eadem persona non possit esse Episcopus et Princeps, nec simul pastor et paterfamilias. Intelligis hic satis quid velim. Personas impermixtas, sicut et administrationes volo, etiamsi idem homo utramque personam gerere possit, et idem Pomeranus possit esse parochus et oeconomus. Nolo enim episcopos turbare, si qui boni inter eos sunt. Sic Conradus a Thungen idem homo est Dux Franciae et Episcopus Herbipolensis, cum tamen Dux Franciae non possit esse Episcopus Herbipolensis. Haec sic

Aus dem Gesagten geht es hervor, wie unbegründet es ist, wenn man Aussprüche der Reformatoren, Luthers und Me-

---

verbose coram te, quia nosti verbum nostrum potissimum etiam has efficientes causas traditionum tractasse, non tantum finales, quas tu numerasti.

Tertio, Episcopus, ut Episcopus, nullam habet potestatem super Ecclesiam suam ullius traditionis aut ceremoniae imponendae, nisi consensu Ecclesiae vel expresso vel tacito. Quia Ecclesia est libera et domina, et Episcopi non debent dominari fidei Ecclesiarum, nec invitas onerare aut opprimere. Sunt enim ministri et oeconomi tantum, non Ecclesiae domini. Si autem Ecclesia consenserit, ceu unum corpus cum Episcopo, possunt super se imponere, quicquid volent, salva pietate, rursus etiam pro arbitrio omittere. Si hanc potestatem Episcopi non quaerunt, volunt dominari, et in suo arbitrio solo omnia retinere. Hoc nobis non est concedendum, nec ullo modo participandum huic iniquitati et injuriae seu oppressionis Ecclesiae et veritatis.

Quarto, Episcopus ut Princeps multo minus potest super Ecclesiam imponere quidquam, quia hoc esset prorsus confundere has duas potestates, et tum vere esset allotrioepiscopus, et nos si admitteremus eum, essemus paris sacrilegii rei. Ibi potius est moriendum contra hanc iniquitatem et impietatem. Loquor de Ecclesia, distincta jam a civitate politica.

Quinto, Episcopus ut Princeps potest suis subditis, ut subditis, imponere quicquid visum fuerit, modo pium et licitum sit, et subditi tenentur obedire. Obediunt enim tunc non ut Ecclesia, sed ut cives. Est enim et Ecclesia persona duplex in eodem homine. Sic Conradus a Thungen praecipiendo suis Francis, ut Dux Franciae, jejunium aut aliud licitum, cogit eos qui Ducem agnoscunt ad obedientiam, sed non eos qui Episcopum agnoscunt, scilicet qui sunt sub aliorum Principum dominio, etiamsi sunt de ecclesia Herbipolensi. Sicut Pomeranus cogit suum servum ad oeconomicam suam legem, sed non Ecclesiam suam Witebergensen

Quod tu de rege Ninive arguis, vides esse edictum mere politicum, non attento, an sit Ecclesia vel gentilitas sub ipso. Sic si Caesar praecipiat generaliter omnibus jejunium, obedient etiam ii qui sunt Ecclesia, quia Ecclesia est sub Caesare secundum carnem, sed non obedit ut Ecclesia. Idem est de rege Josaphat. Verum de Machabaeis clarum est, quod sua Encaenia non ipsi soli instituerunt, sed totus populus uno consensu. Idem consensus potuisset eadem tollere, licet et hic multum fuerit politici statuti, imo totum fere politicum, dominantibus scilicet Machabaeis, nec tamen sine consensu populi statutum.

Quare neque ecclesiastico nec profano jure possumus Episcopis tribuere

lanchthons, worin sie die Scheidung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Regierung als unbedingt nothwendig fordern,

---

potestatem, super Ecclesiam statuendi quidquam, quantumvis licitum et pium, quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Quod si etiam vi cogere et exigere velint, non debemus obedire aut consentire, sed potius mori pro distinctione servanda istarum administrationum, hoc est pro voluntate et lege Dei, contra impietatem et sacrilegia. Adde, si dixerint (quod tamen non faciunt) periculo suo se velle nos gravare, et tamquam tyranni a nobis haberi, et exigere ne malo resistamus etc. Resistendum est, nec ullo opere obediendum, sed contrarium faciendum, quia hic non solum fertur malum, sed confirmatur iniquitas, et negatur pietas, saltem ipso opere et patientia. Si autem vi manuum cogerent ad jujunandum, scilicet auferendo cibos, aut alligando in carcere, tuto toleratur malum, nullo consensu operis aut verbo addito.

Hic vero mihi cogitationes oriuntur, ne periclitemur fallaciis et fucis eorum, scilicet si praetendant, Caesarem, ut Caesarem, se vero, ut Principes, velle talia statui, aut statuta retineri ab Ecclesia, non ut ab Ecclesia, sed ut a subditis, et hoc praetextu totam illam tyrannidem confusionis resuscitare et confirmare, ac sic Ecclesiam nihilominus oppressam et subjectam episcopali potestate habere.

Hic ego sentio, divina autoritate prohiberi, ne illis credamus, quia Christus prohibet impium et peccatorem pro justo agnoscere, nisi manifeste poenituerit, Matth. XVIII.: Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Cum igitur Episcopi manifeste sint rei confusae istius tyrannidis et oppressae Esslesiae, non licet eis credere, nisi poenitentia manifesta primum rescinderint et damnaverint leges priores et universas res gestas ex confusa tyrannide. Quodsi detrectent, clarum est, eos velle impoenitentia et impunitate gaudere, et omnes abominationes suas dolo et fraude restituere, et mentiri, se, ut Principes, seu Caesarem, ut Caesarem, praecipere.

Videamus igitur, quomodo caute ambulemus erga eos, quia pleni sunt omni dolo et fallacia Dei sui Satanae, ne aliquos nostrum apprehendant, et postea aculeum et immedicabilem singultum relinquant de Ecclesia perdita, et reaedificata abominatione.

Posset haec fraus (si omnino per vim obtruderetur) etiam in hoc deprehendi, si Episcopus Herbipolensis non solum praeciperet illis, quorum Dux est, sed simul illis, quorum Episcopus est: sic si Papa praeciperet non solum subditis sui dominii temporalis etc. Hactenus potestis concedere tuto potestatem traditionum Episcopis. Si tantum aliquo fuco Ecclesia opprimeretur, fieret hoc sine consensu et culpa nostra: atque vellem id eos urgere et exigere, ut more Principum admitterentur cum suis traditionibus, non more Episcoporum: sed Satan hoc non faciet, praesentiens

gegen das Kirchenregiment der Landesherren und die Verfassung unserer Kirche meint wenden zu können. Und doch ist das

laqueum suum in sese retorqueri. Esset tamen bonum pro Duce Georgio, qui hac ratione fieret Episcopus Misnensis et Merseburgensis et Pragensis, scilicet mandaturus nomine suo, ut Episcopis tamquam suis jussis obtemperaretur: sed multo melius pro Hassiae Landgravio, qui Moguntino nihil concederet, nisi Amelburgum et Frislariam: neque in Thuringia quidquam reliquum fieret, nisi curia episcopalis Erfordiae."

Aus den Erörterungen dieses Briefes geht es sehr bestimmt hervor, was Luther unter der nothwendigen Unterscheidung und Sonderung der beiden Administrationen versteht, und daß er darin, daß die Bischöfe (also auch die Landesherren) zugleich weltliche Obrigkeit und Inhaber des Kirchenregiments sind, einen Gegensatz gegen jene Forderung der Trennung beider Administrationen nicht sieht. Luther hält das ohne Vermischung der beiden Administrationen für ebenso möglich, wie Bugenhagen zugleich Pastor der Kirche zu Wittenberg und zugleich Oeconomus, Verwalter seines Besitzes, ist. Er fordert nur, daß die doppelte Person festgehalten und unterschieden werde. Merkwürdig ist übrigens die Unsicherheit, die nach einer andern Seite zurückbleibt. Indem Luther daran erinnert, daß auch jeder Christ wieder eine doppelte Person ist, nämlich als Mitglied der Kirche und als Unterthan der weltlichen Obrigkeit, denkt er sich die Möglichkeit, daß die Bischöfe als weltliche Obrigkeit ihre (doch die kirchlichen Dinge betreffenden) Verordnungen von den Unterthanen nicht als Gliedern der Kirche, sondern als Unterthanen ihrer weltlichen Herrschaft fordern würden. Da scheidet er nun nicht — wie es das Richtige gewesen wäre — das Kirchliche und Staatliche, und stellt nicht den Satz auf, daß die weltliche Obrigkeit nur in Beziehung auf die zum Kreise der weltlichen Obrigkeit gehörigen Dinge ein Gesetzgebungsrecht hat, nicht aber ebenso auch auf die kirchlichen Dinge, sondern er sieht hier der Obrigkeit keine andere Schranke gesetzt, als die, daß sie für nichts, was dem Worte Gottes widerstreitet, einen Anspruch auf Gehorsam hat, und sieht die Freiheit der Kirche gewahrt, wenn eben die Gesetze der weltlichen Obrigkeit, auch wenn sie kirchliche Sachen betreffen, nur als Gesetze erlassen werden, die die Unterthanen als solche, aber sie nicht als Christen, als Mitglieder der Kirche binden, also nicht als kirchliche Gesetze, sondern als rein bürgerliche. Wenn man in neuerer Zeit wohl das landesherrliche Kirchenregiment selbst unter diesem Gesichtspunkte meint erklären zu können, so widerspricht das freilich den Erörterungen Luthers geradezu, da nach Luther solche Verordnungen eben die Kirche als Kirche nichts angehen. Es kann nur die Frage sein, ob nicht auf diese Art Manches, was Sache der Kirche ist, zur Sache des weltlichen Regiments gemacht und auf diese Weise die kirchliche Gesetzgebung durch die

bekanntlich eine der Hauptwaffen in den Händen der Gegner der lutherischen Kirchenverfassung. Wir sind weit davon entfernt, zu verkennen, daß die Aeußerungen der Reformatoren, besonders Luthers, über die kirchliche Verfassung sich nicht alle auf einen einheitlichen Gedanken zurückbringen lassen. Aber die Art und Weise, wie man gewisse Aussprüche der Reformatoren in der bezeichneten Richtung geltend zu machen pflegt, ist doch eine unbegründete. Bei der Wichtigkeit der Sache sei es erlaubt, diese bekannte Argumentationsweise im Einzelnen hier bestimmter in ihrer Grundlosigkeit nachzuweisen.

Man darf nicht übersehen, welchen wichtigen Wendepunkt in der Verfassungsentwickelung der lutherischen Kirche in der Reformationszeit die Einrichtung der Consistorien in Kursachsen bildete. Dadurch, durch die Begründung dieser kirchlichen Behörden im Unterschiede von den politischen, war es eben erreicht, daß das Kirchenregiment, das als ein anderes Amt in die Hand des Landesherren gekommen war, auch in seiner Ausübung bestimmt von der weltlichen Regierung desselben unterschieden, organisch und institutionell von der weltlichen Regierung getrennt war. Es war damit erreicht, was die Reformatoren

bürgerliche in manchen Stücken ersetzt werden könnte. Freilich auch in diesem Sinn würde zwar nach Luthers obigen Erörterungen die evangelische Freiheit in der Kirche und der Christen als Glieder der Kirche gewahrt sein, aber es würde ein solches Verfahren kein durch die Ausführungen Luthers gebilligtes sein, da Luther nur eine mögliche Ausbeutung der Gewalt der weltlichen Obrigkeit zur Bedrängung der Kirche ins Auge faßt. Der eigentliche Fehler in Luthers Erörterungen liegt aber darin, daß er im Princip ein Gesetzgebungsrecht der weltlichen Obrigkeit als solcher in Beziehung auf solche Dinge zugiebt, die offenbar nicht staatlicher, sondern kirchlicher Natur sind, und die dadurch, daß sie von der weltlichen Obrigkeit befohlen sind und nur als solche von den Unterthanen ausgeübt werden, nicht aufhören zu sein, was sie sind, nämlich Sachen kirchlicher Natur. Freilich, die Grenze zwischen dem Kirchlichen und Bürgerlichen läßt sich in Betreff der Sachen nicht immer mit aller Schärfe und Genauigkeit ziehen und daraus können im Einzelnen Schwierigkeiten entstehen, die nur bei der rechten Verbindung des Staates und der Kirche ihre leichte Lösung finden.

verlangten, indem sie auf Scheidung der beiden verschiedenen Administrationen drangen. Und wenn es sich daraus erklärt, daß nach der Einrichtung der Consistorien jene Klage der Reformatoren aufhört, die sich noch einmal in ihrem „Bedenken", worin sie dieselbe fordern, als Begründung dieser Forderung ausspricht, so wird man andererseits dergleichen Klagen in der Zeit vor der Einführung der Consistorien vollkommen begreiflich finden, ohne daß daraus etwas zu folgern wäre, wodurch das Kirchenregiment der Landesherren selbst und die Consistorialverfassung verurtheilt würde. Eben jener Zeit gehört ja auch der angeführte Brief Luthers an, der es zeigt, wie die Scheidung der beiden Administrationen und die Führung des Kirchenregiments und der obrigkeitlichen Gewalt von denselben Menschen in doppelter Person im Sinne Luthers sich nicht ausschließen. Was hat es also zu bedeuten, wenn, wie Richter, Gesch. S. 98 anführt, Luther schon im J. 1530 an Melchior Stiefel die Einmischung der weltlichen Gewalt in das Gebiet der kirchlichen Zucht mit dem Bemerken zurückgewiesen hat: „der Schosser ad haec nihil adhuc faciat, quia non est politica res"? Die Stelle beweist eben nur, daß Kirchenregiment und weltliche Regierung aus einander gehalten werden sollen. Ebenso erklärt sich, was Stahl (Kirchenverfassung S. 207) als Beweis der Abneigung der Reformatoren gegen das Kirchenregiment der Landesherren anführen zu können meint, daß Melanchthon in einem bekannten Schreiben an Camerarius vom 31. August 1531 sich dahin ausspricht, er hege allerdings den Wunsch, daß die politia ecclesiastica (die bischöfliche Verfassung) erhalten bleiben und die administratio der Bischöfe wiederhergestellt werden möge. „Video enim, qualem simus habituri ecclesiam, dissoluta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit." Man darf nicht vergessen, daß es damals, vor der Einrichtung der Consistorien, zu einer eigenen kirchlichen Verwaltung noch nicht gekommen war. Aber ebendeshalb fällt

auch die später ausgebildete Gestaltung des Kirchenregiments nicht unter jenen Ausspruch Melanchthons.

Anders schon verhält es sich mit einem andern Citate, das Richter (ebendas. S. 99) in gleicher Richtung anführt. Es heißt da: „An den ersten Verhandlungen über die Consistorien hatte er (Luther), wie es scheint, keinen unmittelbaren Antheil. Doch schrieb er im J. 1539 (? 1541), als in Wittenberg ein Consistorium vorläufig errichtet worden war, an Spalatin: „Nam etsi hic Wittebergae consistorium coeperit constitui, tamen, ubi absolutum fuerit, nihil ad visitatores pertinebit, sed ad causas matrimoniales (quas hic fere amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae et ad persolvendos reditus pastoribus, quod forte et nobilitatem et magistratus passim necessario attinget," und Sonntag nach Ulrici desselben Jahres konnte der Kanzler Brück dem Kurfürsten „„mit Wahrheit"" berichten, „„das Doctor Martinus an der Handlung des Consistorii zu Wittenbergk Itzt eyn gros gefallen hat."" Allein schon im J. 1543 klagte Luther wieder (wie schon früher in einem an Leonhard Beier gerichteten Schreiben) in einem Briefe an Greser, wenn es dahin kommen werde, daß die Höfe die Kirchen nach ihrem Gutdünken regieren wollten, dann werde Gott nicht nur keinen Segen hierzu geben, sondern der jetzige Zustand werde noch ein schlimmerer werden als der frühere. Mögen sie, so fährt er fort, Pfarrer werden, predigen, taufen, die Kranken besuchen, die Communion austheilen und alle kirchlichen Verrichtungen vornehmen, oder aufhören, die verschiedenen Berufe durch einander zu mischen, ihre Hofgeschäfte besorgen, und die Kirche denen überlassen, die an sie berufen sind und Gott dafür Rechenschaft abzulegen haben. „„Satan pergit Satan esse. Sub Papa miscuit ecclesiam politiae, sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae."" Bis hierher Richter. In Wirklichkeit steht Luther's Brief an Greser vom Jahre 1543 nicht in Widerspruch damit, daß Luther an der Einrichtung des Consistoriums

ein „gros gefallen" fand; es ist nur ein Versehen Richter's, wenn er beides durch sein „Allein" in einen Gegensatz zu einander bringt. Man muß nämlich nicht unberücksichtigt lassen, an wen Luther schrieb und was es ist, das er tadelt. Der Brief ist an Greser in Dresden, der Stadt des Herzogs Moritz geschrieben, welcher letztere überhaupt nicht gut bei Luther angeschrieben war. Im Herzogthum Sachsen waren aber noch keine Consistorien errichtet, da wurden die Kirchensachen noch am Hofe, von den Hofleuten behandelt. Und das ist es, was Luther so scharf tadelt. Luther tadelt also etwas, was in Kursachsen nicht mehr stattfand, durch die Einrichtung der Consistorien beseitigt war. Der Brief an Greser lautet:

„Nihil boni sperare possum, mi Daniel, de forma excommunicationis in aula vestra praesumta. Si enim futurum est, ut aulae velint gubernare Ecclesias pro sua cupiditate: nullam dabit Deus benedictionem, et fient novissima pejora prioribus, quia, quod fit absque fide, non est bonum: quod autem absque vocatione fit, haut dubie absque fide fit, et dissolvitur. Aut igitur ipsi fiant pastores, praedicent, baptizent, visitent aegrotos, communicent et omnia ecclesiastica faciant, aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, Ecclesias relinquant his, qui ad eas vocati sunt, qui rationem Deo reddent. Non est ferendum, ut alii faciant, et nos ratione reddenda gravemur. Distincta volumus officia Ecclesiae et aulae, aut deserere utrumque. Satan pergit esse Satan. Sub Papa miscuit Ecclesia politiae: sub nostro tempore vult miscere politiam Ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare."

Auch hier richtet sich Luther wie immer gegen die Vermischung der beiden „administrationes", die mit dem Kirchenregiment der Landesherren nicht gegeben ist. Er eifert dagegen, daß die kirchlichen Sachen an den „Hof" gezogen, von der weltlichen Regierung besorgt werden, kirchliche und weltliche Regierung nicht organisch als die Sachen zweier verschiedenen Personen von einander getrennt gehalten werden.*) — Daß es sich

*) Auch übersehe man nicht, daß es sich um die Excommunication handelt, die der Hof an sich ziehen wollte. Das excludere a communione

mit dem von Richter angezogenen Briefe an Leonhard Beier nicht anders als mit dem an Greser verhält, ist von vorn herein zu erwarten. Einmal ist dieser Brief vom Jahre 1536, also aus der Zeit vor der Einrichtung der Consistorien. Allein auch abgesehen davon steht die Sache, wie folgt. Luther hat sich auch hier gegen die Vermischung der beiden „administrationes" zu richten. Es handelt sich darum, daß die Diener des Wortes zu Zwickau nicht dulden dürfen, daß der Magistrat, wie er that, ohne Wissen des Pfarrers Kirchen- und Schuldiener anstellte. Es handelt sich um eine jener Magistrats-Roheiten, an denen die Geschichte der evangelischen Städte von Anfang an so reich gewesen sei. Luther macht darauf aufmerksam, daß dies Verfahren des Zwickauer Magistrats gegen die Visitations-Artikel und kurfürstlichen Receß sei.

„Demnach weil da kein Fried noch Einigkeit bleiben kann, wo der Caplan, Schulmeister, Kirchendiener wissen, daß sie ohne Wissen und Willen

---

ecclesiae gehört nach der Augustana zu der dem ministerium verbi et sacramentorum nach göttlichem Recht zustehenden potestas jurisdictionis. Dadurch ist nun freilich der Antheil der Gemeinde an der Uebung des Bannes, und also auch nicht der dem Kirchenregiment als solchem zustehende eigenthümliche Antheil an derselben ausgeschlossen. Immer aber darf das dem geistlichen Amte als solchem zustehende Recht in Betreff des excludere a communione ecclesiae nicht ausgeschlossen, oder zurückgedrängt und matt gelegt werden. Luther sah in dem Verfahren, das man am Dresdener Hofe einschlug, eine Usurpation der Rechte des geistlichen Amtes von Seiten des Hofes. Daher die Worte des Briefes: „Aut igitur ipsi fiant pastores etc." Uebrigens war es eine schwierige Frage, wie der Antheil des geistlichen Amtes und der des Kirchenregimentes an der Ausübung der Excommunication in der Kirche verfassungsmäßig im Verhältniß zu einander recht zu ordnen war. Gerade dieser Punkt hat in der Reformationszeit wohl seine durchaus richtige Erledigung nicht gefunden. Es wird wohl nicht geleugnet werden können, daß auch schon in der Wittenberger Consistorialordnung das Jurisdictionsrecht des geistlichen Amtes als solchen in Betreff der Excommunication gegenüber der kirchenregimentlichen Jurisdiction, die von den Consistorien auszuüben war, nicht mit genügender Sicherheit gewahrt war. Es ist bekannt, wie über diese Frage später der jenensische Streit ausbrach, dessen Folgen von Wichtigkeit für die weitere Entwickelung der Consistorial-Verfassung wurden.

des Pfarrherrs mögen im Kirchenamte sein, und damit auf den Rath trotzen und pochen können, sintemal man allenthalben Rückenhalter wider die Pfarrherrn findet: so sollet ihr das Exempel nicht einräumen und gestatten, daß sie, ohne euer Wissen (wo sie es fürnehmen wollen) noch Willen, einigen Caplan, Schulmeister oder Kirchendiener annehmen oder dulden; wie wir denn allhie zu Wittenberg, nach laut der Visitation, auch den Pfarrherrn nicht lassen, ohne Wissen und Rath des weltlichen Regiments, annehmen und enturlauben, welches auch, so viel wir wissen, alle andern Städte thun, ohne, wo die Visitatores (da man sonst keinen bekommen kann) darumb ersuchet werden. Weltlich Regiment hat für sich zu thun genug, darf sich nicht nöthigen mit unnöthigem Regiment zu beladen. Es hat auch ein ärgerlich Ansehen, und darf sich weder Zwickau, noch ein anderer Rath dem Exempel zu Wittenberg und anderer Städte zu folgen nicht schämen, weil es der Visitation-Ordnung gemäß, von welchen gemeinen Ordnungen zu weichen machet nicht gute Gedanken, sondern endlich Trennung und Verwüstung der Kirchen. Wir solten Gott danken, daß unsere Kirchen ein wenig in gleiche Ordnung gebracht und gefasset sein; und Gott wird denen kein Glück geben, die solche Ordnung und Einigkeit zertrennen, und umb ihres eigenen Ehrgeizes und Dünkels willen und ohne alle Noth."

Auch hier, obwohl noch vor der Einrichtung der Consistorien, ist es doch klar, daß Luthers Eifern gegen die Vermischung beider Administrationen keine Anklage gegen die in Kursachsen sich bildende Kirchenverfassung ist, die von Anfang an, wie Luthers Vorrede zum Visitationsbuche beweist, auf dem Principe der Unterscheidung der beiden Administrationen beruht.

Doch wir kehren zu dem Zusammenhange der Ref. Witteb. zurück.

Nachdem die Ref. Witteb. erklärt hat, daß und warum sie ein Aufgeben ihrer von dem bischöflichen Amte unterschiedenen weltlichen Herrschaft von den Bischöfen nicht fordert, stellt sie den Berufskreis derselben nach ihrem bischöflichen Amte fest. 1. Vor Allem ist ihnen geboten, das Predigtamt durch sich selbst oder Andere recht zu bestellen, und rechte christliche Ceremonien zu halten. „Darum sollen die Bischöfe gottfürchtige gelehrte Männer in ihre Stift und Herrschaften verordnen, die

recht lehren." 2) Sie sollen nach Gottes Gebot die Ordination mit rechtem Ernst, nämlich mit gebührlichem Examen und Unterweisung halten. Das sei von Alters recht eigentlich das Werk der Bischöfe gewesen. 3) Sie sollen über die Pfarrer und Prädicanten Aufsicht führen, „daß sie recht lehren und regirn". Dazu ist denn besonders, wie vor Alters, die Visitation zu halten, wobei übrigens auch zu erkunden ist, was das Volk verstehet und lernet, und wie es mit des Pfarrers und der Leute gutem und bösem Leben stehet. 4) „ist Gottes Gebot, daß die Kirchengericht gehalten werden, wie Christus Matth. 18 gelehret, und Paulus 1. Tim. 5, nämlich, daß falsche Lehr und die Laster mit dem Bann gestraft, und rechte Lehr und gute Zucht erhalten werde. Denn die weltliche Oberkeit achtet der Lehr wenig, und erzeigt keinen Ernst wider öffentliche Unzucht und Ehebruch." 5) Es ist sehr nöthig, daß die Bischöfe Synodos halten. 6) Als Aufseher auf die Lehre sollen die Bischöfe besondern Fleiß thun, daß die Universitäten und Perticular-Schulen recht bestellt und versorgt werden. „Denn die Universitäten sind nu, wie vor Zeiten die ersten Kapitel und Collegia, custodes doctrinae, die christliche Lehr bewahren sollen, und sollen Zeugen seyn, woher die Lehr kommet, die sie den Kirchen austheilen."

Achtet man auf diese Bestimmungen über die Amtsbefugnisse, welche den Bischöfen zugetheilt werden und welche im Wesentlichen die des Kirchenregiments sind, so tritt uns darin allerdings, wie es der bischöflichen Form des Kirchenregiments gemäß ist, eine innigere Verbindung mit dem Amt der Diener des Worts entgegen. Was in der neuentstandenen evangelischen Kirchenverfassung, in der das Kirchenregiment an den Landesherrn gekommen war, dem Superintendentenamte zugewiesen war, die Ordination „mit gebührlichem Examen und Unterweisung", „daß untüchtige Personen nicht zugelassen würden, sondern allein tüchtige", kann jetzt den Bischöfen, als Trägern des ministerium, als den „Pastores" ihres Sprengels zugewiesen, kann ihnen nicht entzogen werden.

Eine Modification von analoger Bedeutung, wie wir hier nachtragen dürfen, tritt auch bereits in einer früheren Stelle der Ref. Witteb. auf. Da nämlich, wo sie die Rechte des ministerium verbi et sacramentorum im Unterschiede von der Kirchenregierung im Anschluß an die Bestimmungen des Art. 28 der Augsb. Conf. aufstellt, bietet sie in Betreff der den Dienern des Wortes nach göttlichem Rechte zustehenden jurisdictio folgende Fassung dar:

Zum Dritten ist wahr, daß man den Personen, die zum Predigtampt und Dienst der Sacrament berufen sind,. und also das hoch göttlich Werk ausrichten, das Evangelium recht lehren und die Sacrament nach göttlichem Befehl reichen, sie heißen Bischofe, Pfarrer, Seelsorger oder Pastores, aus Gottes Befehl Gehorsam in allen Sachen, die das Evangelium gebeut oder verbeut, schuldig ist, bei Vermeidung ewiger Verdammniß; laut dieser Spruch: wer euch höret, der höret Mich, und wer euch verachtet, der verachtet Mich.

Weiter ist man schuldig, den selbigen Seelsorgern gehorsam zu seyn in den Kirchengerichten, welche mit der Kirche sollen bestellt seyn, also daß der Beklagte erscheinen, und, so er überwiesen ist, die Straf annehmen soll."

Die jurisdictio ecclesiastica, die dem Predigtamt als solchem nach göttlichem Rechte als Ausübung des Dienstes am Worte zusteht, ist hier unmittelbar zur kirchenregimentlichen Jurisdiction erweitert, gemäß dem, daß den Bischöfen, als Trägern des ministerium verbi divini et sacramentorum, das Kirchenregiment zugestanden werden soll. So wirft diese Modification in der Ref. Witteb. auch ein helleres Licht auf den Sinn der entsprechenden Bestimmungen der Augustana. Aus der Vergleichung beider Fassungen möchte es wohl mit Evidenz hervorgehen, daß man auch bei den Bestimmungen der Augustana nicht an ein „inwendiges" Urtheilen zu denken hat, sondern an förmliche Urtheilssprüche der Diener des Worts, die als solche nach göttlichem Rechte eine eigenthümliche Autorität für die Christen haben. Zugleich aber erhellt aus dieser Vergleichung, was der nach Art. 28 der Augustana dem ministerium als solchem jure divino zustehenden jurisdictio im Unterschiede von dem Kirchenregiment noch fehlt. Die kirchenregimentliche Autorität der judicia

ecclesiastica auf Grund des consensus und somit der Autorität der Kirche steht den „Seelsorgern“ für sich nicht zu, sondern steht ihnen zu in den Kirchengerichten, welche mit der Kirche bestellt sind. Das führt uns auf die Kirchengerichte, deren Einrichtung nach dem Muster der sächsischen Consistorien die Ref. Witteb. auch von den Bischöfen fordert.

Wie wenig trotz der einzelnen Modificationen, die für die Gestaltung des bischöflichen Kirchenregiments aus der Verbindung des Kirchenregiments mit dem ministerium verbi folgten, der Charakter der Verfassung im Großen und Ganzen von den Verfassern der Ref. Witteb. als ein anderer aufgefaßt wurde, geht besonders auch daraus hervor, wie sie zuletzt in einem besondern Abschnitte auch von den Bischöfen die Einrichtung von Consistorien (von Kirchengerichten) nach dem Muster der in Kursachsen eingerichteten fordern. Es erhellt daraus zugleich, welche Wichtigkeit die Reformatoren dieser Institution beilegten. Eine Modification nimmt man nur darin wahr, daß in der Ref. Witteb. die Consistorien mehr auf den Charakter eigentlicher Kirchen**gerichte** eingeschränkt sind, auf Ehesachen besonders, und die Sachen der kirchlichen Zucht, während die kirchenregimentliche Aufsicht (so auch die Visitation) und die kirchenregimentliche Verwaltung den Bischöfen zugeschrieben war, um sie selbst oder durch Andere (dazu von ihnen bestellte Personen) auszuüben (so daß also nichts im Wege stand, wenn auch die Bischöfe die Ausübung dieser anderen kirchenregimentlichen Functionen ihren Consistorien hätten übertragen wollen).

Zunächst werden gewisse Sachen (die Schuldsachen), die früher zur geistlichen Gerichtsbarkeit gezogen waren, von der Competenz der Kirchengerichte ausgeschieden, um den weltlichen Gerichten zurückgegeben zu werden. Wenn es dann heißt:

„Und ist hohe Nothdurft, die Kirchengericht mit Ernst zu bestellen und zu handhaben. Und erstlich wissen alle Verständigen, daß Ehesachen ein groß Stück menschlichen Lebens sind, und so viel und mancherlei fürfallen, daß sie einen eignen Gerichtsstuhl bedürfen. Nu kann nicht ein jeder Pfarrer

so viel Verstands haben, solche Sachen zu urtheilen; denn es sind so oft verwickelte Sachen, daß auch viel Verständige und Gelahrten schwerlich bei sich schließen können. Darum ist noth, daß an etlichen bequemen fürnehmen Orten, welche die Leut ohne große Zehrung erreichen können, in Bistumben und Landen gewisse Gericht und Consistoria geordnet werden, welche die Ehesachen christlich richten nach dem Evangelio und denen ehrlichen Gesetzen, die in der Christenheit von gottfürchtigen und verständigen Christen von der Apostel Zeit an für ehrlich und gottgefällig geachtet sind, daß nicht heidnische und türkische Unzucht einreiße. Item daß die Pfarhern eines jeden Orts denselbigen Richtern die öffentlichen Aergerniß in ihren Pfarren anzeigen, darauf das Consistorium die Angegebenen citiren, und die Sach verhören, und die Schuldigen strafen soll. Als nämlich in diesen Fällen, welcher weltliche Obrigkeit nicht achten will: so einer falsche Lehre fürgiebt; so einer christliche Religion oder die Sacrament verachtet; u. s. w. u. s. w."

so erinnert das sehr bestimmt an die auf die Errichtung der Consistorien in Kursachsen bezüglichen Actenstücke, und zeigt zugleich, daß die Reformatoren wohl wußten, daß sie in ihren Kirchengerichten bereits etwas errungen hatten, was die bischöfliche Verfassung, wie sie war, nicht darbot. Ausdrücklich führen sie denn auch in der Ref. Witteb. darüber Klage, daß von den Bischöfen Unzucht, Ehebruch, Ungehorsam der Jugend gegen die Aeltern, Verachtung christlicher Lehre und Sacramente nicht gestraft seien.

Wie in der Wittenberger Consistorialordnung die Verhängung des Banns von dem Proceß bei dem Consistorio und dem Urtheil desselben abhängig gemacht war, so geschieht es auch in der Ref. Witteb. „Und sollen diese Richter Befehl haben, sententiam excommunicationis zu sprechen, und soll das Urtheil in der Pfarr, da der Thäter ist, öffentlich verkündigt, oder angeschlagen werden, u. s. w."*)

*) Die bekannte Differenz, daß nämlich nach der Wittenberger Consistorialordnung der Bann, nach vorhergegangenem Proceß beim Consistorio und Urtheil desselben, öffentlich in der Kirche durch den Pfarrer oder Prediger verkündigt werden soll, nach der Ref. Witteb aber der von dem Consistorio verhängte Bann in der betreffenden Pfarrei nur verkündigt oder auch bloß angeschlagen werden soll, hängt wohl damit zusammen, daß die

Was die Zusammensetzung der von den Bischöfen geforderten Kirchengerichte betrifft, so wird dem schon angeführten Satze der Ref. Witteb. über die judicia ecclesiastica gemäß, die Forderung gestellt, daß zu denselben nicht allein die „Priester" — in der Wittenberger Consistorialordnung ist wohl von Theologen, von Doctoren der heil. Schrift, aber nicht von Priestern, von Dienern des Wortes die Rede — „sondern auch gottfürchtige gelehrte Personen aus den weltlichen Ständen als fürnehme Gliedmaaß der Kirchen" zugezogen werden sollen.

„Denn da unser Heiland Christus spricht: saget es der Kirchen, und thuet mit diesen Worten Befehl, daß die Kirch der hohest Richter sein soll, so folget, daß nicht allein ein Stand, nemlich die Bischofe, sondern auch andere gottfürchtige Gelahrte aus allen Ständen als Richter zu setzen sind, und voces decisivas haben sollen, wie auch noch in Concilio zu Epheso zu finden, da Priester und Diaconi voces dicisivas gehabt."

Man sieht, es kommt der Ref. Witteb. darauf an, auch unter dem Kirchenregiment der Bischöfe doch den für die Regierung der Kirche so bedeutungsvollen Consistorien den objectiv kirchlichen, objectiv kirchenregimentlichen Charakter zu sichern. In dieser Beziehung ist auch das von Wichtigkeit, daß man voces decisivas für die Mitglieder der Gerichte, auch die dem geistlichen Stande nicht angehörigen, ausbedingt. —

Wir können die Betrachtung der Ref. Witteb. nicht abbrechen, ohne zuvor noch auf einen Punkt unsere besondere Aufmerksamkeit zu richten, der mit der Frage nach der bischöflichen Verfassung auf evangelischem Boden eng zusammenhängt.

Die Bischöfe, welche die Ref. Witteb. (ebenso wie die Augustana) vor Augen hat, sind die geschichtlichen Bischöfe, welche die Reformation vorfand, und welche zugleich weltliche Herren über Land und Leute waren. Wir haben gesehen, daß die Ref.

---

sächsischen Consistorien einen rein kirchenregimentlichen Charakter hatten, in denen das Ministerium als solches nicht vertreten war, während die Consistorien nach der Ref. Witteb. als zum kirchenregimentlichen Charakter erweiterte judicia ecclesiastica der Diener des Worts erscheinen.

Witteb. darin keine Aenderung verlangt. In mancher Beziehung erscheinen sie den Reformatoren gerade dadurch geeignet, die den Fürsten gegenüber selbständigen Träger des Kirchenregiments in der über das Volksganze ausgedehnten Kirche zu sein. Wie wir gesehen haben, hatten die Reformatoren auf Grund ihrer Erfahrungen ein sehr bestimmtes Bewußtsein davon, daß die Regierung der Kirche nicht bloß äußere Mittel überhaupt, sondern im Besondern für die so nothwendigen Kirchengerichte auch äußern „Gerichtszwang", äußere Executivgewalt bedarf, die ihr nur von Seiten der weltlichen Obrigkeit werden kann. In dieser Beziehung vermochten nun die mit selbständiger fürstlicher Macht ausgestatteten Bischöfe des Reichs dem in ihre Hand gelegten Kirchenregimente einen festen Halt auch den Fürsten gegenüber zu geben. Nicht, daß nicht auch sie der Hülfe der weltlichen Fürsten bei der Ausübung ihres Kirchenregiments (vor Allem in den Gebieten der weltlichen Fürsten selbst) bedürftig gewesen wären; aber auf ihre eigene selbständige Macht gestützt und durch das Recht des Reichs geschützt standen sie doch viel stärker auch widerwilligen weltlichen Fürsten gegenüber, und konnten, wenn auch oft unter großen Schwierigkeiten und vielfach gehindert, doch aus ihrem selbständigen Kirchenregimente auch den Fürsten gegenüber eine Wahrheit machen. (Es erhellt aus diesen Verhältnissen, welche Bedeutung auch noch in der Gegenwart das unabhängige Königthum des römischen Bischofs als des Hauptes der Bischöfe und der katholischen Kirche für diese hat.) Aus dem Allen aber geht hervor, daß wir gegenwärtig einem etwaigen evangelischen Bisthume ganz anders gegenüber stehen würden, als das bei den Verfassern der Ref. Witteb. der Fall war, daß es also durchaus unverständig ist, wenn man meint, mit der Ref. Witteb. auch in der Gegenwart von der bischöflichen Verfassung sprechen zu können, als handele es sich um die gleiche Sache. Das evangelische Bisthum, von dem gegenwärtig die Rede allein sein kann, würde von aller eigenen von dem Staat unabhängigen äußern Macht gänzlich verlassen sein. Man

kann sich zwar vorstellen, daß auch ohne Aufhebung der Verbindung zwischen Staat und Kirche das dem Rechte nach und in thesi von den Landesherren unabhängige Kirchenregiment Bischöfen oder Superintendenten in der Kirche zugestellt würde, allein soweit diese der Hülfe der äußern Zwangsgewalt bedürftig wären, würden sie von dem guten Willen und von der Entscheidung der weltlichen Obrigkeit, der Staatsgewalt abhängen, und je mehr sie in dem Falle wären, diese Hülfe zu bedürfen, desto mehr würde sich factisch eine sehr empfindliche Abhängigkeit des bischöflichen Kirchenregiments in seiner Ausübung von dem Einfluß und den Entscheidungen der Fürsten herausstellen, die, im Besitze der äußern Zwangsgewalt, zugleich als Christen in der Kirche eine Stellung mit sehr weit reichendem Einflusse haben. Man darf auch nicht übersehen, daß es nicht etwa bloße Willkühr war, wenn die evangelischen Fürsten schon in der Reformationszeit nicht geneigt waren, an evangelische Bischöfe die Zwangsgewalt des Staates, so weit das Kirchenregiment sie bedurfte, zur durchaus selbständigen und von ihnen unabhängigen Disposition zu stellen, gleichsam für immer abzutreten. Die Fürsten sind ja verantwortlich für die Ausübung der Gewalt, die ihnen zur Ausübung und Verwaltung anvertraut ist, und dürfen sie daher gar nicht an Solche abtreten, die sie unverantwortlich ihnen gegenüber auszuüben hätten. Dazu kommt weiter, daß in dem göttlichen Recht der christlichen Obrigkeit als solcher zwar nicht die Befugniß zum Kirchenregimente selbst, aber mit der cura für die Kirche und die kirchlichen Dinge ein Recht der Einwirkung auch auf das, was Aufgabe des Kirchenregiments in der Kirche ist, liegt, wodurch denn ein berechtigter starker Einfluß der christlichen Obrigkeit als solcher auf die Regierung der Kirche begründet ist. In dem Gesagten findet es seine Erklärung, daß in der Reformationszeit, nachdem die Aussicht auf den Anschluß der Bischöfe des Reichs mit ihrer eigenen, durch das Recht des Reichs geschützten obrigkeitlichen Gewalt an die Reformation verschwunden war, trotz mancher

darauf hinzielenden Versuche in den Territorien der evangelischen Landesherren eine evangelische bischöfliche Verfassung, d. h. eine Verfassung, wonach die Spitze der kirchenregimentlichen Gewalt nicht in der Hand der Landesherren, sondern in der Hand von Bischöfen gelegen hätte, sich als nicht lebensfähig erwiesen hat.*)

Durch die evangelische Reformation sind, wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, wesentliche Veränderungen herbeigeführt, die eine Rückkehr zu der vorreformatorischen bischöflichen Verfassung durchaus unmöglich machen. Einmal steht es nach evangelischer Lehre fest, daß das göttliche Recht des ministerium verbi divini et sacramentorum die Befugnisse des Kirchenregiments nicht einschließt. Die Autorität der Kirche ist eine andere als die des Amts der Diener des Wortes. Deshalb wird darauf gedrungen, daß auch unter bischöflichem Kirchenregimente nicht bloß „Priester" in den Consistorien Sitz und Stimme haben sollen. Nach evangelischer Lehre besteht kein gött-

*) In einer „Erklärung in der Reformation" von landesherrlicher Seite über die Ref. Witteb., welche sich Corp. Reform. V. S. 672 ff. abgedruckt findet, heißt es, „daß die Bischöfe dieselbige (nämlich die ministeria der Kirchen) sollen ihres Gefallens in unsern und andern Landen zu bestellen haben, solches ist wohl zu bedenken. Doch wann sie die reine Lehre annehmen, so wär's so viel minder beschwerlich, so fern, daß die weltlichen Obrigkeiten mit Aufsehens haben mögen, daß sie, die Bischoffe, dießfalls nicht könnten handeln, wie hie bevor im Papstthum beschehen ist." Und ähnlich spricht sich der Landgraf von Hessen in einem Schreiben an den Kurfürsten von Sachsen (Corp. Ref. V. S. 731 ff.) über die Ref. Witteb. aus: „Daß man aber den Bischoffen so viel soll einräumen, daß sie die Ordination thun sollen, und also den Wolfen die Schaafe befehlen, das ist wahrlich, wie E. L. Theologen auch anzeigen, Etwas und ein Schweres, und wir haben desselben ein großes Bedenken. Da es aber geschehen soll, so däucht uns gut, und will auch vonnöthen seyn, daß man diesen Artikel hinzusetze, nämlich: so man befinden werde, daß die Bischöffe die Ordination nicht würden vornehmen nach dem rechten Verstand und Inhalt des Evangelii, und daran säumig seyn, und wiederum Menschenlehre directe vel indirecte einführen wollen, daß dann die weltliche Oberkeit darein zu reden sollt haben. Deßgleichen haben wir auch groß Bedenken, daß man den Bischoffen die Ehesachen sollt befehlen u. s. w." Vgl. Richter, Gesch. S. 72 ff.

liches Recht des Bischofs auf das Kirchenregiment, dem Kirchenregimente kommt vielmehr eine selbständige Bedeutung und Stellung auch dem ministerium gegenüber zu. Sodann ist durch die Reformation, die nach ihren Grundprincipien das selbständige göttliche Recht der verschiedenen Stände und Aemter zur Geltung brachte, das göttliche Recht der Obrigkeit auch in Beziehung auf die kirchlichen Dinge in seiner Selbständigkeit auf dem Grunde des Wortes Gottes auch dem ministerium verbi divini et sacramentorum gegenüber zur Anerkennung gebracht. Zugleich fiel für die evangelischen Territorien mit dem geschichtlichen Episkopat und seinen geschichtlich erworbenen Rechten auch dessen durch das Recht des Reichs geschützter selbständiger Besitz äußerer obrigkeitlicher Gewalt dahin, so daß fortan die Landesobrigkeit selbst mit ihrer, von ihr selbst verwalteten Gewalt das Kirchenregiment zu unterstützen hatte. Dadurch war auch äußerlich der Landesherrschaft gegenüber die Selbständigkeit eines Kirchenregiments mit äußerer Zwangsgewalt auf Grund der Verbindung zwischen Staat und Kirche gebrochen. Ueber diese mit der Reformation, ihrer principiellen Wahrheit und ihrer geschichtlichen Durchführung, identischen Thatsachen darf man sich nicht täuschen, wenn man sich nicht in unfruchtbare Träume über ein evangelisches Episkopat verlieren und dadurch unfähig werden will, in der gegenwärtigen Verfassungsnoth unserer Kirche recht zu rathen und mitzuwirken. Solange die Verbindung zwischen dem christlichen Staate und der Kirche dauert, ist auf evangelischem Boden ein bischöfliches Kirchenregiment mit der vom Staate zu gewährenden Zwangsgewalt in unabhängiger Selbständigkeit der christlichen Obrigkeit gegenüber nicht möglich. Und wenn die Verbindung zwischen Staat und Kirche aufhörte, so würde auch dann das Kirchenregiment in der Hand von Bischöfen doch ganz anders sich zu gestalten haben als in der vorreformatorischen bischöflichen Verfassung. Was vom Episkopat auf dem Boden der evangelischen Kirche unter der Voraussetzung der Verbindung von Staat und Kirche sich verwirk-

lichen läßt, findet seine Verwirklichung im Superintendentenamte. Man darf aber den wesentlichen Unterschied zwischen dem Superintendentenamte und dem Episkopat nicht übersehen, welcher damit gegeben ist, daß die Spitze der kirchenregimentlichen Gewalt nicht in der Hand der Superintendenten, sondern in der Hand des Landesherrn ist, und daß dadurch sehr wesentliche Folgen begründet sind, die sich auf dem Boden dieser Verfassung nicht beseitigen lassen. Mag daher auch Stahl im Rechte sein, wenn er vor Allem auf die Pflege des Superintendentenamtes dringt; darüber darf man sich nicht täuschen, daß auf diesem Wege die bischöfliche Verfassung, der Episkopat nicht erreicht wird, dessen Wesen eben darin besteht, daß in der Hand des Bischofs die Spitze des Kirchenregiments mit unabhängiger Selbständigkeit dem Landesherrn gegenüber liegt.

Die Gotteslehre des Michael Servet.

Von

Julius Pentzlin,
Rector in Teterow.

Die Trinitätslehre und Christologie des Spaniers Mich. Servet hat außer dem dogmengeschichtlichen Interesse auch noch ein weiteres in unseren Tagen. Nicht bloß in die modern gläubige, sondern auch in die eigentlich Lutherische Theologie haben sich mannigfache pantheisirende und theosophische Sätze eingeschlichen, die sich gern als Fortbildungen des Lutherischen Lehrbegriffs darstellen möchten. Allein, genau besehen, ist, was jetzt bescheiden und mannigfach verhüllt auftritt, gar nichts Anderes als das, was keck und unverholen und consequent durchgebildet, den speculativen Antitrinitarismus der Reformationszeit zu einem so häretischen machte. Manchen neueren theosophischen Sätzen

über die Natur Gottes, über die Trinität u. s. w., kann Servet mit weit mehr Recht zur Warnung vorgehalten werden, als etwa die moderne pantheistische Philosophie. Denn Servet wandte seine pantheistischen Sätze noch auf den biblischen Offenbarungsstoff an, bei ihm sehen wir also noch, was überhaupt aus dem Christenthum wird, wenn man, statt Gottes Wort in Einfalt nach der Analogie des Glaubens zu deuten, dasselbe durch die Brille theosophischer Speculation betrachtet, wie da der pantheisirende Grundgedanke wie Scheidewasser den ganzen christlichen Lehrgehalt zerstört. Diesen Zerstörungsproceß könnten wir, da Servet ziemlich das ganze christliche System bearbeitet hat, an allen einzelnen Lehren darstellen, wir begnügen uns aber mit der Trinitätslehre und Christologie, weil Servet diese nicht bloß am eingehendsten und sorgsamsten gearbeitet hat, sondern weil auch hier die treibenden Ideen Servet's am klarsten zu Tage treten.

Zur Feststellung dessen, was Servet über diese Punkte gelehrt hat, kommen folgende Schriften in Betracht:

de trinitatis erroribus, Libri VII. 1531.
dialogorum de trinitate libri II. 1532.
Christianismi restitutio 1553.*)

und zwar aus letzter Schrift folgende Abhandlungen:

1) de trinitate divina, quod in ea non sit invisibilium trium rerum illusio, sed vera substantiae Dei manifestatio in verbo et communicatio in spiritu, Libri V und Dialogi II. pag. 1—286
2) Epistolae XXX ad Joh. Calvinum, Gebennensium concionatorem, pag. 577—670;
3) de mysterio trinitatis et veterum disiplina ad Philippum Melanchthonem et ejus collegas Apologia pag. 671—734.

---

*) Der volle Titel des Buches ist: Christianismi restitutio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi, et coenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno coelesti. Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. בעת ההיא יעמוד מיכאל השר *Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ.* MDLIII.

Diese sehr seltenen Schriften haben uns in Nachdrucken sine loco et anno von der Göttinger Universitäts-Bibliothek vorgelegen. Die ersten beiden bilden mit noch einigen anderen, uns nicht weiter interessirenden, einen Band, in den geschrieben ist: Exemplum literis furtivis G. Serpilii recusum. Die Schrift de trinit. errorib. enthält 119 fol., die Dialogen sind nicht folirt. Der ganze Band ist sehr incorrect gedruckt und dazu ist das Latein sehr nachlässig, ja stylistisch fehlerhaft, so daß die eigentliche Meinung des Servet oft schwer zu bestimmen ist. Ungleich correcter in Druck und Stil ist die restitutio, man merkt allenthalben die größere sachliche und sprachliche Bildung des Verfassers, die angestrengte Sorgfalt, mit der dies Buch geschrieben ist, von welchem Servet ja auch, wie aus seiner Geschichte*) hervorgeht, Großes erwartete.

Die drei genannten Schriften stehen in einem engen Verhältniß zu einander. Wo man ihnen aufmerksam folgt, wird man in den früheren allenthalben schon die Stamina der letzten großen Schrift von 1553 finden. Erst in dieser ist das System als ein in seinen Grundzügen geschlossenes und einheitliches anzusehen, erst hier ist der dasselbe beherrschende Gedanke consequent bis in die einzelnen Theile durchgeführt. Dieser Gedanke aber ist, um es kurz zu sagen, der auf den christlichen Offenbarungsstoff angewandte Platonische Realismus und der Versuch, mit Hülfe der Ideenlehre eine sabellianisirende Trinitätslehre zu gewinnen. Das Charakteristische aber dabei ist, daß das Umschlagen solcher theosopischen Versuche in den crassesten Materialismus in diesem System klar vor Augen tritt. Es ist richtig von Trechsel darauf aufmerksam gemacht, daß Servet sich erst in der restitutio offen zu Plato bekennt, während er sich zuvor entschieden ablehnend gegen die Platonische Philosophie

---

*) Ueber Servet's Geschichte verweisen wir auf Mosheim's Unpartheiische Ketzergeschichte Bd. II. Helmst. 1750 und Trechsel, die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin. Heidelberg 1839. Bd. I.

verhielt, ja sogar der kirchlichen Lehre beständig den Vorwurf des Platonisirens macht (vgl. z. B. f. 27ᵃ.*) Trotzdem aber steht er schon hier, wie wir sehen werden, wesentlich auf demselben Standpunkte, wenn ihm derselbe auch noch kein klar bewußter ist. Er scheint erst während seines Aufenthaltes in Paris den Plato selbst zur Hand genommen zu haben, vorher aber waren ihm schon wesentlich Platonische Gedankenreihen zugeflossen, ohne daß er vielleicht ihren Ursprung genau kannte. Man darf eben nicht vergessen, aus wie getrübten Quellen die Kenntniß der alten Griechischen Philosophie damals meist noch floß und dann, wie solche wesentlich pantheistische Ideen in der Zeit lagen, also daß auch von solchen damit operirt werden konnte, die sich ihres Ursprung nicht allemal scharf bewußt waren. Doch ist der Platonismus auch nur der Aufzug dieser ersten Phase des Systems, der Einschläge sind mannigfache, bunt und widersprechend durch einander gehende. Einmal verhält er sich ablehnend gegen Aristoteles: f. 78ᵇ mirandum, quod ab Aristotele plus quam a Deo sapientiam quaerimus et diligentius, ut ejus verba excusemus, invigilamus, denn „wenn er im Finstern war, wie kann er uns das Licht geben?" — dann aber ist es doch wieder, bei Lichte besehen, nicht so sehr die Bibel, auf die er sich übrigens aufs Prononcirteste beruft (fol. 79ᵃ omnem philosophiam et scientiam ego in biblia reperio —; lege, obsecro, millies bibliam, nam si eam legendo gustum non capias, eo est, quia perdidisti clavem scientiae Christi, quam sine intermissione pulsando facile recuperabis), sondern der Aristotelische Kanon: nihil est in intellectu, quin secundum se vel aliquid simile vel proportionale prius fuerit in sensu, womit er sowohl gegen die kirchliche Trinitätslehre (namentlich f. 32ᵇ ff. rest. p. 30 f.), als gegen die Erkennbarkeit Gottes und die Gottesidee als einer idea innata argumentirt (besonders f. 102 f.). Platonische

---

*) Wo wir nach f. citiren, ist de trinit. errorib. gemeint, wo nach pag. die rest.

Gedanken scheinen ihm ganz fern zu liegen, er bezeichnet seinen Standpunkt gleich Anfangs als Empirismus, wenn er erklärt, er habe es deshalb für gut gehalten, bei Erforschung des Geheimnisses von der heil. Trinität vom Menschen Jesus auszugehen, weil die meisten sich zu Speculationen über den Logos ohne gehöriges Fundament verstiegen und dann dem Menschen wenig oder nichts zutheilten. Bevor er zu der erst allmälig aufkeimenden Anschauung kommt, den Logos als die ewige Idee des Menschen Jesus und zugleich als die Summe der in die Welt der Erscheinung tretenden Ideen, also als die Idealwelt zu begreifen, scheint er zunächst auf ganz andere Theorien hinaus zu wollen. Allerdings spricht er es schon auf einer der ersten Seiten aus, was die rest. mit allen zu Gebote stehenden Mitteln nachzuweisen strebt, daß, weil das Geborenwerden eine propria passio carnis sei, der Mensch Jesus deshalb Gottes Sohn heiße, weil Gott im eigentlichen Sinne bei ihm Vaterstelle vertreten habe, dennoch aber scheint es die ersten drei Bücher hindurch mehr, als ob eine Art Kraft aus Gott diesen Menschen erzeugt hätte, dem dann auch die göttliche Kraft über Maaße eignete, also nur eine Art von Ebionitismus. In dieser Phase des Systems ist seiner Natur, seinem inwohnenden Begriff nach der Vater allein Gott, in ihm ist die ganze Substanz der Gottheit, der Logos ist nur eine dem Menschen Jesus communicirte Kraft in Gott. Doch mit dem 4. Buche tritt eine Wendung ein, der Logos ist die Tendenz in Gott, Mensch und Fleisch zu werden, im Logos stellte sich vor Gott das Bild des Menschen Jesus dar und in Jesu ist nun eben jene ideale Anlage in Gott in die Realität getreten. Je mehr aber so die Begriffe von Logos und Fleisch zusammenfallen, desto mehr tritt das Wesen Gottes als ein schlechthin unerkennbares, unfaßbares hinter ihm zurück, der Logos ist die Seite in Gott, kraft welcher er sinnlich erkennbar ist. So verbindet sich mit einem übertrieben supranaturalistischen Gottesbegriff und mit den Anklängen an die Ideenlehre ein crasses Hinabziehen Gottes in die Endlichkeit,

baarer Naturalismus, welcher seinen Höhepunkt in der Lehre vom Geiste findet. Denn eben in diesem Systeme finden sich die letzten Consequenzen der Verwechselung der geathmeten Lebensluft, des natürlichen Gottesgeistes und des heil. Geistes. Diese kurze Charakteristik der Schrift de trinit. erroribus wird das Urtheil Melanchthon's rechtfertigen (epist. ad Camerarium bei Allwörden, historia Serveti, Helmst. 1727 p. 28): de Serveto rogas quid sentiam? ego vero video satis acutum et vafrum esse in disputando, sed plane gravitatem ei non tribuo, et habet, ut mihi videtur, confusas imaginationes nec satis explicatas earum rerum quas agitat cogitationes.

Als Servet die 7 Bücher schrieb, hoffte er noch mit seinen Ideen Eingang zu finden, ja er unterstellte seine Lehren noch dem Urtheil der Kirche. Der allgemeine Widerspruch, den er erfuhr, mußte ihn bald eines Anderen belehren. Es muß wohl dahin gestellt bleiben, ob Mosheim mit Recht die beiden Dialogen von 1532 für den in Basel an Oekolampad versprochenen Widerruf gehalten hat. Jedenfalls hätte Servet in dem Falle, wie Trechsel bemerkt, mit dem Oekolampad ein höchst unwürdiges Spiel getrieben. Allerdings bemerkt er zu Anfang, er wolle hiemit Alles retractiren, was er zuvor gegen die hergebrachte Trinitätslehre geschrieben, doch nicht weil es falsch gewesen, sondern weil unvollkommen et tamquam a parvulo parvulis scripta. Auch will er nicht Alles verwerfen, sondern das behalten haben, was zur Erläuterung seiner jetzigen Lehre dienen könne. Endlich entschuldigt er sich, daß sein erstes Buch so barbarus, confusus und incorrectus gewesen und giebt seiner Unkunde, sowohl sprachlichen wie sachlichen, und der Sorglosigkeit des Druckers Schuld. Doch pflegt Gott bisweilen auch per stulta mundi organa suam sapientiam proferre.

Wir können dem nicht beistimmen, wenn Trechsel behauptet, die Dialogen seien noch unklarer und verworrener als die erste Schrift. Im Gegentheil bilden sie ein bemerkenswerthes Zwischenglied zwischen jener ersten und der restitutio, manche

Ideen, die in de trin. errorib. sich schon herauszubilden begannen, treten hier klar hervor und neue legen sich an, die erst später zur Vollendung kommen. Selbst die allerdings schwierige Schlußausführung über den Unterschied von Wort und Geist wird eine Interpretation zulassen. Im ersten Dialog erklärt sich Servet gegen seinen Interlocutor Petrucius darüber, in wiefern jetzt das Wort aufgehört habe zu sein und in wiefern es im alten Test. ein Schatten war, im zweiten spricht er von den drei Stufen oder Phasen des Logos, der vorfleischlichen, der fleischlichen und der mit der Auferstehung eingetretenen, und erläutert zuletzt seine Gedanken über den heil. Geist. Der Gottesbegriff entleert sich vollständig, vor der Schöpfung war eitel nichts und Finsterniß, erst mit dem Fiat lux wird in Gott etwas, er tritt aus der Finsterniß der Aeonen ins Licht und macht sich kraft seiner Selbstbestimmung offenbar durch das Wort, mit dem zugleich er auch seinen Geist als Lebensgrund der Welt mittheilte. Gott ist ihm quid ineffabile, ein substantieller Inhalt wird in ihm erst mit der Schöpfung. Dennoch aber setzt Servet den Existenzgrund von Wort und Geist rein in das beneplacitum dieses Ueberseienden. Aber indem er allenthalben bestreitet, daß der Vater den Logos von Natur habe, macht er es zu einer völligen Unbegreiflichkeit, wie ein solcher Gott zu einem Willen komme. Bescheiden tritt auch schon der Gedanke auf, daß der Logos die Summe der Wesenheiten ist, die höchste Essenz, von welcher alle Essenzen radienartig ausströmen. Der Hauptnachdruck aber fällt auf den Satz, daß die in Gott gewordene Logossubstanz keine andere sei als die Substanz des Fleisches Christi, daß in Christo Göttliches und Menschliches so gemischt sei, wie in den übrigen Menschen was sie vom Vater und von der Mutter empfangen. Damit drängt sich aber auch der eigentliche, essentielle Pantheismus immer mehr hervor, der Satz von der an sich seienden Einheit Gottes und des Menschen, des Endlichen und Unendlichen, den Servet allerdings wohl nirgend nackt ausgesprochen, je länger je mehr aber

seinen Theoremen zu Grunde gelegt hat. In der Lehre vom heil. Geiste legt sich die Idee an, daß der heil. Geist der uns innewirkende natürliche Lebensgeist Christi sei.

Die restitutio bezeichnet die höchste Ausbildung seiner Lehre, die weitgehenden Studien, welche er auf der Universität in Paris und als Arzt in Lyon und Vienne gemacht, tragen in diesem seinem Hauptwerke ihre Frucht. Die eben besprochenen Schriften sind in totaler Durcharbeitung in dasselbe aufgenommen, doch so, daß außer den beiden ersten Büchern Alles ganz neu geworden und auch in diesen beiden wohl kein Satz unverändert geblieben, sondern sachlich und besonders stylistisch stark gebessert ist. Ebenso sehr wie sich Servet früher gegen Plato erklärte, ebenso entschieden bezieht er sich jetzt auf ihn und zeigt eine umfassende Bekanntschaft mit den Planischen Dialogen wie mit älteren und neueren Platonikern und Neu-Platonikern. Vor Allem nennt er den Hermes Trismegistus, die Schriftsteller der Hermetischen Kette und das Buch von den Aegyptischen Mysterien als Gewährsmänner. Er hält diese Schriften für uralt und im Zusammenhang stehend mit der alttest. Offenbarung. Durch Moses und Hermes gelehrt, haben Chaldäer und Aegypter die uralte Wahrheit den Griechen überliefert, besonders dem Thales, ja alle Griechischen Philosophen von den Orphikern bis Plato haben aus dieser Quelle geschöpft (p. 137. 155). Die Ideenlehre beherrscht das System. Der Logos ist die Allidee, die realistisch hypostasirte hauptmäßige Zusammenfassung aller in dem übergeschöpflichen Lichtwesen Gottes sich spiegelnden Ideen. Da er aber doch als Schriftwahrheit festhält, daß eben der Mensch Jesus Gottes Sohn heiße, so bietet er alle ihm zu Gebote stehenden Mittel auf, um nachzuweisen, wie diese ewige Idee in der Maria zu dem Menschen Jesus habe werden können. Nicht aber läßt er die ganze Menschensubstanz aus Gott kommen, sondern mittelst einer weitschichtigen, abenteuerlichen Theorie der Zeugung sucht er zunächst nachzuweisen, was Vater, was Mutter zur Entstehung des Kindes beitragen, um

dann erklären zu können, wie Gott Vaterstelle an Jesu vertreten habe. Hiervon handelt das 3. und 4. Buch, das 5. führt die Theorie vom heil. Geist zu Ende. Da Servet hierbei einen großen Reichthum physiologischer und anatomischer Kenntnisse entwickelt, so ist es dem mit diesen Wissenschaften nicht Vertrauten oft schwer, ihm zu folgen. Denn um zu erklären wie der Gottesgeist als die geschöpfliche Lebensluft zur menschlichen Seele und als Seele Christi zum heil. Geiste habe werden können, giebt er eine eingehende Beschreibung des von ihm, lange vor Edmund Harvey (1619) beschriebenen Blutumlaufs. Daneben entwickelt er eine reiche patristische Belesenheit, welche er sowohl in den Dialogen als ex professo in der Apologie an Melanchthon darlegt.

Die Lehre des Servet hat in neuerer Zeit wenig Bearbeiter gefunden. Weitaus am bedeutendsten erscheint uns die Darstellung von Baur (Gesch. der Lehre von der Trinität III. 46—103). Trechsel hat das Verdienst, die Schrift de trin. error. genau excerpirt zu haben. Unbedeutender und nur auf abgeleitete Quellen gestützt ist, was in den größeren Werken von Meier und Dorner über Servet zu finden ist. Recht brauchbar dagegen ist die Abhandlung von Heberle in der Tübinger Zeitschr. 1840. Soweit uns die alt-lutherische Dogmatik bekannt ist, nimmt sie keine Rücksicht auf Servet, so eingehend sonst besonders die Socinianer bekämpft werden. Die von Schlüsselburg im XI. Bd. des Catalogus haeret. gesammelten Gegenschriften gewähren nur spärliche Ausbeute.

Da sich nicht im eigentlichen Sinne verschiedene Grundanschauungen bei Servet finden, sondern nur ein allmäliges Sich-heraus-arbeiten solcher, die von vorne herein schon fest stehen, so wird es nicht nöthig sein, den Lehrbegriff jeder einzelnen Schrift für sich zur Darstellung zu bringen, wohl aber bei den einzelnen Lehrpunkten das Wachsen des Systems, die überwundenen und noch gebliebenen Unklarheiten und Widersprüche

aufzuzeigen und daneben die Marksteine zu bezeichnen, welche diese Theorie von der biblisch-kirchlichen Lehre trennen.

Allenthalben geht Servet von der Bekämpfung der kirchlichen Trinitätslehre aus. Sie auf dem theoretischen Gebiet, die Kindertaufe auf dem praktischen sind Schuld an allem Verderben in der Kirche. Darum beschuldigt er die Kirche, bei Gelegenheit der Besprechung von 1. Petr. 3 (f. 72[b]), daß alle ihre Glieder in einem geistlichen Gefängniß schlafen, in thörichten Gedanken befangen: wie die Leute zu Noah's Zeiten, so essen, trinken und schwelgen sie, da ist keiner, der nach Christum fragt, und doch sprechen sie, wir können nicht irren. Ja, müßte er nicht fürchten, für verrückt gehalten zu werden, er möchte aller Heiden, Philosophen und Sibyllen Zeugniß dawider anführen, um diese Lehre zum Gespött zu machen (f. 34[a]). Juden und Türken sind auch gar nicht im Unrecht, wenn sie solche lästerliche Lehren nicht glauben und den Jesus der Kirche nicht für den Messias halten, ja die Thiere auf dem Felde würden über uns lachen, wenn sie unsere phantastische Ansicht erführen (f. 46[b] f.). Mit großer Belesenheit im Koran sucht er in der rest. (p. 35 ff.) nachzuweisen, wie die Trinitätslehre eben der Differenzpunkt mit Muhammed wäre. Von dieser Lehre haben die vornicänischen Väter nichts gewußt, Ignatius und Irenäus werden schon in der ersten Schrift als Zeugen aufgerufen, neben ihnen die Recognitionen und Tertullian, welcher letztere sich aber nicht gleich bleibt, sondern den Uebergang zum Irrthum bildet (f. 34[b]).*) Auch in den beiden Alexandrinern, Clemens und Dionysius, vermuthet er Gewährsmänner, ihre Schriften, wie die aller Väter vor dem Concil zu Nicäa wünscht er dringend gelesen zu haben (f. 52[b]). Ueber eine Reihe dieser Väter verhandelte er später mit Melanchthon, ebenso mit Calvin (bei Schlüsselburg p. 206 ff.);

*) Doch wurde ihm später Tertullian lieber, namentlich wegen seiner Lehre von einer Leiblichkeit in Gott. Tertullianum hic audiamus, ruft er Melanchthon zu (p. 691), quem pro te citas, in quo multa sunt veritatis primae vestigia.

auf sie bezieht sich eine von Schlüsselburg mitgetheilte Confutation der Mansfelder Theologen (a. a. O. 121 ff.). Als Wendepunkt von der Wahrheit zum Irrthum bezeichnet Servet die Arianischen Streitigkeiten: jener Kampf zwischen den unsichtbaren Personen über Gleichheit und Ungleichhrit, der von Silvester an die ganze Welt durch die Arianer erschütterte, war eine Erfindung des Teufels, um die Herzen der Menschen von der Erkenntniß des wahren Christus zu entfremden und uns Gott zu einem dreitheiligen zu machen (p. 22). Athanasius ist der Fürst der Sophisten; er, wie auch Augustin, trägt das Zeichen des Thieres, ja alle seine Anhänger sind Anbeter des Antichristen (p. 702). Daß ursprünglich solche Lehre den Christen nicht in den Sinn gekommen, kann schon der eine Umstand beweisen, daß das ganze Buch des Irenäus contra haeres. diese Materien behandelt und doch nirgend die Possen der Trinitarier erwähnt (p. 34). Solch Antichristenthum hat sich vornehmlich in Rom angesiedelt, wie überhaupt von Servet die Trinitätslehre in den engsten Zusammenhang mit dem Papstthum gebracht wird. Die Trinitätslehre ist das theoretische, das Papstthum das praktische Antichristenthum, beide sind mit einander groß geworden und von da an ist alle Wahrheit aus der Kirche verschwunden, seit im Papstthum jene drei Geister der Dämonen herrschten, von denen Johannes in der Apokalypse redet (p. 671 f.). Als Anhang seines letzten Briefes an Calvin giebt er 30 Zeichen an dafür, daß das Reich des Antichristen vorhanden sei, und schließt: „wer den Papst für den Antichrist hält, muß auch dafür halten, daß die papistische Trinität, die Kindertaufe und die andern Sacramente des Papstthums Teufelslehren seien" (p. 670). Darum kann er es auch nicht begreifen, daß sich Melanchthon, wenn doch auch er in Rom Babylon erkennt, auf die Autorität des Nicänum beruft: „Warum, fragt er, billigst du dann nicht auch die dort ausgemachten Possen des Papstthums? warum hältst du nicht das dort festgesetzte Osterstatut? Den Papst nennst du den Antichrist und sagst doch, daß seine Genossen vom

heil. Geiste seien?" (p. 702 f.). Von den Griechen ist diese philosophische Pest in die Kirche eingedrungen, und wir, von ihnen verführt, sind auch Philosophen geworden (f. 43[a]). Alle späteren Ketzereien haben in der falschen Trinitätslehre ihren Quell, so Arianismus, Pneumatomachie, denn nachdem man im Fundament geirrt hatte, so wurden solche verlorene Menschen auf dem Meer des Irrthums umgetrieben, Irrthum reiht sich an Irrthum, und Jeder, einen neuen Gott ausdenkend, häuft auf ihn neue Blasphemien (f. 38 f. p. 36 ff.). Dann führt er all die von den Scholastikern aufgeworfenen und gelösten Quästionen über die Trinität ins Gefecht und erklärt sie für ganz unlösbar. „Wer, der nicht blödsinnig ist, kann solche Logomachien ohne Lachen ertragen? Weder im Talmud noch Alkoran sind so horrende Lästerungen. Wir aber haben uns so daran gewöhnt, daß wir uns gar nicht mehr darüber wundern. Die künftigen Geschlechter werden es aber für unbegreiflich halten. Ja, diese Lehren sind unbegreiflicher als die Teufelslehren der Valentinianer" (p. 37—46 f. fol. 39[v]—43[a]).

Man kann leicht denken, zu welch schonungsloser Kritik Servet sich gegen eine Lehre berechtigt glaubte, die in seinen Augen so falsch und verderblich war. Ihre Anhänger sind Sophisten, Tritheiten, ja Atheisten, sie selbst eine Erfindung des Teufels, ein geistliches Gefängniß, in welchem die Menschen gefangen sind (z. B. p. 84). Darum beten die Sophisten zu einem Gott, den sie nicht kennen (Joh. 4, 22), denn den Christus haben sie nicht, auf dessen lichtem Wege man Gott nahen kann und Gott als ein Licht erschauen. Den Weg wandeln die Tritheiten nicht; auf dunklem Wege beten sie zu einem unbekannten Gott, ja zu einem dreiköpfigen Ungeheuer. Von einem dreiköpfigen Cerberus träumen sie, von einem dreigetheilten Gott, von drei Dingen, die wie drei Punkte in einem Punkte, so in einem Dinge beschlossen seien. Alle himmlischen Substanzen machen sie zu einem mathematischen Punkte, ja, Gott selbst, sagen sie, sei wie ein in derselben Ebene mehrfach wiederholter

Punkt, wie drei Punkte in einem einfachen (p. 118 f.). Auf den Einwand, Gottes Seligkeit wäre nicht vollkommen gewesen, wenn er allein wäre, antwortet er höhnend: ideo tres sedebant in triclinio (p. 34). Die drei Personen sind dem Servet rein metaphysische Träumereien, ohne haltbaren logischen Grund angenommen, Gott wird ohne Grund zerfleischt (p. 109). In ganz frivoler Weise, die nach Plato schmeckt, hat man aus Gleichnissen, aus der Anzahl gewisser Worte, z. B. Röm. 11, 36, die Zahlen von Wesen herausphilosophirt. „Wenn uns das verstattet ist, warum wird dann Calabarsus getadelt, weil er auf dieselbe Art aus der Schrift Dreiheiten, Vierheiten, ja Achtheiten philosophirt hat? Die ganze gnostische Aeonentheorie ist ebenso verständig wie die Trinitätslehre" (fol. 27).

Dies Alles sind zunächst noch bloße nichts beweisende Invectiven gegen die kirchliche Lehre. Aber Servet geht im Weiteren auch daran, diese Lehre sowohl aus den Denkgesetzen wie aus der Schrift zu widerlegen. Die Hauptstelle, an welcher er aus den Denkgesetzen argumentirt, findet sich in beiden Hauptschriften ziemlich gleichlautend, man vergl. fol. 32 f. mit p. 30 f. Da dieselbe dem Verständniß Schwierigkeiten bietet und von den Bearbeitern dieses Systems meist nur oberflächlich behandelt ist, so verweilen wir bei ihr. Es handelt sich bei diesen Ausführungen hauptsächlich um den Begriff der notio connotativa, den Servet in Anwendung bringt. Wenn er fol. 5[a] der Kirche den Vorwurf macht, sie nehme das Wort „Mensch" bei Christo bloß connotative, wogegen er keinen connotativen, bloß untergeschobenen Menschen haben wolle, und das p. 15 erklärt, wenn der Begriff homo connotative genommen werde, so sei das = sustentans naturam humanam, so ist klar, daß er mit dem Allen auf die Idiomencommunication oder vielleicht besser auf die Alloiosis zielt. Christus ist nicht absolute, an sich Mensch, sondern nur sofern er menschliche Natur an sich hat, die menschliche Natur eignet ihm nur in der Weise des *συμβεβηκός*, per accidens, alles Menschliche kann eben nur von ihm ausgesagt

werden. Dieser Terminus der Aristotelischen Logik will aber in den beregten Ausführungen wider die Trinität nicht recht passen. Servet will nämlich nachweisen, daß es unmöglich sei, bei Annahme von drei Personen nicht auch auf drei Wesen zu kommen. Dies werde von der Scholastik auch rein an sich zugegeben: Johannes Major ex tribus personis tres hypostases, tres substantias, tres essentias, tria entia absolute concludit: ac perinde tres absolute Deos. Aber diese drei Wesen seien nun doch wieder bloß ein Wesen, una essentia connotativa. Mit diesem Satze der Scholastik ist wohl nichts weiter gesagt, als was schon das Athanasianum enthält: daß zwar der Vater Gott ist und der Sohn und der heil. Geist, daß also alle drei das göttliche Wesen haben, daß dies aber ein Wesen ist, in dessen Begriff es liegt, das Wesen dreier Personen zu sein, daß ich folglich, wo ich das Wesen Gottes nenne, damit das Wesen der drei Personen zugleich mit nenne. Die essentia divina connotirt die drei Personen. Es ist jedenfalls der Begriff des Connotativen hier etwas anders gefaßt als oben. Nach manchen Schmähungen und Verhöhnungen will Servet endlich diese Bestimmung aus den auch von den Gegnern anerkannten Denkgesetzen widerlegen, um nachzuweisen, daß jene drei Dinge, d. h. Personen, in dem einen Gott undenkbar wären. Denn, argumentirt er, habens notitiam trinitatis: haberet notitias distinctas illarum trium rerum, et sic staret habere notitiam unius, non habendo notitiam alterius, quod omnes negant, citantes illud, qui videt me, videt patrem, d. h. „wer einen Begriff von der Trinität hätte, müßte damit auch gesonderte Begriffe von den drei Personen haben, müßte also auch einen Begriff von der einen Person bilden können, abgesehen von der andern, was ja aber zugestandenermaßen unmöglich ist, weil es doch heißt: wer mich sieht, sieht den Vater", weil man also was der Vater ist, nur aus dem Sohn lernen kann. Servet läßt sich dann den Einwand machen: man habe insofern einen Begriff von der Trinität, als man einen Begriff von Gott habe und es im

Gottesbegriff liege, daß Gott jene drei Dinge, d. h. ein dreieiniger sei, daß also die drei Personen von dem einen Begriff Gott connotirt würden. In dem Allen aber will Servet einen logischen Widerspruch finden. Es sei widersprechend, daß durch den einen Begriff Gott jene drei Dinge connotirt sein sollten, daß also in dem einen drei Sonderbegriffe enthalten seien, wenn doch diese drei Sonderbegriffe selbst, wie zugestanden, nicht durch drei absolute Begriffe, rein abgesehen von einander, vollzogen werden könnten. Wie der Begriff Gott die drei, Vater, Sohn und Geist, connotiren könnte, wenn doch der Begriff Vater selbst nicht abgesehen vom Sohn sich begreifen ließe*). Das genannte Argument führt Servet in der Schrift de trinit. errorib. noch näher aus, auf Grund des logischen Satzes, daß sich von jeder Wesenseigenschaft ein absoluter, incomplexer Abstractbegriff müsse bilden lassen. Wenn ich z. B., argumentirt er, durch den Begriff „weiß" album etwas Bestimmtes connotiren will, so muß ich den von album abstrahirten Begriff albedo auch rein für sich fassen können, ich muß erst wissen, was albedo ist, um mir unter etwas Weißem etwas denken zu können. Soll also im Begriff des göttlichen Wesens liegen, daß es ein den drei Personen eigenthümliches, also trinitarisches ist, so kann das doch nur einen Sinn haben, wenn ich den Begriff des Trinitarischen an sich in Gott vollziehen kann, also wenn ich zuvor

*) Gegen dergleichen Argumente gilt übrigens was Johann Gerhard bemerkt: Loc. III. 1 §. 33 p. 229 quando contra trinitatis mysterium proferuntur ratiociationes humanae, tunc axiomata philosophica accipiuntur ut generalia, cum tamen sint specialia et in sua duntaxat sphaera obtineant veritatem Sic axioma illud: quot sunt personae, tot essentiae; valet quidem in tota rerum universitate, sed non est extendendum ad ipsum dominum universitatis, valet in essentia finita, sed non est applicandum ad essentiam Dei infinitam. Omnia argumenta in majore propositione assumunt aliquod axioma, quod valet in rerum creatarum natura tantum ac proinde est particulare idque applicant ad increatam et infinitam Dei essentiam, i. e. assumunt, illud tamqum absolute et simpliciter utile contra ipsius logicae leges.

durch drei abstracte Sonderbegriffe weiß, was Vater, Sohn und Geist ist. Ist das aber unmöglich, so ist auch der Begriff der Trinität ein undenkbarer.

Bei dem Allen liegt mehr oder weniger verhüllt eine empirisch-nominalistische Anschauung zu Grunde. Servet argumentirt, als ob das göttliche Wesen erst aus den drei Personen zusammenginge, also auch erst aus ihnen zu abstrahiren sei. Aber auch ganz direct führt er das empirische Axiom, das sich nur auf Grund sinnlicher Anschauung etwas begreifen ließe, in den Kampf wider die Kirchenlehre. Dafür daß die Drei die Eins ist, findet sich im Sinnlichen kein Analogon, demnach kann der Verstand solchen Begriff auch nicht bilden. Will er sich aber dennoch damit abmühen, will er sich doch dergleichen Begriffe bilden, so setzt das voraus, daß er sich zuvor ganz wirre phantastische Bilder vorgespiegelt hat: es folgt aus den confusen Begriffen der Trinitarier, daß sie in ihrer Einbildung von ganz confusen Anschauungen beirrt werden. Ja, eigentlich sind es vier Götzenbilder, die man sich aufgerichtet, denn um das göttliche, von den drei Personen unterschiedene Wesen sich vorzustellen, müßte man ja eine vierte Vorstellung davon sich gebildet haben. „Solch eine Confusion ist im Hirne der Trinitarier, die drei bösen Geister aus Apok. 16 täuschen sie, so daß ihre Religion baarer Atheismus ist.“ Thöricht sei die Ausflucht: es genüge zu glauben, obwohl der Gegenstand unbegreiflich sei. Allein, es sei ja zugestanden, daß das Verstandene erst Object des Glaubens sei: ob denn etwa die Begriffsverwirrung Glaubensobjekt sein könne! — Eine ganze Fülle weiterer Einwände bringt Servet am Schluß des ersten Buchs der Restitutio (p. 37—46). Die Kirchenlehre komme auch auf andere Weise zur Quaternität. Denn dem Restorianismus entginge man nicht durch den Tropus der Idiome, es seien zwei Söhne, ein geschaffener und ein ungeschaffener, ja, genau genommen, entstünde aus beiden noch ein dritter. Weiter meint er, die Frage nach dem Verhältniß von Person und Wesen sei ganz unlösbar, man

käme immer entweder auf eine Quaternität oder auf einen Collectivbegriff. Es sei unmöglich den Unterschied von generari und spirari zu bestimmen, die Frage zu lösen, wie der Sohn abgesehen von den andern Personen habe Mensch werden können und wie trotzdem die drei gleich sein sollten. „Wenn der Logos ein Weib angenommen hätte, so hätten sie den Logos Sohn Gottes und das Weib Menschentochter nennen müssen. Dann wäre der Sohn Gottes ein Mannweib geworden. Wenn die Engel einen Eselskörper angenommen hätten, so müßte man zugeben, sie seien Esel geworden, sie stürben in einer Eselshaut, seien Vierfüßler und hätten lange Ohren. Ebenso, Gott selbst sei ein Esel, der heil. Geist ein Maulthier. „Fürwahr es ist nicht verwunderlich, wenn die Türken uns mehr als Esel und Maulthiere verlachen!" (p. 43). Dergleichen widerliche Frivolitäten kehren bis zum Ekel wieder, z. B. schon fol. 10ª findet sich die Randbemerkung: negant hominem esse hominem et concedunt Deum esse asinum. Weiter brauchen wir seine Kritik nicht zu verfolgen, sie bringt wesentlich nichts Neues, er thut in der That nichts, als daß er alle Quästionen und Exceptionen der Scholastik bitter verhöhnt und als ganz unlösbar bezeichnet.

Doch bemüht er sich daneben den entschiedensten Schriftbeweis wider die Kirchenlehre zu führen. Und in der That, umfassende Schriftkenntniß, selbständige Benutzung und feste hermeneutische Principien sind ihm nicht abzustreiten. Interessant ist, daß er sich in seinen exegetischen Resultaten oft mit der neueren, sogenannten „geschichtlichen" Exegese, namentlich im Alten Testam. berührt. Wir bemerkten schon oben, wie entschieden er sich auf die Schrift beruft. Ego ea quae in bibliis reperiuntur, ut discam laboro; — datus est de coelo liber, ut in eo Deum investigemus —; haec est stultitia, seu potius coelestis philosophia, quae non ex Aristotele, sed plenissime ex divinis fontibus hauritur, si modum loquendi scripturae sequamur (fol. 107ᵇ). Er will die Schrift nicht drehen noch deuten, sie soll den Erklärer leiten, nicht dieser die Schrift: „ich

will nicht, daß du den offenbaren Sinn des Evangeliums durch deine Einbildung unklar machst" (fol. 8^{b}). Er ist überzeugt, daß er sich in rechter Einfalt in den Grenzen der heil. Schrift hält (fol. 75^{a}). Die Trinitätslehre aber ist ein Menschenfündlein, wogegen Gott denen erleuchtete Augen geben wird, die in einfachem Halten an der Schrift Christum darin finden wollen (fol. 44^{b}). Die Trinitätslehre ist baare Logomachie, schon weil sie nicht ipsissimis verbis in der Schrift bezeugt ist, denn, wenn irgendwo, so muß hier der Rechtssatz gelten: ea quae speciali nota sunt digna, nisi specialiter notentur, neglecta esse intelliguntur (fol. 32^{a}). Dazu will er für die Auslegung der Schrift immer auf den Grundtext zurückgegangen haben, namentlich aus der Unkenntniß des Hebräischen leitet er manche Irrthümer her (fol. 15^{b} p. 65 originalem scripturae sanctae linguam ignorantes se ipsos ignorant und p. 67 in perniciosos incidet errores, qui sanctas scripturas tractabit sine cognitione linguae sanctae). An die Erklärung des Hebräischen macht er sich an manchen Stellen, oft mit Glück, noch öfter aber entschieden mit Unglück. So wenn er יְהוָה auf das Futur. Piel von הָיָה zurückführt und mit essentiabit erklärt (fol. 100^{b}) oder gar mit alium essentiantem essentiabit (p. 126), und Jehova Zebaoth = essentia militiarum (p. 127), oder El Schaddai = fortis vastator, mit Bezug auf die Zerstörung von Sodom (fol. 101^{a} p. 127) und vor Allem, wenn er bei כְּרִיב das כ als כ similitudinis faßt und erklärt quasi litigantes, quasi inclyti.*) Seine Behandlung des Alten Testam. ist ganz typisch. Er macht aus dem Verkennen der rechten Stellung des Alten Testam. zum Neuen der Kirche bittere Vorwürfe. „Ihr wollt, ruft er dem Melanchthon zu, für uns kein anderes Evangelium als früher für Juden und Heiden, der Christ soll weiter nichts haben als einst der Jude. Ihr erkennt nicht, daß im Alten Testam. eine äußerer und ein innerer Sinn zu unterscheiden ist, weil ihr

---

*) Letztere Erklärung findet sich ähnlich auch bei Luther zu Genes. 3.

nicht wißt, daß nach Apok. 5 das Buch inwendig und auswendig beschrieben ist. Im Worte und in der Geschichte des Alten Testam. waren Typen, Figuren, Schattenrisse der künftigen geistigen Geheimnisse. Wenn Gott sagt: ich will sein Vater sein, wird da nicht buchstäblich Salomo verstanden? wenn Moses von dem „Propheten wie mich" spricht, wer ist das anders als Josua? Wenn in Christo die Wahrheit ist, so muß es eine doppelte Auslegung geben, nach Buchstaben und nach Geist, nach Figur und nach Wahrheit" (p. 673). „Schatten ist schwaches Licht. Was im Alten Testam. Schatten war, hatte damals sein schwaches Licht, eine gewisse Art von Subsistenz, eine Aehnlichkeit mit einem anderen, höheren Dinge" (p. 202). Von dieser Schattennatur des alten Bundes kam er nun dazu nicht so sehr in den Worten des Alten Testam. Verheißungen, als in der alttestamentlichen Geschichte eine schattenrißartige Vorausdarstellung der neu-testamentlichen Heilsthatsachen zu erblicken. Diese Auffassung des Alten Testam. legt sich schon in der ersten Schrift an, schon da wird der zweite Psalm auf die Absolonische Zeit und 2. Sam. 7 auf Salomo bezogen (fol. 56 ff.). Was im Alten Testam. geschieht und ausgesagt wird, das erfüllt sich in hyperbolischer Weise im Neuen Testam. und gerade die auf die Oekonomie des alten Bundes nicht passenden hyperbolischen Ausdrücke zeigen, daß der innere Sinn ein über die damalige Zeit hinausgehender, höherer ist. Diese Theorie wird dann im zweiten Buch der restit. praktisch durchgeführt. Der ganze Proceß des Alten Testam. hat Christum als sein Ziel vor Augen (p. 64). Alle Prophetie erfüllt sich zunächst zwar im Alten Testam. selbst, so daß die natürlichste, erste Erklärung immer die buchstäbliche, nach den Zeitverhältnissen ist (p. 72), weil aber daneben das Hebräische voller Hyperbeln ist, die sich buchstäblich in der alt-testamentlichen Zeit nicht erfüllen, sondern erst in Christo zur Wahrheit werden, so ergiebt sich, daß eben die historischen Personen, von denen solches gesagt ist, Schattenrisse, Typen Christi waren (p. 66). Deshalb ist im zweiten

Psalm zu erklären: filius meus es tu ac si die ista creavissem te, denn hodie genitus dicitur, quia hodie regenitus, cum plena potestate denuo genitus novus homo, novus filius et denuo creatus rex. Das bezieht sich zunächst auf den vor Absolon bewahrten und zu neuer Ehre erhobenen König David und dann im Antitypus auf Christi Auferstehung, sofern am Auferstehungstage tota ab initio mundi facta Christi generatio quae morte conciderat repetitur (p. 59). Das Siloh in Genes. 49 bezieht Servet auf das Kommen zu der Stadt Siloh, Jos. 18 nnd Psalm 110 auf Salomo's Krönung. In Jes. 7 meint Servet sei die עלמה bloß ein junges Mädchen und dem nächsten Wortverstande nach sei Abia, Hiskias Mutter, verstanden. Das Wunder bestand darin, daß sie, eine elfjährige, einen Sohn gebären konnte, das Wort Jungfrau aber hyperbolisch, denn non genuit sine virili semine. Ja Jes. 1—40 ist durchgängig auf Hiskia zu deuten, der zweite Theil des Buches Jesaia auf Cyrus. „Man darf den Sinn der alten Geschichten nicht übersehen, denn dadurch werden die Geheimnisse Christi am besten erläutert. Er allein ist es, den wahrhaftig eine Jungfrau empfing und gebar, er allein ist der wahre Hiskia, der wahre Imanuel u. s. w." (p. 67—72).*) Auf diese Weise hat Servet es leicht sich allen Argumenten für die Kirchenlehre aus dem Alten Testam. zu entziehen. Wo diese Theorie nicht ausreicht, da weiß er auch andere Mittel. Wenn es Genes. 19 heißt, der HErr habe Feuer und Schwefel regnen lassen vom HErrn, so vergleicht er 1. Kön. 8, 1 und faßt das zweite Jehova reflexiv (p. 88 f.), zugleich aber läßt er auch nach seiner Weise eine andere Auslegung zur Wahl. Wie den Socinianern nämlich, so thut auch dem Servet die Entdeckung die trefflichsten Dienste,

*) Diese Anschauung vom A. T. bei Servet brachte Calvin zu dem Urtheil Inst. X. 1 des zweiten Buches: nebulo Servetus et furiosi nonnulli ex anabaptistarum secta — non aliter de Israelitico populo sentiunt, quam de aliquo porcorum grege, utpote quem nugantur a Domino in hac terra saginatum citra spem ullam coelestis immortalitatis.

daß ignis a domino = ignis magnus sei könne. Mit dem an sich wahren Satze, quod res magnae nomine deorum et angelorum vocentur, wehrt er sich gegen alle Stellen, wo der Messias Elohim heißt, und damit zusammenhängend, erklärt er das im Neuen Testam. Christo gegebene θεός aus Anbequemungen an LXX (fol. 13[b] ff.). Und doch behauptet er, er gebrauche keine Sophismen, verdrehe keine Schriftworte! (p. 676). Wie im Alten Testam., so soll auch im Neuen keine Spur von der Trinität sein: „als ob der Centurio, die Samariterin, Martha und Nathanael, sancta rusticitate ita credentes, von eurem Unsinn etwas gewußt hätten! Nein, kein Mensch dachte an eure Chimären, Christus auch nicht" (p. 677). Besonders führt er natürlich die Stellen für sich an, wo von Gottes Einheit die Rede ist und sucht im ersten Buch beider Hauptschriften die sonst vorgebrachten Stellen zu entkräften, ohne daß es sich verlohnte, auf die Einzelexegese noch näher einzugehen.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

II.

Jahresberichte und Kritiken.

Geschichte der Reformation in Europa zu den Zeiten Calvin's von J. H. **Merle d'Aubigné**. Einzig rechtmäßige deutsche Ausgabe. Erster Band. **Genf und Frankreich.** Elberfeld. Verlag von R. L. Friderichs. 1863. XV. 470 S.

Der Verf. hat bisher in fünf Bänden die Geschichte der Lutherischen Reformation erzählt und hat sich jetzt der weiteren Aufgabe zugewendet, die Reformation Calvin's darzustellen. Ueber den Plan dieses neuen Werkes haben wir aus dem vorliegenden Bande noch nichts Genaueres abnehmen können, doch vermuthen wir fast, daß der Verf. eine ansehnliche Zahl Bände füllen wird, da der erste wenig mehr als Einleitendes enthält. Es wird darin die Geschichte Genfs bis zum Bündnisse dieser Stadt mit Freiburg und Bern gegen Savoyen 1526, S. 3 – 343 und die der Evangelischen in Frankreich von der Gefangennahme Franz I. 1525 bis zu den Verfolgungen von 1528 erzählt. Bedenkt man nun, daß Farel 1532 zuerst nach Genf kam, daß seine eigentliche Wirksamkeit daselbst, womit man meist die Genfer Reformation beginnen läßt, erst mit 1534 ihren Anfang nahm, so kann es allerdings auffallen, wie in einem Werke, das den gewaltigen Stoff der Reformation Calvin's darstellen und verarbeiten will, auf die Geschichte Genfs bis zum August 1526 343 Seiten verwendet werden können. Der Verf. beschäftigt sich aber auch in diesem seinem ersten Buch nicht etwa damit, den verborgenen Regungen evangelischen Lebens, den Anfängen evangelischer Wahrheit nachzuspüren, sondern er giebt eine äußerst detaillirte Geschichte der Kämpfe, welche Genf für seine Selbständigkeit gegen die Herzöge von Savoyen zu bestehen gehabt hat. Da dem Verf. eine Reihe gleichzeitiger Urkunden aus Schweizer Archiven zu Gebote standen und da er daneben gewiß die Gabe hat, einen geschichtlichen Stoff anschaulich und gleichsam plastisch darzustellen, so müssen wir wohl gestehen,

daß er ein interessantes Bild uns geliefert, einen wichtigen Beitrag zu dem Städteleben des sinkenden Mittelalters. Die Ränke des Savoyischen Herzogs, Karl des Gütigen, die Infamie der Genfer Bischöfe, Johanns, des Bastards von Savoyen, und Peters de la Baume, dazu die Parteikämpfe innerhalb der Stadt, die Kämpfe der Patrioten (Hugenotten) und der Herzoglichen (Mammeluken) — das Alles wird mit Lebendigkeit erzählt, die einzelnen Persönlichkeiten, welche in dieser Geschichte auftreten, Karl und die Bischöfe, dann besonders die Helden der Genfer Unabhängigkeitskämpfe, Pécolat, Philibert Berthelier, Bonivard, der Prior von St. Victor, Aimé Lévrier, Besançon Hugues sind so anschaulich geschildert, daß man oft, zumal der Verf. es liebt, seine Helden nach den Quellen redend einzuführen, meint, nicht Geschichte, sondern einen Roman zu lesen. Wenn es auch nur die Geschichte eines Alpenstädtchens ist, die uns erzählt wird, so geben wir doch zu, daß dies Städtchen Bürger von markiger Natur, von fast antikem Heldenmuthe hervorgebracht und daß die ausdauernden Kämpfe gegen das Herrschergelüsten der Savoyarden mehr als bloß specialgeschichtliches Interesse beanspruchen können, ja wir finden in der Darlegung dieser bisher ziemlich unbekannten Thatsachen einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte jener Uebergangszeit des beginnenden sechszehnten Jahrhunderts. Eine andere Frage aber ist, was diese detaillirte Darstellung in einer Geschichte der Reformation Calvin's soll. Der Verfasser will allerdings keine Geschichte Calvin's schreiben, sondern sein Plan ist umfassender, er will die Geschichte der Reformation erzählen, so weit sie das Gepräge Calvin's trug, und es versteht sich, daß bei der Wichtigkeit, welche Genf für diese Reformation hat, auch die Vorgeschichte der Stadt dargestellt werden mußte, damit wir den Boden kennen lernen, auf welchem Calvin mit seinen Reformen einsetzte. Was nun den Verf. veranlaßt hat, diese zunächst doch politische Geschichte nicht etwa bloß einleitungsweise zu behandeln, sondern als integrirenden Theil seiner Reformationsgeschichte einzuverleiben, ist eine bestimmte, eigenthümliche Anschauung von der Reformation Calvin's. „Drei große Bewegungen, sagt unser Verf., gingen in Genf während der ersten Hälfte des 16. Jahrh. vor sich. Die erste war die Eroberung der Unabhängigkeit, die zweite die Eroberung des Glaubens, die dritte die der Erneuerung und Organisation der Kirche. Berthelier, Farel und Calvin sind die Helden dieser drei Epopöen. Diese verschiedenen Bewegungen waren alle nothwendig. Der Bischof von Genf war auch ein weltlicher Fürst, wie der Papst in Rom; es war schwer, ihm seinen Hirtenstab zu

nehmen, ohne ihm zuvor sein Schwert zu entreißen. Die Nothwendigkeit der Freiheit für das Evangelium, und des Evangeliums für die Freiheit ist jetzt von allen denkenden Männern anerkannt; schon vor dreihundert Jahren hat die Geschichte Genfs sie proclamirt." Was also Calvin vollendet hat, hat Berthelier und die Seinen bereits angebahnt und jene politischen Kämpfe gehören mit zum Wesen der Reformation Calvin's. „Was diese vorzüglich charakterisirt, ist, daß sie überall, wo sie Eingang fand, nicht nur Wahrheit verbreitete, sondern auch Freiheit, und daß sie diesen beiden fruchtbaren Principien gestattete, sich ungehindert und vollständig zu entwickeln. Die politische Freiheit nahm ihren Wohnsitz auf jenen Hügeln, welche am südlichsten Ende des Lemans die Stadt Calvin's tragen, und von der Zeit an hat sie dieselben nicht verlassen. Aber was noch mehr sagen will, diese irdische Freiheit, die treue Begleiterin der göttlichen Wahrheit, gelangte zugleich mit ihr in die vereinigten Provinzen der Niederlande, nach England, nach Schottland, dann in die Vereinigten Staaten und in andere Länder, und überall schuf sie so große Völker. Die Reformation Calvin's ist die Reformation der Neuzeit; sie ist die für das gesammte Universum bestimmte Religion. Unendlich geistreich, dient sie zugleich auf bewunderungswürdige Art allen zeitlichen Interessen des Menschen. Sie enthält die Verheißungen des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens". Es wird die Bedeutung der Genfer Reformation nicht, oder nur sehr nebenbei, in das Geistliche, Göttliche gesetzt, in die Wiedereröffnung des Weges zur Seligkeit, sondern das ganze Buch beschäftigt sich mit der politischen Bedeutung, mit der Gründung der modernen Freiheiten durch Calvin. Nun ist ja so viel gewiß, daß ein Zusammenhang zwischen Calvin und diesen sogenannten modernen Freiheiten existirt, es ist nicht fehlgegriffen, wenn der Verf. sagt: „Die liberalen Institutionen der protestantischen Völker verdanken ihre Entstehung nicht einzig und allein der Reformation Calvin's; sie haben sehr mannigfaltige Quellen und sind nicht aus der Fremde eingeführt — —, aber wir glauben, daß diese Reformation einigen Antheil gehabt hat an der Einführung jener constitutionellen Principien, ohne welche die Völker nicht zum Alter der Mündigkeit gelangen können", aber es ist auch die Frage, ob das denn eben der Preis dieser Reformation ist, ihr specifischer Vorzug vor dem Werke Luther's. Merle d'Aubigné trifft in seinem Urtheil über den politischen Zug in dem Werke Calvin's ganz mit Stahl zusammen, der in der vierten und fünften Vorlesung in seinen, nach dem Tode

des Verfassers veröffentlichten Vorlesungen „die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche" (Berlin 1863) S. 37—59, auch auf die Einflüsse Calvin's zur Bildung der Denkart von 1789 kommt, nur daß natürlich das Urtheil beider Männer über diese Seite an Calvin's Werk verschieden lautet. Die an und für sich schon politisch gefärbte, die beiden Gebiete von Kirche und Staat nicht rein scheidende, sondern vielmehr identificirende Kirchenorganisation Calvin's, seine Idee von dem durch die Gemeinde der Heiligen regierten Staat nahm bei den Puritanern und Intependenten Schottlands und Englands in ihrem „Reich der Heiligen" ein völlig politisches Gepräge an. Das lange Parlament und Cromwell, überhaupt die Rundköpfe sind die energische Durchführung dieser politischen Seite an der Reformation Calvin's. Und als die religiöse Begeisterung und der damit verbundene Fanatismus geschwunden war, da blieb doch jener altpuritanische Gedanke von der Herrschaft der Heiligen im Staate zurück, er wurde nur dahin profanisirt, daß an die Stelle der Heiligen das Volk trat und daß dem Volke seine Stelle nicht bloß neben, sondern über dem König angewiesen wurde. So setzte sich historisch die Partei der Puritaner in der Partei der Whigs fort. Bringt man nun weiter in Anschlag, was diese aus dem Calvinismus stammenden Momente des Englischen Verfassungslebens auf den Continent für eine Einwirkung gehabt haben, inwiefern sie namentlich zur Ausbildung des „constitutionellen Systems" thätig gewesen sind, so wird man allerdings weder den inneren, sachlichen, noch den äußeren, historischen Zusammenhang des Calvinismus mit den modernen politischen Principien in Abrede stellen können und eine Geschichte der Reformation Calvin's wird solchen Zusammenhang auch wohl in Erwägung zu nehmen haben. Aber es ist doch gewiß ein schwerer Irrthum — wir möchten fast noch ein schärferes Wort wählen — wenn unser Verf. die Bedeutung der Genfer Reformation in die Begründung der modernen Freiheiten aufgehen läßt und darin ihren Ruhm und ihre Ehre sucht. Es ist eine Verkennung und Verzerrung des evangelischen Christenthums, wenn man dasselbe, wie hier geschehen, mit den modernen Ideen von Humanität, Moralität und Freiheit verwechselt, die eben ganz wo anders ihren Ursprung haben, und es ist eine Versündigung an Calvin — das sagen wir dem Calvinisten Merle d'Aubigné gegenüber —, wenn man seinen höchsten Ruhm darein setzt, was sein geringster ist, nämlich in die Mitbegründung der constitutionellen Principien, „ohne welche die Völker nicht zum Alter der Mündigkeit (auch der Mündigkeit, von welcher Ephes. 4, 13 redet?) gelangen können." Kurz, es ist dies Buch, so weit es jetzt vorliegt, eins der schlimmsten

Natur dieser Gesellschaft selbst, daß das demokratische Element inmitten der Nation Eingang fand, wo sie sich niederließ. Indem er den Gliedern der Kirche die Wahrheit und die Moralität gab, verlieh er ihnen gerade dadurch die Freiheit. Alle waren berufen, das Licht in der Bibel zu suchen; Alle sollten unmittelbar von Gott unterrichtet werden — —. Warum wären die Bürger dieser geistigen Republik auch nicht würdig befunden worden, an seiner Regierung Theil zu nehmen? — — Wir haben vorher einige von den Gründen angeführt, vermöge deren die constitutionellen Freiheiten im Schooße der Völker eingeführt worden sind, welche die Genfer Reform empfangen haben. Der oben genaunte kann noch hinzugefügt werden" (S. 345—347).

Das Alles mag genügen, um den Charakter des Buches zu kennzeichnen. Es ist eine traurige Frucht der modernen, mit dem politischen Liberalismus und dem Zeitgeiste buhlenden Theologie. Das hindert uns aber doch nicht anzuerkennen, daß uns der mitgetheilte Stoff viel Interesse abgewonnen.

Um noch Einzelnes zu erwähnen, bemerken wir was S. 95 über die Etymologie des Namens „Hugenot" beigebracht wird. Noch Gieseler (KG. III. 1. 535 f.) entschied sich für die Ableitung Beza's von Hugo Capet, wogegen Merle d'Aubigné zeigt, daß der Name seit 1518 schon Bezeichnung der patriotischen Partei in Genf war, die sich mit den Eidgenossen verbünden wollte. Die Herzoglichen gaben den Patrioten den Scheltnamen „Eidgenossen", welchen Jeder nach seiner Weise französisch umformte in: Eidguenots, Eignots, Eyguenots, Huguenots. Unser Verf. meint, daß vielleicht der Name des Besançon Hugues beigetragen habe, den Namen „Huguenotten" überwiegend zu machen. Dieser ursprünglich politische Name wurde erst viel später auf die Protestanten in Frankreich übertragen, „weil man sie beschimpfen und ihnen einen fremden, republikanischen und ketzerischen Ursprung andichten wollte". Damit scheint uns diese etymologische Frage erledigt zu sein. — Ueber Frankreich wird auch manches Interessante beigebracht, namentlich über die Reformationsideen der Margarethe von Navarra. Doch bleiben wir auch bei ihr über den Grad ihrer evangelischen Erkenntniß, über ihren christlichen Charakter im Unklaren. Dankenswerth sind auch die dem Original nachgebildeten Mittheilungen aus den Marguerites der Margarethe. — Ueber Calvin's Kindheit wird nichts mitgetheilt, es wird nur ziemlich kurz über seine Lernjahre in Paris, seine Bekehrung bis zu seinem Berufswechsel (1523—27) berichtet, aber doch für die Geschichte seiner Bekehrung manches Neue aus bisher ungedruckten lateinischen Briefen des Reformators, deren Edition aber versprochen ist, beigebracht. P.

I.

Abhandlungen.

Die Gotteslehre des Michael Servet.

Von

Julius Pentzlin,

Rector in Teterow.

(Schluß.)

Neben der Polemik geht natürlich die Feststellung, Entwicklung und Begründung der eigenen Lehre des Servet her. Die Angelpunkte derselben sind drei zunächst total heterogene Sätze, an deren Vereinigung von Servet alle exegetischen, speculativen und naturwissenschaftlichen Kräfte gesetzt werden, die ihm nur irgend zu Gebote standen. Diese drei Sätze sind: 1) Jesus ist Mensch und weiter nichts als Mensch; 2) Gott an sich ist total transcendent, unerkennbar, unmittheilbar; 3) und doch ist dieser Mensch Jesus im eigentlichsten Sinne der Sohn Gottes, von Gott gezeugt wie jeder Mensch von seinem Vater.

Alles, was Servet beibringt, selbst seine interessante Theorie vom heiligen Geiste, hat in diesen Sätzen seinen Zielpunkt.

Der Nachweis des ersten Satzes beschäftigt Servet im ersten Buche seiner beiden Hauptschriften, welches er in der restit. überschreibt: de homine Jesu Christo et simulacris falsis.*) Wie die Schrift im ersten Evangelium, so will auch er in seinem ersten Buche vom Bekanntesten und Einfachsten beginnen, der Mensch Jesus soll ihm Weg und Thür zu seiner Untersuchung sein. Während die Sophisten von Oben herab, vom Logos auf den fleischgewordenen Sohn kommen und dadurch den wahren Sohn Gottes vergessen haben, will er die Geheimnisse der Trinität vom Menschen Jesus aus erforschen. Zu dem Zwecke sagt er von diesem Menschen drei Sätze aus und beweist sie: 1) hic est Jesus Christus; 2) hic est filius Dei; 3) hic est Deus. Dieses Menschen Eigenname ist Jesus, Jesus von Nazareth, und von diesem Menschen Jesus sagt die Schrift aus, er sei Christus, nämlich der von Gott mit Geist und Kraft gesalbte Mensch. Alle Predigt der Apostel bei den Juden hatte nur den Zweck, diesen Menschen als den Messias, Christus, zu erweisen, woraus sich ergiebt, daß Christus nicht Bezeichnung eines unbestimmten philosophischen Etwas in Jesu, etwa seiner göttlichen Natur, sondern Benennung seiner, des Menschen, ist. Wäre dem nicht so, wie hätte Petrus sagen können zu dem vor ihm stehenden Menschen: Du bist Christus, statt: Christus ist in Dir? Alle Stellen, mit welchen die Kirche je und je bewiesen hat, daß Jesus wahrhaftiger Mensch gewesen, verwendet Servet dafür, daß er nichts als Mensch gewesen. Dieser aber als Jesus Christus in der ganzen Schrift bezeugte

*) Die übrigen Bücher sind überschrieben: Lib. II. quorundam locorum expositionem continens; Lib. III. personae Christi in verbo praefigurationem ostendens, visionem Dei et verbi hypostasim; Lib. IV. nomina Dei ejusque essentiam omniformem manifestans et rerum omnium principia; Lib. V. in quo agitur de Spiritu Sancto; Dialog. I. de legis umbris et Christi complemento angelorum, animarum et inferni substantia; Dial. II. modum generationis Christi docens, quod ipse non sit creatura nec finitae potentiae, sed vere adorandus verusque Deus.

Mensch ist weiter, wie der zweite der bezeichneten Sätze aussagt, auch als Mensch der Sohn Gottes, Gott ist so eigentlich sein Vater, wie ein Mensch der Vater ist seines Sohnes. Darauf kann schon einfach die Erwägung führen, daß das Wort „Sohn" nur von einem Menschen gebraucht werden kann, denn Geborenwerden, Erzeugtwerden ist etwas, was nicht Gott, sondern nur dem Fleische eignet, ist propria passio carnis. Das, was von der Maria geboren ist, soll nach Luc. 1, 35 Gottes Sohn genannt werden und Servet will nichts davon wissen, daß in dieser Stelle die *δύναμις ὑψίστου* eine Beziehung habe auf den Logos im Sinne der Kirche. Als Sohn Gottes hat dieser Mensch sich erwiesen durch Zeichen und Wunder; wenn er nun aber doch nicht selbst der Sohn Gottes war, sondern dieser sich nur in ihm befand, wie hätten dann äußere Zeichen solch innerliches unbestimmtes Etwas beweisen können? Ueberhaupt, sagt Servet, werde das Wort filius Dei in der heil. Schrift immer nur von dem Menschen Jesus gebraucht, nie identisch mit dem Logos, ja er bezeichnet es (bei Schlüsselburg p. 206 f.) dem Calvin gegenüber als seine Hauptaufgabe, diesen exegetischen Beweis zu führen. In der Apologie p. 689 faßt er das folgendermaßen zusammen: „Eben dies Individuum Jesus ist Christus, ist der Sohn Gottes. Denn nur von dem kann man sagen, er sei Sohn, von dem man sagen kann, er sei erzeugt. Eigentlich, wirklich und natürlich ist aber nur der Mensch gezeugt. Oder nennst Du etwa nicht den bloß einen Sohn, der natürlich im Weibe erzeugt und von ihr geboren ist?" „Zeige mir doch nur eine Stelle", ruft er Melanchthon zu, „in der das Wort filius sich nicht auf den homo filius bezöge" (p. 703), und in seiner ersten Schrift (fol. 93[b] cf. p. 108) fordert er auf, ihm nur ein Jota zu zeigen, womit der Logos filius genannt oder womit von der Erzeugung des Logos statt des Sohnes geredet werde, er wolle sich dann für besiegt erklären. Die Berufung auf das Evang. Johannis will er nicht zulassen, denn es ist seine allenthalben bis zur Ermüdung wie-

derholte Thesis, daß Johannes vom Logos nicht als von etwas Seiendem, sondern als von etwas Gewesenem rede: olim verbum, nunc filius. Ueber die kirchliche Lehre von der communicatio idiomatum, die er übrigens immer in ihrer reformirten Fassung als Gegensatz vor sich hat, weiß er sich nur höhnend zu äußern, wie wir das ja oben schon charakterisirt haben. — Und von diesem Menschen, welcher Gottes Sohn ist, sagt endlich Servet's dritter Satz aus, er sei Gott, d. h. als Mensch Gott. Es ist schon von Baur darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Sinn, in welchem Jesus Gott genannt wird, in beiden Hauptschriften ein etwas verschiedener ist, doch darf nicht übersehen werden, daß er schon gleich zu Anfang der ersten Schrift sagt (fol. 11), weil die Gottheit Christi voll erst aus dem sacramentum verbi erkannt werden könne, so wolle er hier nur grosso modo davon reden, und dann, daß mit dem vierten Buche die Lehre der Restitutio immer klarer in den Vordergrund tritt. Es gelingt nämlich dem Servet nicht sofort, Gott und Mensch als identische Propositionen zu fassen. Er sucht vielmehr aus Joh. 10, 36 abzuleiten, nicht von Natur, sondern durch Mittheilung, durch Gnade sei Christus Gott gewesen. Er behauptet nämlich, Christus heiße Gott nicht im Sinne von Jehovah, sondern im Sinne von Elohim. „Wir können nur nicht wie die Hebräer zwischen Gott und Gott unterscheiden, sonst würden wir wissen, daß, wenn Christus im Sinne von Elohim uns zum Gott gemacht ist, das nicht mehr heißt, als er sei gemacht zu unsern Herrn, unserm Richter, unserm König, da ihm vom Vater das Reich, das Gericht und alle Gewalt gegeben ist", „denn Gott kann über alles Verstehen einen Menschen erhöhen und ihn über alle Höhe zu seiner Rechten setzen." In diesem Zusammenhange leitet er aus Phil. 2 ab, dieser Mensch habe Alles von Gott empfangen, so daß Alles, was der Vater hat, auch sein geworden, aus ihm habe die Gestalt Gottes (μορφὴ τοῦ θεοῦ) hervorgeleuchtet, indem er die in den Evangelien berichteten Wunder

that, aber trotzdem sei er demüthig geblieben, habe es nicht gemacht wie viele viri boni, qui si magistratus efficiantur, sive ad altiorem venerint fortunam, efficiuntur tyranni, und habe die ihm verliehene Macht nicht dazu mißbraucht, die königliche Gewalt über die Erde an sich zu reißen (ἁρπαγμὸν ἡγήσατο). In den ersten drei Büchern schwankt die Theorie des Servet noch immer hin und her; es will oft so scheinen, als läge ihm eine Art von ἕνωσις κατ᾽ ἐνέργειαν im Sinne. So z. B. wenn es heißt, Alles was Gott früher durch Wort und Stimme wirkte, wirkt er jetzt durch das Fleisch Christi und eben die virtus, womit Gott die Welt geschaffen, ist jetzt in Christo (fol. 73[b]); sie ist ihm so eng mitgetheilt, wie die Hand dem Leibe (fol. 74[b]), weshalb er sich auch dazu versteht, Christum ein Geschöpf Gottes zu nennen, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die vor-nicänischen Väter (fol. 52[b]). Doch neben solchen Stellen laufen wieder andere her, in denen Servet darnach ringt, zwischen dem Wort und der Stimme Gottes, womit Gott früher Alles wirkte, und Christo eine engere Verbindung zu finden, einen Begriff vom Logos zu gewinnen und in Christo den Logos selbst zu sehen, oder vielmehr den Logos die ewige Vorausdarstellung und Idee des Menschen Jesus sein zu lassen. Allerdings tritt der Umschwung entschieden erst mit dem vierten Buche ein, aber, so entschieden Servet vorher auch immer den Logos als bloßes Sprechen, als Willenserklärung Gottes faßt, die eben später durch Christum geschehen sei, so sucht er doch schon nach einem genaueren Verhältniß zwischen beiden und deutet schon zu Anfang des dritten Buches (fol. 67[b]) darauf hin, daß etwas Sichtbares im Worte gewesen sein müsse, wie sich auch fol. 48[b] die Meinung schon anlegt, das Wort habe während der alttestamentlichen Zeit im Wolkendunkel und in der Wolke über der Bundeslade schon eine Art von Existenz gehabt. Der entschiedene Wendepunkt tritt dann, wie gesagt, mit dem vierten Buche ein, wenn es fol. 86[b] heißt: verbum jam ab initio ad illud erat prola-

tum, ut caro fieret et jam in illo erat apud Deum futuri hominis repraesentatio et effigies. Besonders aber im sechsten Buche wird aus dem Worte Joh. 14: „wer mich sieht, sieht den Vater" mit Entschiedenheit abgeleitet: wer Christum sieht, sieht Gott, quia hoc ipsum erat Deus et hoc ipsum est caro Christi (fol. 104[b]), weswegen auch natürlich der Logos nun nicht mehr als vox articulata gefaßt, sondern ihm vor Christo ein reales Wesen zugeschrieben wird: das Licht, welches jetzt aus Christi Angesicht leuchtet, war einst als himmlische Lichtmaterie das Wesen des Logos. Was dies Alles im Zusammenhange des Systems für einen weiteren Sinn hat, haben wir noch nicht zu erörtern, wir wollen hier nur zeigen, in wiefern Servet Christum als Menschen Gott nennt. — Im zweiten Dialog vom Jahre 1533 wird Servet von Petruccio interpellirt, weil er Christum einen Deum per gratiam genannt, Servet also fühlte selbst die Nothwendigkeit, diesen früher von ihm gebrauchten Ausdruck zurecht zu stellen. Er erwiedert darum, er habe damit nur den falschen Begriff der Kirche von einem naturalis Dei filius beseitigen wollen, als hätte es in dem Wesen Gottes gelegen, einen Sohn zu haben, während doch die Hervorbringung des Logos in dem merum beneplacitum Gottes ihren Grund gehabt habe. Im Uebrigen aber sei Christus keine Creatur Gottes, sondern aus Gottes eigenem Wesen geworden, aus Gottes Substanz erzeugt. „Gottes Substanz ist Substanz des Fleisches geworden, weil jenes Wort zu diesem Fleisch geworden ist, und eben das war die Substanz des Wortes, was nach der Fleischwerdung sich betasten ließ." Demnach ist die caro Christi substanziell göttlichen Wesens und doch auch zugleich als unser Fleisch menschlichen Wesens. Christus ist nicht etwa Gott und Mensch nach verschiedenen Seiten seines Wesens, wenn auch gewisse Proprietäten ihn mehr nach seinem göttlichen, andere mehr nach seinem menschlichen Ursprunge eignen, sondern vielmehr wie in dem Menschen ein von Vater und Mutter gemeinschaftlich

stammendes Wesen ist und nur gewisse Proprietäten mehr auf den väterlichen, andere mehr auf den mütterlichen Ursprung deuten, so ist auch in Christo das Göttliche und Menschliche gemischt. In Christo ist nur ein Wesen, ex coelesti semine in terra inplantatio in unam substantiam coalescens. So strebt Servet in den Dialogen wirklich dahin, zu behaupten, dieser Mensch Jesus sei als Mensch zugleich Gott. Doch muß das unhaltbar bleiben, so lange die pantheistische Grundthese von der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht selbst durchgreift: denn wie kann die Logossubstanz als männlicher Same mit dem Blute der Maria sich mischen und so zu Christi Fleisch werden, wenn nicht Gott und Mensch an sich schon eins sind?! — In der Restitutio ist aber endlich Christus mit aller Entschiedenheit als dieser Mensch natürlicher Gott. Servet sagt z. B. (p. 16), „in Christo sind im eigentlichen Sinne verbunden Gott und Mensch zu einer Substanz, einem Leibe, einem neuen Menschen", und „Christus ist durch natürliche Geburt Gott, uatürlich erzeugt aus der Substanz Gottes. Die ganze Gottheit, Verehrung und Anschauung Gottes ist auch in Christo als dem wahrhaftigen Gott. Wie der Vater wahrer Gott ist, so hat er auch dadurch, daß er seinem einigen Sohne seine wahre Gottheit mittheilte, auf einzigartige Weise ihn zum wahren Gott gemacht." Und um noch eine Stelle anzuführen: „Das Fleisch Christi hatte die Substanz Christi körperlich und ist so ein eigentlich himmlisches Fleisch vom Himmel und aus der Substanz Gottes" (p. 271).

Mit dem Allen wissen wir aber noch nicht, wie Servet zu solchen Aufstellungen eigentlich gekommen ist. Er will von dem gegebenen, nach den Schriftberichten vor Augen stehenden Menschensohn ausgehen, und indem er dann wahrnimmt, daß in der Schrift diesem Menschen Jesus die Prädieate Gottes Sohn und Gott beigelegt werden, so will er sie auch diesem Menschen eben als Menschen beigelegt haben. Servet identificirt damit factisch das Endliche mit dem Unendlichen, und wenn

nun die rechtgläubige Kirche von denselben Wahrnehmungen aus zu einem grundverschiedenen Resultate kam, so kann der Grund hiervon nur darin gefunden werden, daß in beiden Systemen, in dem des Servet und in dem kirchlichen, an sich richtige Sätze im Dienste ganz verschiedener Grundanschauungen verwandt sind. Auch die Kirche sieht Gott in Christo, auch ihr ist Christi Fleisch wahrhaftig eines Gottes Fleisch, aber nicht weil es natürlicher Weise aus dem göttlichen Wesen originirt, sondern weil der ewige Sohn Gottes diese volle geistleibliche Menschennatur sich angenommen und in einzigartiger Weise mit sich verbunden hat. Es ist allerdings nicht zu vergessen, daß Servet in seiner Polemik zumeist die reformirte Antithese im Auge hat. Aber wenn er in ihr die nuda adessentia beider Naturen bekämpfte, so gab ihm das doch noch keineswegs das Recht, in das entgegengesetzte Extrem eines pantheistischen Monophysitismus zu verfallen. Auch die orthodoxe Kirche lehnt gewiß mit gleicher Entschiedenheit wie Servet den nestorianischen Doppelchristus von sich ab, ohne doch damit sich genöthigt zu finden, den Sätzen des Servet beizustimmen. Es muß also zwischen diesen beiden Extremen noch eine Mitte geben. Und in der That, es ist nicht so, daß man nur zu wählen hätte zwischen den beiden Sätzen: „das Endliche ist schlechthin ohne Beziehung zum Unendlichen" einerseits und andererseits: „das Endliche ist eben nichts Anderes, als das Unendliche", sondern es gilt auch hier der dogmengeschichtlich so oft wahre Satz, daß die rechte Lehre die Synthese zweier auseinander gerissener Antithesen ist. Das Unendliche, freilich nicht als todtes Princip, sondern als die lebendige, freie Persönlichkeit Gottes kann sich in überbegrifflicher Weise nicht bloß dynamisch, sondern persönlich in das Endliche versenken, ohne damit aufzuhören, das Unendliche oder vielmehr der Unendliche zu sein. Und dies, sagt die Kirche, dies, daß der unendliche Gott in die an sich endliche Menschennatur sich versenkt hat, ist in Jesu Christo, dem Gottmenschen geschehen, denn in ihm ist der freie persönliche Gott in

einer vollen geistleiblichen Menschennatur erschienen. Und da wurde weder Gott an sich zum Menschen oder der Mensch an sich zu Gott, noch blieb Gott und Mensch getrennt als zwei für sich bestehende Dinge, sondern das höhere Princip der göttlichen Persönlichkeit nahm eine Menschennatur so in sich auf, daß dieselbe, obgleich sie in sich blieb, was sie war, nämlich eine Menschennatur, doch an dem höheren Principe participirte und, nach dem bekannten Bilde vom glühenden Eisen, durchgottet, der göttlichen Herrlichkeit theilhaft wurde. Wenn man die Geistesarbeit bedenkt, mit der, nach den grundlegenden Schriften von Luther, etwa Chemnitz und Gerhard, diese Sätze bis ins einzelnste Detail erläutert und begründet haben, so wird man erst recht mit Ekel erfüllt vor der leichtfertigen Frivolität, mit der Servet sich über die Lehre von der Idiomencommunication hinwegsetzen zu dürfen geglaubt hat. Wenn nun also die Kirche wohl das Concretum der einen Natur und das Concretum der andern in das Verhältniß einer identischen Proposition setzte, wenn sie sagte: Gott ist Mensch, wenn sie es aber nie mit den Abstracten beider Naturen auch so machte, also nie sagte natura divina est natnra humana, und sich doch Servet vor letzterer Behauptung nach den angeführten Stellen nicht mehr scheuen konnte: so wird er eben eine andere Anschauung vom Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen gehabt haben müssen, als die orthodoxe Kirche. Zum Verständniß seiner bisherigen Sätze werden wir uns also darnach umzusehen haben, was Servet vom Endlichen und Unendlichen und dem Verhältniß beider zu einander denkt. Wir wenden uns zu dem Zwecke zunächst zu dem zweiten, von uns als Hauptsatz des Systems bezeichneten Satze des Servet von der gänzlichen Transcendenz und Unmittheilbarkeit Gottes.

Die betreffenden Ausführungen über die Erkennbarkeit Gottes lauten in den verschiedenen Schriften ziemlich gleich, so daß wir uns ihrer aller gleichmäßig bedienen können. Die Hauptstellen finden sich im sechsten Buche von de trinit. erro-

ribus fol. 102[b] ff. und im dritten Buche der restitutio in dem de visione Dei überschriebenen Abschnitt p. 109 ff. Servet steht hierbei wesentlich auf dem Standpunkte des Empirismus, das empirische Axiom (nihil est in intellectu, quin secundum se vel aliquid simile vel proportionale prius fuerit in sensu) beherrscht seine Argumentationen. Er bestreitet, wie auch die Socinianer, mit aller Entschiedenheit, aber wenig übereinstimmend mit dem Platonismus der späteren Theile seines Systems, die ideae innatae, folglich auch die natürliche Gotteserkenntniß. Er will nichts wissen von „den abstracten Begriffen, welche die Sophisten von Gott zu haben sich rühmen", und welche in der That doch gänzlich nichts sind, bare Illusionen. „Welcher vernünftige Mensch wird Türken, Saracenen und Heiden in Betreff der Gotteserkenntniß mit uns gleichstellen?" (p. 110). Gott ist vielmehr an sich total unbegreiflich, kann weder vorgestellt, noch begriffen, noch gedacht werden; Gott ist unkörperlich, unnennbar, incircumscript und immensurabel, kurz ganz transcendent für menschliches Begreifen. Man hat, fährt Servet fort, Gott definiren wollen mittelst der via negationis, indem man alles Endliche von ihm verneinte und ausschloß, aber damit hat man doch noch keinen Begriff von dem, was Gott ist, sondern nur von dem, was er nicht ist. Allerdings lassen sich nach Röm. 1, 17. 20 gewisse Allgemeinheiten über Gott natürlicher Weise erkennen und zwar bezeichnet Servet ausdrücklich die via causalitatis und die via eminentiae als solche, mittelst deren zwar nicht Gott selbst, aber doch Einiges an und von Gott natürlicher Weise erkannt werden könne. „Aus den Wirkungen schließen wir auf eine erste Ursache, aus den Bewegungen auf einen ersten Beweger, aber einen eigentlichen, abstracten Begriff von Gott hat kein alter Philosoph gehabt. Alles, was Aristoteles von causa und motus sagt, ist nur eine Uebertragung sinnlicher Anschauungen (totus ille de causis et motibus Aristotelis discursus aliud nihil est, quam quaedam in cerebro visibilium phantasmatum transpositio), man hat Gott da-

durch einigermaßen erkannt, daß man sich mittelst eines Syllogismus eine Vorstellung von einem primus motor zu machen suchte" (per quam, scil. transpositionem, dicuntur illi quoquo modo Deum nosse, quia motoris cujusdam phantasma eo syllogismo sibi imprimebant p. 112). Soll daher, meint Servet, eine adäquate Gotteserkenntniß statthaben, sollen wir nicht bloß etwas an Gott, sondern Gott selbst erkennen, so muß sich Gott offenbaren, zu erkennen geben, und zwar, wie es in Consequenz des empirischen Standpunktes lautet, sinnlich zu erkennen geben. Es ist dem Servet die gewisseste und jedem vernünftigen Menschen evidente Wahrheit, daß wir von keinem Dinge in der Welt einen Begriff haben können, wenn er uns nicht einen Anblck (aspectus), eine sichtbare Seite (facies) gewährt, denn notitia nulla dicitur rem aliquam repraesentando mentem ipsam immutare nisi quatenus ejus rei imago per phantasma quoddam intellectui objicitur, d. h., wenn wir recht verstehen, „ein Begriff von einem Dinge tritt nur dann lebendig in den Geist, wenn das Ding sich der Vorstellung so darbietet, daß eine Gestalt von ihm mittelst geistiger Anschauung vor das Denkvermögen tritt." Im sechsten Buche der ersten Schrift fügt er hinzu: nullum est in mundo phantasma, quod ad rem visibilem non terminetur. Demnach kann man sich auch von Gott keinen Begriff machen oder ihn schauen, wenn er nicht unter einer unserm Begreifen wahrnehmbaren Gestalt sich uns anbequemt (p. 126). Gott hat sich nun aber in Christo zu schauen gegeben, in Christo sehen wir das offenbare Angesicht des an sich verborgenen, unbegreiflichen Gottes. Christus war somit die facies Gottes, denn die facies eines Dinges ist das, woran es gesehen und erkannt wird. Ohne Christum ist Gott schlechthin unbegreiflich, doch von sich selbst zeugt Christus: „wer mich sieht, sieht den Vater". Damit aber hat Servet schon die Bahnen der Socinianer verlassen. Allerdings leugnen auch sie, was Gerhard (Loc. II. 4. 63) als ihr πρῶτον ψεῦδος bezeichnet, die innehaftende Gotteserkenntniß als Ueber-

bleibsel des göttlichen Ebenbildes, und so ist allerdings in beiden Systemen ein übertriebener Supranaturalismus als Ausgangspunkt, aber man würde den Servet nun doch ganz mißverstehen, wollte man ihn, wie die Socinianer, bloß lehren lassen, daß eben nur durch die positive Lehroffenbarung Christi als des gottgesandten Propheten alle Gotteserkenntniß geworden sei. Allerdings bezieht auch Servet sich bei Erörterung der Frage, wie sich denn ohne natürliche Gotteskunde so viel von Gott aussagen lasse, allein auf die Offenbarung Christi in heiliger Schrift (fol. 108ᵃ), aber vor Allem liegt es ihm doch so, daß der an sich unschaubare Gott sich durch Christum sehen und fühlen ließ, ganz eigentlich gesteht er zu, daß Gott im Angesicht Christi gesehen werde, eben weil ja Gott mit Christo substanziell eins ist, daß also in der Person Christi selbst Gott sich sinnlich offenbart.

Damit aber entsteht die weitere Frage, wie ist es möglich, einen so starr supranaturalen Gottesbegriff, wie der des Servet ist, dergestalt in Fluß zu bringen, daß aus diesem Gott in ganz naturalistischer Weise im Leibe der Maria wird, wie aus dem männlichen Samen, nach der oben bemerkten Anschauung des Servet, im Weibe das Kind wird; wie ist das zusammenzubringen, daß bei einem so inhaltsleeren Gottesbegriff doch eben dieser Mensch ein Gott ist: wie löst also Servet das alte pantheistische Problem, wie bringt er das total transcendente Unendliche dergestalt in Fluß, daß es zum Endlichen wird? Wir haben zu dem Zweck darzulegen, wie sich dem Servet der Gottesbegriff noch näher stellt, um daraus zu erkennen, auf welche Weise es Servet erklärt, daß wir Gott in Christo schauen. Gerade bei diesem Punkte des Systems aber treten in den einzelnen Phasen desselben, wenn auch nicht gerade Gegensätze, so doch Weiterbildungen und Aenderungen hervor. Wir werden daher hier die einzelnen Schriften nach einander zu Rathe zu ziehen haben. In der ersten Schrift vom Jahre 1531 tritt es noch nicht ganz klar hervor, wie sich Servet die

Natur Gottes näher gedacht habe. Er meint, es sei überhaupt nicht gut, über die Natur Gottes, von der wir doch nichts wüßten, etwas auszusagen, wir überschritten damit die Grenzen der Schrift; „ich aber verstehe unter Natur nichts Anderes, als die Sache selbst, welche Gott ist“ fol. 92ᵇ. Also Gottes Natur ist, daß er eben Gott ist, aber welcher Art diese Natur ist, weiß Servet noch nicht zu sagen. Ueberhaupt redet die Schrift nie von Naturen im Sinne der Kirche (fol. 85ᵇ) und alle die Ausdrücke, welche man aus der Schrift oder der alten Kirche dafür anführt, hat man mißverstanden. Das Griechische *ὑπόστασις* bedeutet nichts weiter als die bloße existentia Dei und *οὐσία* ist nach der bekannten classischen Bedeutung des Wortes mit facultates, opes, potestates zu erklären. Daneben aber klingen doch schon ganz leise später sehr wichtig werdende Gedanken an. So ist schon das, was wir oben erwähnten, von Bedeutung, daß Servet es als einen Irrthum bezeichnet, Gott bloß für einen mathematischen Punkt zu halten. Er will Gott gar nicht so inhaltlos gefaßt haben, sondern er spricht schon im fünften Buche bei Gelegenheit der Erklärung des Jehovahnamens aus, daß Gott der Quell alles Seins sei und als solcher der Quell des Lichtes und der Vater der Geister. Von Gott fließen vielfache essentielle Radien, aus seinen Schätzen entströmt eine Fülle essentiellen Hauches (flatus), wie aus einem Mutterleibe, die alle göttlichen Wesens sind und Gott in ihnen. Ja es giebt nichts, was man mit mehr Recht eine essentia nennen könnte, als das, dem Gott seinen Charakter eingeprägt hat (fol. 102ᵃ). Was aber Gott ist, das ist er doch erst mit der Schöpfung der Welt geworden, welche letztere dem Servet indessen eine ewige zu sein scheint. Denn von dem Satze aus, daß Gott über die drei Zeitformen erhaben sei, gelangt er, (fol. 81) zu der Behauptung, daß Gott nicht zeitlich vor der Welt gewesen sei, sondern wie die Ursache der Wirkung vorangeht. Dies aber begründet er durch den Hinweis auf die Bedeutung von עוֹלָם = Welt: Welt und Ewigkeit sind ihm

eng zusammengehörige Begriffe. Von Anfang der Welt, oder vielleicht als Grund des Anfangs der Welt ist eine Veränderung in Gott vorgegangen, indem Gott sich zum Zwecke der Offenbarung in der und der Mittheilung an die Welt etwas zu werden bestimmt hat. Der Grund dessen also, was Gott ist, ist seine Selbstbestimmung, denn Servet lehnt es entschieden ab, daß die Weisen, wie er sich in Offenbarung und Mittheilung zu der Welt verhält, irgendwie als in seiner Wesenseigenthümlichkeit begründet zu betrachten seien, sondern es ist bloß das merum beneplacitum Gottes gewesen, welches ihn zu solchem Verhalten veranlaßt hat, und es ist auch nicht so anzusehen, als ob Naturnothwendigkeit und Freiheit in Gott eins wären, sondern das, was Gott für die Welt in sich werden läßt, hätte er auch ebenso gut anders oder gar nicht werden lassen können. Unter den vier Sätzen, in welche Servet im siebenten Buche (fol. 119^{a}) seine Lehre zusammenfaßt, ist dies der zweite und fol. 80^{b} sagt er, daß, wenn Gott andere Welten mit andersartigen Wesen hätte schaffen wollen, er auch, nach deren Bedürfnissen, ganz anderer Offenbarungsweisen sich hätte bedienen können und „dann, meint er, hätten die Philosophen gesagt, daß solche Weisen der Offenbarung distincte Dinge seien und so würde jede Welt in ihrer neuen Trinität neue Dinge wie Gott verehren, einige würden eine Trinität haben, andere, wenn es Gott so gefiele, eine Quaternität und so würden nach der Zahl der Welten deine Götter gemehret, o Juda!" Was nun so kraft seines beneplacitum in Gott geworden, nennt Servet dispensationes, dispositiones, *οἰκονομία*, d. h. Veranstaltung, Selbstbestimmung Gottes zwecks seiner Offenbarung und Mittheilung an die Welt. Gott disponirt sich selbst zu einem bestimmten Zwecke in einer bestimmten Weise. Dies und nichts Anderes, meint Servet, bedeute auch das Wort persona, denn unter persona versteht die Schrift die äußere Gestalt und Darstellungsweise des Menschen (exterior hominis facies et repraesentatio fol. 36^{b}), wie wenn der Lateiner sagt: pulchram iste

habet personam. So ist es zu verstehen, wenn die Schrift sagt, Gott sieht die Person nicht an, quia non habet respectum ad exteriora ista discrimina, si quis sit masculus vel foemina, servus vel liber. Aber auch außer der Schrift ist der lateinische Sprachgebrauch so bekannt, daß ein Teufel den Sophisten eingegeben haben muß, mathematische Personen zu erdichten und statt Personen uns metaphysische Dinge zu obtrudiren. Und über diese göttlichen Dispositionen erklärt sich Servet im ersten Buche (fol. 28[b]) folgendermaßen: „es giebt drei wunderbare Dispositionen Gottes, in deren jeder die Gottheit widerstrahlt. Nämlich der Vater ist die ganze Substanz und der eine Gott, aus dem die andern Stufen (gradus) und Personen kommen. Und zwar sind es ihrer drei, allerdings nicht durch eine Unterscheidung von Dingen in Gott, sondern dadurch, daß es mittelst Veranstaltung (*οἰκονομία*) Gottes verschiedene Formen der Gottheit giebt. Dieselbe Gottheit nämlich, die im Vater ist, wird dem Sohne Jesu Christo mitgetheilt und unserem Geiste, der ein Tempel des lebendigen Gottes ist. Der Sohn und unser geheiligter Geist sind Theilhaber der Substanz des Vaters, Glieder, Pfänder und Werkzeuge, obwohl eine verschiedene Gestalt der Gottheit in ihnen ist. Wenn man also von verschiedenen Personen redet, so will das nur heißen, daß es vielfache Offenbarungen (aspectus) der Gottheit, verschiedene Gestalten derselben gebe." Gerade weil, wie bemerkt, der dieser ersten Schrift zu Grunde liegende Begriff vom göttlichen Wesen noch unklar und unbestimmt ist, läßt sich auch der angeführten Stelle noch kein recht klarer Sinn abgewinnen, Servet's Meinung zerrinnt unter den Händen. Man fragt unmittelbar, ob denn der Vater identisch ist mit dem göttlichen Wesen oder ob er nur eine Disposition desselben ist, wie Sohn und Geist auch, und wenn nun doch nach unserer Stelle das Letztere der Fall sein soll, wie es denn möglich ist, daß der Vater zugleich das ganze göttliche Wesen in sich hat, an dem die andern beiden bloß participiren. Man

sollte denken, es ließe sich nur eins von Beidem denken: entweder es giebt nur zwei Weisen, wie sich das mit dem Vater identische Wesen zu sein bestimmt, oder es giebt deren drei, dann aber kann der Vater nicht außer der Disposition auch noch das sich disponirende Wesen selbst sein. Indem Servet dies Beides durcheinander wirrt, läßt sich mit diesen Sätzen noch kein haltbarer Sinn verbinden. Doch scheint auch Servet diesen Widerspruch selbst gefühlt zu haben, denn fol. 109ᵃ dieser ersten Schrift erklärt er schon, obwohl meistens drei Personen angenommen würden, so müßte doch eigentlich genauer gesagt werden, daß in Gott nur zwei Dispositionen wären, nämlich Wort und Geist.

Doch jedenfalls steht uns das jetzt als Servet's Lehre fest, daß er zwecks Schöpfung der Welt gewisse Weisen, wie Gott sich selbst zu sein bestimmt, in Gott werden läßt. Solche Dispositionen aber entstehen ihm dadurch, daß im Anfang Gott redet. Dies erläutert er zuerst fol. 47 ff. bei Gelegenheit einer Auslegung von Joh. 1. Im Anfang, d. h. damals, als Gott die Welt zu schaffen begann, vor allem Andern, war das Wort, der Logos, d. h. die Rede und Stimme Gottes, denn es heißt ausdrücklich, daß Gott im Anfang gesprochen habe. Davon ist es nicht wesentlich verschieden, wenn es heißt, im Anfang sei die Weisheit gemacht, sie ist die dem Worte nothwendig voraufgehende Meditation, die doch wieder, weil Gottes Wort die Weisheit selbst ist, mit dem Logos identisch sein muß. Dieses ersten Wortes Inhalt war das Fiat lux, und indem Gott also sprach, ist sein Wort selbst zum wahrhaftigen Licht geworden. Das scheint Servet nach einer aus Irenäus angeführten Stelle so zu verstehen, daß dies also in Existenz getretene Wort Gottes eben Gott selbst ist, sofern er sich durchs Wort offenbart, denn er sagt, Gott und Wort seien so unterschieden, wie res ipsa und rei dispositio, die Sache selbst ist verborgen und wird durchs Wort offenbar: verbum in Deo proferente est ipsemet Deus loquens. Damit aber kommen wir

immer noch auf keinen Unterschied in Gott, sondern der Logos scheint dem Servet nur ein Verhalten Gottes des Vaters zur Welt zu sein, so daß wir eine modalistische Lehre vor uns zu haben meinen. Allein Servet versichert ebenso entschieden, daß die Logosdisposition Gottes späterhin zu dem Fleische Christi geworden sei: es ist ein Transitus vom verbum in caro vor sich gegangen. Wie wir oben einen Widerspruch bei Servet in Bezug auf die Zahl der göttlichen Personen fanden, so ist es hier wieder. Wie kann eine bloße Disposition, eine Verhaltungsweise Gottes schließlich zu dem Fleische Christi werden, wenn diese Disposition nicht schon von Anfang an mehr ist, als eine bloße Verhaltungsweise? Servet wird dahin streben müssen, den Logos nicht bloß vox articulata sein zu lassen, sondern ihn mit einem realen Inhalt zu füllen. Wir bemerkten schon oben, wie Servet im Anfange seines Systems die Gottheit Christi fast nur als die dem Menschen Jesus ertheilte göttliche Machtfülle ansah. Das kommt daher, weil er sich über den Begriff des Logos noch nicht recht klar ist. Obgleich das Fleisch Christi eins sein soll mit dem Logos, so weiß er beide Begriffe doch noch nicht recht zusammen zu bringen, er weiß das *ὁμοούσιος* noch nicht anders zu erklären, als quia est una potestas a patre filio tradita. Dennoch aber liegen schon die Anfänge seiner späteren Anschauungen in dem hier noch nicht weiter verwertheten Satze: der Logos sei das Licht geworden, und in dem andern: bevor das Wort Fleisch wurde, sei das im Wolkendunkel verborgene Orakel Gottes unter dem Wort zu verstehen. — Zu Anfang des vierten Buches (fol. 85) kommt Servet auf diese Fragen zurück. Bis zu der Zeit, wo Christus geboren wurde, also im A. T., sind Wort und Geist nur als Dispositionen in Gott vorhanden, erst mit der Geburt Christi ist die von der Schöpfung her in Gott seiende Anlage als reale Unterscheidung herausgetreten. Dadurch, daß Gott sich als Wort disponirt hat, ist die Welt geschaffen, als Geist ist er ihr Lebensgrund geworden. In jenen beiden Personen ist die eine

Gottheit des Vaters, in ihren verschiedenen Erscheinungsweisen zeigt sich der persönliche Unterschied in Gott, nicht in einer metaphysischen Mehrheit von Dingen in einer Natur. Etwas deutlicher wird indessen die Meinung des Servet erst fol. 86ᵇ, wo der eigentliche Wendepunkt des Systems eintritt. Da erst beginnt die Logosdisposition in Gott festere Gestalt zu gewinnen. Das Wort Gottes ist von Anfang dazu vorbereitet, hervorgebracht und bestimmt, daß es Fleisch werde, im Logos war bei Gott die Vorstellung und das Bild (repraesentatio et effigies) des künftigen Menschen und diese ewige Anlage in Gott, der Mensch Jesus zu werden, ist in all den Schriftstellen verborgen, in denen vom Antlitze Gottes oder irgend etwas Körperlichen in Gott die Rede ist. Sofern Gott diese Veranstaltung in sich getroffen hat, sofern er den Logos in sich hat, ist er Jehovah (fol. 100ᵇ f.). Als der das Wesen Gebende, wie Jehova erklärt wird, hat er das Wesen zunächst dem Worte als der Vorausdarstellung Christi und somit Christo mitgetheilt und durch das Wort dann wieder dem All. Somit trägt Gott den Jehovahnamen nicht an sich, als Benennung seiner Natur, sondern erst damit, daß er am siebenten Tage die Schöpfung vollendet, ist er zu Jehovah geworden. Bei der genaueren Beschreibung davon, wie Jehovah so dem All das Wesen giebt, streifen die Ausdrücke hart an das Emanatistische. Servet erklärt z. B. fol. 102ᵇ den Namen Jehovah: „er erfüllt die himmlischen Heerschaaren mit dem Glanze seines Wesens, er ist essentians militias, Jehova's Name ist darum mit dem Namen der Engel verbunden, weil sein Wesen ihnen beigemischt ist. Somit hat Gott viele Wesen und nicht sind in einem Wesen viele Dinge, ja man kann sagen, daß Gott das Wesen aller Dinge ist und alle Dinge in ihm sind.“ Das sind die ersten Anklänge des später so ausgeprägten Pantheismus dieser Theologie. Somit bezeichnet Jehovah Gott als den, welcher das Wort und mit dem Worte das All aus sich hervorbringt, Elohim dagegen Gott, sofern er das Wort schon in sich her-

vorgebracht hat und selber das Wort ist (fol. 92ᵃ. 96ᵇ ff.). Elohim ist nämlich zu erklären: „Gott und sein Wort". Wie schon bemerkt, tritt für Servet eine reale Unterscheidung zwischen Gott und dem Logos erst mit der Menschwerdung Christi ein; bis dahin ist es nur eine Anlage in Gott, einmal Mensch zu werden, es ist nur eine Vorausdarstellung des Künftigen. Elohim war demnach seiner Natur nach Gott, aber seiner Person nach Mensch. Neben dem bereits besprochenen trinitarischen Begriff von Person geht nämlich ein anderer, mehr christologischer bei Servet her. Sofern Elohim, als die Einheit Gottes und des Logos, die Person Christi ideal in sich hat, heißt er die Person Christi, wie ja una res dicitur persona alterius (fol. 93ᵇ). Weil aber Gott und Logos im. A. T. noch nicht unterschieden sind, so wird im Hebräischen zu dem pluralischen Elohim doch der Singular des Verbums gesetzt, und ebenso kann, weil damals ja derselbe, welcher Jehovah, auch Elohim war — denn Gott war ja das Wort —, Jehovah stehen, wo eigentlich Elohim stehen sollte, und wiederum Elohim gebraucht werden, wo von Jehovah, dem Wesensquell des All, die Rede ist. Sobald aber in den Propheten der Blick sich auf den kommenden Christus richtet, wird ihm nie der Name Jehovah, sondern nur der Name Elohim gegeben, ebenso wie auch Christus auf Erden nie Jehovah genannt ist. Nehmen wir zu solchen Ausführungen noch hinzu, was wir oben aus fol. 104ᵇ anführten, daß der Logos etwas für sich Subsistirendes sei, und die oft wiederkehrende Bemerkung, es sei nicht ohne Bedeutung, daß im A. T. so oft die Rede sei von Händen, Fingern, Augen, Antlitz und Füßen Gottes, während es im N. T. heiße, Gott sei ein Geist, und es sei das daraus zu erklären, daß im A. T. der Mensch Christus noch personaliter in Gott war (fol. 91ᵇ), so ist klar, daß etwa dies die Meinung des Servet gewesen: Der Logos ist die Seite an Gott, nach welcher er sich offenbart, Gott aber offenbart sich durch den Menschen, daher ist der Lo-

gos die ewige Anlage und Idee des Menschen Jesus in Gott. „Wie inmitten der Unendlichkeit und des unnahbaren Lichtes der feste Kern des Sonnenantlitzes erscheint, so erschien inmitten der Höhen und Tiefen Gottes sein Wort, die Vorausdarstellung und Idee Christi; das Wort selbst war Gott und ist jetzt in Christo erschienen.“ „Alles ist durch Christum geschaffen in Kraft, Alles durch Christum im Wort, Alles durch Christum in seiner idealen Existenz (persona), und nicht von Anfang bloß geschaffen, sondern der ganze Proceß und Organismus der Welt wird durch seine Oekonomie geleitet, sein herrliches Antlitz, das inmitten des unnahbaren Lichtes einst von der Wolke bedeckt war, strahlt heute enthüllt, und ebenso wahrhaftig ist Christus jetzt in Gott und ebenso reell, wie einst personell“ (fol. 107ᵃ).

Wir lassen absichtlich Servet's von Anfang viel festere Lehre vom Geiste Gottes noch bei Seite, weil sie einem ganz anderen Theile seines Systems angehört, und können nun, zurückblickend auf die Schrift de trinit. errorib. sagen: Servet tendirt dahin, den Logos als die ewige Idee des Menschen in Gott zu fassen, aber weil noch eine viel zu unklare Vorstellung vom Wesen Gottes zu Grunde liegt, so wird es keineswegs deutlich, wie sich Servet das Verhältniß von Gott und Logos, von Logos und Mensch gedacht habe. Diese Unklarheit scheint Servet gefühlt zu haben, denn seine beiden folgenden Schriften beschäftigen sich zum größten Theile mit der Frage, wie sich Gott und Logos, der Logos und der Mensch Jesus zu einander verhalten.

Im ersten Dialog sucht er aus der Antinomie dadurch herauszukommen, daß er Gott an sich alles und jedes Wesen abspricht und den Logos Gott sein läßt, sofern er sich zwecks der Offenbarung ein Wesen giebt. „Keine menschliche Vernunft kann von Gott irgendwelche Substanz oder Natur aussagen, denn er ist außer aller Substanz und Natur“. „Vor der Schöpfung war Gott nicht Licht, nicht Wort, nicht Geist,

sondern etwas anderes Unsagbares, quid alivd ineffabile". Es möchte eine speculativ nicht ganz leicht zu vollziehende Aufgabe sein, aus diesem Gott, von dem sich schlechterdings nichts prädiciren läßt, irgend etwas werden zu lassen. Servet entzieht sich dieser Aufgabe, er versichert ganz unbefangen, in einem Athem mit obigen Behauptungen, daß Gott uns gänzlich unvorstellbar sei, Gott habe doch aus dem bloßen Wohlgefallen seines Willens die Welt zu schaffen beschlossen und sich uns zu offenbaren, denn „sonst wäre die Schöpfung unnütz, wenn Gott uns unbekannt bliebe." Wie dieser Gott aber zu einem Willen kommt, wird wohl unerklärt bleiben. Den Uebergang von dem Nichtsein Gottes zum Sein läßt Servet durch das göttliche Sprechen vollziehen. Durch das Sprechen „disponirt sich Gott (bestimmt er sich etwas zu werden), thut er etwas in sich selbst, indem er sich zum Schöpfer macht, denn er verhielt sich eben dadurch in etwas anders als zuvor." Während Gott vor der Schöpfung Finsterniß, ein μὴ ὄν, war, so läßt er durch sein Schöpferwort: fiat lux, das Licht in sich werden, so daß, während er zuvor wesenlos war, „er im Begriff die Welt zu schaffen, nach dem Bilde der Dinge dieser Welt eine Substanz in sich selbst schuf, welche das Wort war, das Licht und der Grund der ganzen Natur." „Eben damit daß Gott sprach: es werde Licht, schuf er durch eine Selbstbestimmung in sich das Licht und machte sich selbst zu Licht." Was Servet hier unter dem zur Substanz Gottes als des Logos gewordenen Lichte versteht, ist noch nicht näher gesagt, aber offenbar ist es nicht das creatürliche Licht, welches allerdings in der Restitutio eine bedeutende Rolle spielt, sondern es ist das übercreatürliche, göttliche, aus dem Angesichte Christi wiederstrahlende Licht, welches erst seit der neutestamentlichen Zeit sichtbar scheint, während es zuvor hinter dem Wolkendunkel verborgen war, da die Menschen lippis oculis seinen Glanz nicht tragen konnten. Dies Licht ist der Logos, Elohim, Christus, es ist erschienen in Engelsgestalt, in der Stiftshütte, in den

Cherubim, in der Herrlichkeit Gottes und endlich substantialiter in dem Fleische Christi. Denn „wäre Christi Substanz nicht wirklich diejenige Substanz, welche zuvor Logos hieß, so hätten wir einen neuen Gott, Christus wäre nicht der Anfang von Allem, wenn er nicht auch seiner Substanz nach schon früher war." Eben diese Anschauungen finden wir auch im zweiten Dialog. Hatte Servet früher Gott dem Vater ausschließlich den Jehovahnamen ertheilt, so verbessert er sich jetzt und lehrt: zwecks der Schöpfung habe Gott sich substanzirt, d. h. eine Substanz in sich werden lassen, damit sie sei essentia alias res essentians, und eben als der eine Substanz in sich habende ist Gott Jehovah. Also auch Jehovah ist Gott nur, sofern er der Logos ist. Wird so Gott nur zum dunklen Hintergrunde und wird alles göttliche Wesen dem Logos ertheilt, so ist klar, daß Servet den Logos als Gott selbst, sofern er sich offenbart, ansieht, wie er das auch am Schluß des zweiten Dialogs ausdrücklich sagt: cum dicimus Verbum, consideramus prolatam ejus (dei) in hoc mundo praesentiam. Unverständlich bleibt aber, wie auf diesen Proceß innerhalb der Gottheit, wonach zuerst der Logos und aus diesem wieder das Fleisch Christi, als mit Gott und Mensch zugleich consubstanziell, durch eine Art von Emanation wird, die Kategorie der Freiheit statt der Nothwendigkeit angewandt werden kann. Servet sagt auch noch in den Dialogen: „nicht bloß durch die Substanz des Logos, sondern durch jede andere, noch so accidentelle Disposition, wenn sie auch einem Senfkorne geglichen hätte, würde Gott unendliche Welten schaffen und durch sie solchen Welten Wesen, Leib, Leben und Licht haben geben können," und „nicht bloß Christi Fleisch, sondern einen Stein hätte Gott aus seiner Substanz emaniren lassen können und durch dessen Wirken uns erlösen, aber es ziemte sich, den Menschen einen Menschen zum Erlöser zu geben."

Was nun die letzte Schrift des Servet, die restitutio christianismi betrifft, so sahen wir schon, daß auch in ihr die ab-

solute Transcedenz Gottes gelehrt wird. Aber hier gewinnt dieser Satz auch sofort einen ganz bestimmten Sinn, da sich ein ausgeprägter Gottesbegriff damit verbindet. Servet weiß etwas ganz Bestimmtes von Gott auszusagen. Gott schafft nicht mehr bloß das Licht, läßt es nicht mehr bloß in sich werden, sondern er ist wesentlich selbst das ungeschaffene Licht, Servet spricht von der ungeschaffenen Lichtmaterie, die eben Gott selbst ist (z. B. p. 137 und 142). Dies Lichtwesen Gottes ist zwar schlechthin einfach und untheilbar, aber doch nicht gleich einem mathematischen Punkte (p. 121), sondern Gott ist ein Meer von Substanzen, das, selbst unendlich, allen Dingen ihr Wesen giebt, das Alles sein läßt und aller Dinge Wesen erhält (p. 125). Als solcher ist Gott allgestaltiger Geist, mens omniformis, denn obwohl in ihm die Dinge nicht als gesonderte sind, da alles Gesonderte, Getheilte vergänglich ist, so strahlen doch in seinem Lichte unzählige Gestalten in unzähligen Weisen, es strahlt drin die Fülle alles Seins. Es ist wie in der Menschenseele; wie in dieser potentiell die Bilder der verschiedensten Dinge wiederleuchten und sie selbst doch einfach bleibt, so waren actuell und ewig alle Dinge in Gott (p. 149). Gott ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit (p. 161), Alles besteht aus und in Gott. Gott allein hat ein Sein an sich, Gott allein ist an sich einfach, er ist die Form und das Wesen selbst, von dem Alles Zusammensetzung, Bestand, Bild und Abhängigkeit hat. Er allein ist das Alles belebende Leben, das einem Jeglichen seine Art giebt (fol. 270). So ist denn in dieser letzten Schrift ein wirklicher Gottesbegriff vorhanden und die bisherigen Aeußerungen lassen nicht zweifeln, daß es der des Pantheismus und zwar des formalen Pantheismus ist. Darum sind auch neben Plato die Schriftsteller der hermetischen Kette, Pömander, Asklepius u. A. des Servet Hauptgewährsmänner in dieser Schrift. Wir werden zunächst zu untersuchen haben, wie Servet von diesen Gedankenreihen aus auf den Logos kam. Nicht in den Dingen

selbst, sondern in ihren ewigen Ideen ist nach Servet die Wahrheit, denn Formen und Gestalten dieser Welt sind so flüssig und veränderlich, daß sie keinen Augenblick sich selbst gleich bleiben, in ewiger Relativität sich befinden. Darum sagt Servet mit Plato im Timäus: „über dem, was Stückwerk ist und kein Sein unvollendet hat, muß etwas Anderes sich befinden, was in vollem, reinem Sein verbleibt." Demnach ist die Welt der Erscheinung das im Wesentlichen Nichtseiende, ein μὴ ὄν, ein Schatten bloß der wahrhaft seienden Idealwelt (p. 148). Somit bekennt sich Servet zum Platonischen Realismus, dessen Grundsatz darin besteht, daß die Dinge ihre Wahrheit nur in ihrer Idee haben, daß also nur den Ideen das wahre Sein zukommt. Die betreffenden Ausführungen finden sich besonders im vierten Buche, welches von den Gottesnamen handelt und „Gottes allgestaltiges Wesen und aller Dinge Principien" offenbaren soll (p. 125—164). Vor Allem ist uns der ideae seu formae omnium in Deo überschriebene Abschnitt von Wichtigkeit (p. 137—150). Servet sagt p. 130: „indem Gott in seinem Wesen aller Dinge Ideen hat, ist er der formale Theil aller; — so essentiell hält und trägt Gott Alles, daß jede Creatur, seiner Innewohnung beraubt, in Nichts zurücksinken müßte, wie sie aus dem Nichts stammt," und dafür beruft er sich ausdrücklich auf das ideale καλὸν κἀγαθόν des Plato, ohne Antheil an dem nichts gut und schön sei. Dieser Gedanke, daß Gott, allerdings nicht die substantia materialis, wohl aber die substantia formalis aller Dinge sei, oder genauer, daß das εἶδος, die ἐνδελέχεια des All in Gott wiederstrahle, wird eingehend ausgeführt. Zunächst waren die Urbilder aller Dinge in Gott, sie strahlten als Idealwelt, als mundus archetypus im göttlichen Lichte wieder; das Licht war gleichsam ein Spiegel, welcher die Gott innewohnenden Gedanken in ihn selbst reflectirte (p. 137). Ganz so wie im Menschengeiste schöpferische Ideen auftauchen, die Dinge ideal concipirt werden, die der Künstler ausführen will, so waren auch in Gott die Ideen der Dinge,

die in die Welt der Erscheinung treten sollten. In der Schrift will Servet hierfür Bestätigung im 1. und 10. Kapitel des Ezechiel finden. „Gott selbst," sagt er nach Ezechiel, „ist voller Augen, mit denen er Alles beschaut, was ist, was war und was sein wird. In dem einen Wesen Gottes sind unzählige Augen, unzählige Quellen. Ja, die Augen Gottes sind lebendige Quellen, in denen alles Geschaffene wie in einem Spiegel wiederstrahlt. Dies ist das Buch Gottes, welches aller Dinge Existenzen enthält bis zu den Haaren des Hauptes." Weil alle Dinge so ideal in Gott sich reflectirten, so zeigte Gott den Männern des alten Bundes, wenn er ihnen etwas zu machen auftrug, wie z. B. die Stiftshütte und den Tempel, zuvor das Bild des Werkes, wie es in seinem eigenen Lichte wiederstrahlte, und ebenso heißen die Propheten darum Seher, weil sie in dem sich ihnen innerlich im Geist offenbarenden Gott die Bilder des Zukünftigen in seinem Lichte schimmern sahen. Ja, dies göttliche, strahlende Licht der Ideen ist so weit verbreitet, daß auch die von uns concipirten Anschauungen und Gedanken göttliche Lichtfunken sind und radiirende Bilder, die den Geist erleuchten und nach Art des göttlichen Geistes uns Alles klar machen (p. 143). Um noch deutlicher zu werden, vergleicht Servet diese Lichtideen mit dem vom Spiegel reflectirten Lichtstrahl. Der Strahl, sagt er, ist Licht, hat aber Form und Gestalt der im Spiegel reflectirten Sache, so daß das unkörperliche Licht das Bild eines körperlichen Dinges trägt. So strahlen auch, ohne daß damit in Gott etwas Körperliches und Theilbares wäre, im Lichte Gottes unzählige in unzähligen Weisen funkelnde Lichtradien. Neben diesem physischen Gleichniß bringt Servet noch ein mehr psychologisches. Er erinnert nämlich an die einmal vom Geiste erfaßten Begriffe und Anschauungen, die, wenn auch der Gegenstand, von welchem sie abgezogen sind, längst dem äußeren Auge entschwunden ist, doch noch immer in dem innerlichen Lichte des Geistes, wie in einem Spiegel, wiederstrahlen.

Hat Servet aber so auch gelehrt, daß die Ideen der Dinge ewig in Gott sind, so bleibt doch noch die Frage, in welchem Verhältniß denn nach ihm diese ewigen Ideen zu den Dingen selbst stehen, deren Ideen sie sind, ob sie eben nur die Urbilder sind, nach welchen Gott, wie der Künstler nach den im Geiste concipirten Ideen, die Dinge geschaffen, oder ob etwa die Ideen doch trotz ihrer Immaterialität noch eine weitere Bedeutung für die reale Existenz der Dinge selbst haben. Servet entscheidet sich für das Letztere. Er sagt p. 145 ausdrücklich, in den göttlichen wie in den menschlichen Ideen seien nicht bloß die Urbilder, Exemplare der Dinge vorhanden, ihre Typen und Muster, sondern die Ideen seien die substantielle Form, das εἶδος der Dinge. Forma substantialis aber ist ja, nach dem damit verbundenen Schulausdruck, das, wodurch die an sich gestaltlose Materie, die als solche ein μὴ ὄν ist, erst zum ὄν, zu dem was sie wirklich ist, wird, wie denn auch z. B. Melanchthon definirt: forma subst. est, quae dat esse rei, und Ackermann: est causa cum materia constituens compositum substantiale seu corpus.*) Damit aber kommen wir auf die weitgreifende Bedeutung des Lichtes in diesem Systeme, wofür dem Servet der Neu-Platoniker Plotinus Gewährsmann gewesen zu sein scheint. Das Licht ist nach Servet die Einheit des Geistigen und Körperlichen. Die geistigen Begriffe werden dem Verstande, der selbst ein Licht ist, durch Lichtstrahlen, die die Form des Dinges, von welchem der Begriff abgezogen ist, in sich tragen, gemittelt und prägen damit dem Verstande ein lichtes Bild ein. Durch das Licht also wird das Aeußere, Körperliche zum Innerlichen, Geistigen. „Das Licht deines Geistes, womit du mich innerlich schauest, hat eine Verwandtschaft mit meiner von dir geschauten Gestalt und meine Gestalt prägt ihr Bild deinem Geiste ein." So haben die geistigen Anschauungen eine Lichtnatur, haben eine natürliche Verwandtschaft mit den äußeren

---

*) Beide Definitionen bei Frank, Theologie der Concordienf. I. S. 10[illegible].

Formen und Dingen, mit dem äußeren Lichte und mit dem wesenhaften Lichte der Seele (p. 147). „Das Licht ist das schönste aller Dinge. In eben dem Lichte hat jedes Ding sein Bestehen, in dem es strahlet, das Licht allein bildet und ändert Himmlisches und Irdisches, Geistiges und Leibliches, aus ihm stammt die ganze Ordnung der Welt."

Indem wir das Genauere hierüber noch versparen, ist doch so viel klar, daß dem Servet die Ideen Strahlen des göttlichen Lichtes und selbst Licht sind, und daß sie wegen dieser ihrer Lichtnatur schon in gewisser Weise die Dinge selbst in sich tragen, sofern das Licht die Einheit des Realen und Idealen ist. Aber welches Verhältniß hat nun der Logos zu diesen in Gott seienden Ideen? Der Logos ist dem Servet, so weit sich seine Anschauungen auf einen klaren Begriff bringen lassen, offenbar die realistisch hypostasirte Allidee. Alle Ideen in Gott leuchten in der göttlichen Weisheit, im göttlichen Worte, das Wort ist der Ort der Ideen, der mundus archetypus. Wie der Sinn und das Wort des Menschen bald diese, bald jene Idee enthält, so enthält Gottes Weisheit und Gottes Wort alle Ideen zumal. Diese Allheit der Ideen aber, welche ewiglich in Gott leuchtete, ist die Idee und das Urbild Christi, das Haupt und der Erstling aller Dinge, der Quell alles Lebens. Und zwar war dieser ideale Christus nicht bloß der Zeit und dem Range nach der Erste in Gott, sondern auch Christum allein hat Gott substantiell in sich werden lassen, in ihm allein hat er sich offenbart, ihn hat er aus sich erzeugt und hat ihm die ganze Fülle der Gottheit gegeben, die von ihm aus erst zu den Anderen überfloß. In Gott war zuerst die Wiederstrahlung Christi, Christus war in Gott als der Erstling Aller, dann die Uebrigen durch ihn, in ihm, aus ihm, in secundärer Weise. Damit ist Christus der Quell alles Lichtes und als solcher der ewige Urgedanke Gottes (p. 149 f. vergl. mit 591). Diese Uridee ist, sofern sie mit dem denkenden Gott eins ist, Elohim, denn Elohim bedeutet habens divinitates seu speciosas formas (p. 135).

Elohim ist somit der im Geiste Gottes vorhandene ideale Gedanke, die Weisheit und das innere Wort, wodurch dieser Gedanke vor Gott selbst laut wird. Servet ist sehr reich an Wendungen, womit er beschreibt, wie der primär in Christo vorhandene Gott durch Christum secundär in dem All der Dinge ist. In allen Creaturen, sagt er, ist ein Symbol der Gottheit Christi, in Christo aber ist substantiell die ganze Gottheit, das ungeschaffene Licht selbst. In ihm zuerst sind die Ideen aller Dinge, aus ihm abgeleitet gehen sie erst in die Dinge selbst über. Wie das Sonnenlicht, so strahlen von ihm alle idealen Formen und fließen aus ihm alle gestaltenden Kräfte in die Dinge; er ist das ewige Ideenmeer, in allen Dingen hat er durch die Ideen sich abschatten lassen (p. 278. 282 f.), oder, wie es Servet noch in seiner Apologie p. 733 wiederholt: „Christus selbst ist die göttliche Vernunft, die erste Existenz, sein Strahl faßt Alles leuchtend in sich.“ Wir nehmen noch hinzu was Servet p. 129 beibringt. „Es giebt unzählige Weisen, sagt er, wie Gott in den Dingen ist. Obenau steht ein vorzüglicher göttlicher Modus, das Princip der anderen, der Modus der substantiellen, maaßlosen Fülle der Gottheit in Leib und Geist Christi. Dieser Modus der Fülle aber ist selbst wieder ein doppelter, der Modus der *Erscheinung im Worte* und der *Mittheilung im Geiste*, beidemal substantiell, den anderen Dingen das Leben gebend, Quell alles Lebens und alles Lichtes. Dies ist der ewige Weltgedanke Gottes, aus dem alle anderen Modi kamen wie Zweige aus der Wurzel.“ Aus den angeführten Stellen wird jedenfalls das klar, daß Servet sich den Logos, da ihm, wie wir sehen werden, der Geist auch erst im Logos mitgesetzt ist, als den Quell, den Sammelpunkt, die Einheit aller Ideen denkt. Der Quellpunkt der Ideen wird gewissermaaßen aus Gott wegverlegt, Gott läßt nicht den Strom, sondern bloß den Quell aus sich werden, und dieser ist realistisch gefaßt die *Centralidee*.

Wenn Servet nun weiter diese hypostasirte Uridee als die

ewig in Gott seiende Idee des Menschen Jesus bestimmt, (denn, sagt er, der Logos ist ein göttlicher Strahl, der den Menschen abbildete [p. 47], und, so wie der Logos von Anfang in Gott wiederstrahlte, hatte er Menschengestalt), so kommen wir damit allerdings auf einen völlig haltungslosen Gedanken: die Idee des Menschen Jesus soll zugleich die Einheit der Ideen des Universums sein! Wenn man bedenkt, daß in den hierher gehörenden philosophischen Systemen die Idee im Gegensatz zu dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der Individualitäten das Bleibende, Absolute anzeigen soll, so ist es klar, daß das Absolute nicht selbst wieder als etwas Individuelles in die Welt der Erscheinung treten darf, sondern daß, wenigstens speculativ, gegen diesen, wie gegen alle dergleichen Versuche, die Person Christi aus der Idee des Absoluten zu construiren, der bekannte Kanon von Strauß gilt, es sei nicht Art der Idee ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten. Wir können das hier nicht weiter ausführen, aber so viel scheint uns evident, daß es, geschweige von der christlichen Wahrheit, nicht einmal in der Consequenz der Ideentheorie liegt, einmal von dem Logos als der Idee des Menschen Jesus zu sprechen, da es ja keine Ideen von Individuen, etwa von einer bestimmten Rose, sondern nur von den Arten giebt, durch Theilnahme an welchen Ideen das Ding erst zu diesem einer bestimmten Art angehörigen Exemplar wird, und dann in der Person Christi das Absolute in die Welt der Erscheinung treten zu lassen, da das Absolute offenbar nicht an sich, sondern nur in der Fülle und dem Nacheinander der den secundären Ideen entsprechenden Dinge existent werden kann. Im Realismus werden doch wohl die Stamina der christlichen Logostheorie nicht gesucht werden dürfen, wenigstens wüßten wir nicht, was man gegen den angeführten Kanon von Strauß Haltbares vorbringen wollte.

Trotzdem aber, daß Servet so immer mehr in pantheistische Gedankenreihen einlenkt, hält er doch noch immer, was auch ein Zeichen seiner Verworrenheit ist, daran fest, daß es kein

naturnothwendiger Proceß in Gott war, daß er sich Logos zu werden selbst bestimmt hat, aber schüchterner allerdings tritt seine Behauptung auf, es sei das merum beneplacitum Gottes gewesen. Servet sagt jetzt (p. 207 f.): Gott hat den Menschen Jesus, und also auch den Logos, werden lassen natura et voluntate, denn Gott begann nicht einmal zu wollen, sondern er wollte von Ewigkeit, und wie er denkend wollte, so ist es natürlich gefolgt. Naturnothwendig strahlte in ihm wieder, was er zuerst selbst wollte. Dies bestimmt sich noch genauer, wenn Servet am Schluß seiner Apologie p. 732 auf den Einwurf: „nach ihm hätte Gott auch einen andern Sohn zeugen können und in mehreren Welten mehrere verschiedengestaltige Söhne," antwortet: „wenn Gott eine andere Welt geschaffen hätte und andere vernünftige Creaturen in andere Formen, die wieder aus sich Söhne zeugten, dann würde er auch selbst in dieser Form einen ihnen gleichen Sohn haben zeugen können. Aber auch dieser wäre dann in der Gott innewohnenden idealen Weisheit gezeugt, es wäre dieselbe Weisheit wie jetzt in Gott gewesen, dieselbe Offenbarung Gottes im Logos. Doch für diese Welt war eben dieser Mensch die adäquateste Form der göttlichen Offenbarung." Also der Logos, die Uridee ist etwas Nothwendiges in Gott; daß der Logos aber grade als Mensch in die Erscheinung getreten, liegt in der von Gott gewollten Art unserer Weltordnung. Daneben aber finden sich mehr in der Consequenz des Systems liegende Aeußerungen, wonach es Servet im Wesen des Geistes begründet erachtet, daß er sich körperlich manifestire: „es ist," sagt er p. 121, „eine wunderbare Potenz der Seele selbst, daß eine ratio corporis in ihr wiederstrahlet." Von solchen Aussprüchen hat Baur in seiner Darstellung dieses Systems den Ausgang genommen und damit die pantheistische Thesis von der Einheit des Geistes und Körpers an sich zum Grundsatze des Systems gemacht. Doch so sehr solche Sätze auch in der Consequenz dieser Lehre liegen, so treten sie doch zu nebensächlich auf,

sind überhaupt zu modern speculativ, als daß man von ihnen ausgehen dürfte.

Bisher kann man den Gottesbegriff des Servet einen formalen und idealen Pantheismus nennen. Doch das ist nur die eine Seite dieser häretischen Lehre, Servet verbindet hiermit ganz naturalistisch-materialistische Anschauungen. Wir werden diese kennen lernen, wenn wir einmal seine Lehre vom Geiste überhaupt und vom heiligen Geiste insbesondere in Betracht ziehen und dann seine Anschauung vom Verhältniß des Idealen zum Realen und Materialen sowohl in den Dingen an sich als in der Person Christi besonders, wobei wir dann kurz Rücksicht zu nehmen haben auf seine Lehre von der alttestamentlichen Oekonomie. Da aber der zweite Punkt, das Verhältniß des Idealen zum Materialen, erst mit Hülfe ausgebreiteter naturwissenschaftlicher Studien in der Restitutio zur genaueren Durchführung kommt und doch wieder seine Lehre vom Geiste wesentlich damit in Verbindung steht, so werden wir erst die Lehre vom Geiste in ihren früheren Phasen zu verfolgen haben.

Andeutungsweise nur, aber doch die spätern Anschauungen schon deutlich verrathend, giebt Servet bereits im ersten Buch der Schrift de trinit. errorib. Erklärungen über den heiligen Geist. Alle Verwirrung, alle falsche Lehre, meint er, sei auch hier aus Verkennung des eigentlichen Sprachgebrauches der Schrift entstanden. Das Wort Ruach (רוּחַ) heißt allerdings zunächst Hauch und Athem, dann Wind und Geist, wenn aber vom heiligen Geiste die Rede ist, so versteht die Schrift darunter bald Gott selbst, bald einen Engel, bald den Menschengeist, einen innern Instinct oder Hauch. Der menschliche Geist ist also zugleich heiliger Geist, sofern er innerlich von einem heiligen Hauche bewegt wird, denn „alle Geistesbewegungen, welche die Religion Christi betreffen, heißen heilige, Gott geweihte, weil Niemand Jesum einen HErrn heißen kann ohne durch den heiligen Geist.“ So kann Servet auch unseren ge-

heiligten Geist wie den Menschen Jesus einen Tempel Gottes und Theilhaber der göttlichen Substanz nennen (vergl. fol. 22. 29). Das Alles wird etwas deutlicher, wenn wir fol. 59ᵇ. ff. davon lesen, daß es noch einen Unterschied gebe zwischen dem Gottesgeiste und heiligen Geiste. Gott giebt uns schon damit seinen Geist, daß er uns den Lebenshauch giebt, in der geathmeten Lebensluft ist die Energie und der Lebenshauch Gottes. So ist Gott in Luft und Wind zu finden, geht durchs Athmen im uns ein und ist deshalb nach Act. 17, 28 weniger transcendent als uns immanent zu fassen. Sofern dieser Geist äußerlich ist und wirkt, sofern er geathmet wird und das Leben erhält, ist er der Gottesgeist, sofern er eben innerlich wirkend den Geist des Menschen erleuchtet und heiligt, ist aber dieser Gottesgeist zugleich der heilige Geist. Wenn es auch dem Servet in dieser Schrift noch nicht gelingt, diese beiden, die physische und ethische Wirkung des Geistes mit einander in Harmonie zu setzen und ihre Einheit nachzuweisen, so ist doch die hinter solchen Behauptungen liegende Materialisirung des religiösen Gebietes klar genug. Es zeigt sich das auch in dem ganzen weiteren Verlauf der Darstellung. Wie der Logos, so ist auch der natürliche Gottesgeist nach Servet Gott selbst: wie Gott als Logos der sich offenbarende ist, so ist er als Geist der sich mittheilende. Doch sind damit genau genommen nicht zwei, wenigstens nicht zwei parallele Dispositionen in Gott gesetzt, sondern der Geist ist im Logos schon mit vorhanden. Wie auch wir kein Wort ohne Athem aussprechen können, so hat Gott auch eben damit, daß er redete, und redend die Welt schuf, den Geist aus sich werden lassen und ihn der Welt communicirt (fol. 66ᵇ.), der Geist ist die aus dem gesprochenen Worte fließende Energie, wodurch Gott sich zum Lebensgrunde der Welt gemacht hat (fol. 107ᵃ.), und wie nichts ohne das Wort geschieht, so giebt es auch nichts, weder Stein noch Gras, was ohne den Gottesgeist irgend Bestehen hätte. Nur von diesem natürlichen Gottesgeiste wußte das Alte Testament und darum

konnte es auch noch keine rechte, geistliche Heiligung, sondern bloß die äußere, levitische, am Fleische geschehende, und wenn ein alttestamentlicher Frommer um den Geist Gottes bat, so konnte er an nichts Anderes denken als an die von außen kommende Lebensluft, an die Erhaltung des äußeren Lebens. Daraus folgt, daß das Wort Joh. 7 οὐκ ἦν πμεῦμα ἅγιος ganz eigentlich zu verstehen ist, einen heiligen Geist giebt es erst seit Christo. Wenn der Gottesgeist sich manifestiren will, so geschieht das durch Wort und Offenbarung. Zu dem Zweck hat sich der Geist nach Psalm 104, 4 in den Engeln dienstbare Geister und Organe bereitet. Die vorzüglichste alttestamentliche Erscheinung des Geistes geschah im Engel Jehovah's und in den Feuerflammen, z. B. im brennenden Dornbusch, welche letztere Offenbarung auch im Neuen Testamente am Pfingstfest in den züngelnden Flammen sich wiederholt. So kommt der Geist einmal als Lebensluft zum Menschen, dann zum Zwecke der Offenbarung in Engeln und Feuerflammen und endlich als innerlicher, hauchartig wirkender heiliger und heiligender Geist (fol. 62). Damit wird dann auch schon die oben fol. 102 gegebene Erklärung von Jehovah Zebaoth = essentians militias klarer. Die Engel als elementare Luftgeister tragen Gottes Wesen in sich, sofern er sich Geist zu sein disponirt hat sie sind die Träger des Princips der Immanenz. Sofern nun dieser Gottesgeist Geist des Menschen Jesus wird, wird er zum heiligen Geiste, denn das Alles ist heilig, was einen Bezug auf den Menschen Jesus hat. Nach Christi Geburt hat sich der Geist nur noch einmal ein Organ auch äußerlich in den züngelnden Flammen am Pfingstfest geschaffen (fol. 25. 109.), damit wir eine größere Gewißheit von dieser göttlichen Disposition hätten, im Uebrigen aber ist festzuhalten, daß während im Alten Testament die Engel wirklich an Stelle des unsichtbaren Gottesgeistes standen, im Neuen Testamente vielmehr, wo Alles durch den sichtbaren Menschen Jesus sich vollzieht, die Engel nur eine innerliche, unsichtbare Wirkung

üben (fol. 67ª). Insofern aber der heilige Geist eine von Jesu ausgehende heiligende Wirkung auf den Menschengeist ist, ist er selbst nichts An-sich-seiendes mehr, sondern nur noch eine Bestimmtheit des gläubigen Menschengeistes, es kann nichts außerhalb des Menschen Liegendes heiliger Geist genannt werden. Wie der Gottesgeist das Princip einer naturalistischen Immanenz Gottes in allen Dingen, so ist für Servet der heilige Geist der den Christgläubigen immanente Gott, er ist die durch Christum vermittelte göttliche Lebenswirksamkeit im Menschen, kraft welcher es heißen kann: „wer euch verachtet, verachtet mich" (fol. 67ª). In diesen Zusammenhängen erklärt Servet auch das Wort: „Gott ist der Geist" 2 Cor. 3. dahin: Gott hat eine Disposition an sich, vermöge welcher er als Geist im Herzen des Menschen geistig leben will, denn kein Ding heißt von Natur Geist, sondern von Geist ist nur die Rede, sofern Gott eine geistige Wirkung im Innern des Menschen wirket, (fol. 85ᵇ f).

Sehen wir auch noch ganz von dem entschieden Falschen und Unchristlichen dieser ersten Lehre des Servet ab, so fällt doch sofort ihre Unvollendetheit auf. Man muß doch fragen, wo denn eigentlich der Einheitspunkt dieser doppelten Geisteswirksamkeit liege, ob denn, wie im Alten Testamente nur die physische, so jetzt nur die ethische Wirksamkeit stattfinde, in wiefern überall der Gottesgeist dermaßen Geist des Menschen Jesu geworden, daß jetzt eine ganz neue Wirkungsweise für ihn eingetreten sei. Indessen das Eine ist klar: war in dieser ersten Schrift vom Logos aus betrachtet der Gottesbegriff noch sehr undeutlich bestimmt, so sehen wir hier doch einen ganz bestimmten, nämlich den baar naturalistischen neben dem sich anlegenden idealen hervortreten.

Erst zum Schluß des zweiten Dialogs kommt Servet wieder auf den heiligen Geist zu sprechen, allerdings in dunklen und verworrenen Ausführungen, die aber doch manche neue Keime seiner späteren Lehre enthalten. Der Logos war dem

Servet das Princip der Offenbarung, der Geist das Princip der Immanenz Gottes: „wenn wir vom Geist reden, verstehen wir Dei in mundo spirantem energiam". In den Dialogen bespricht nun Servet nicht so sehr das Verhältniß des Gottesgeistes zum heiligen Geiste, als vielmehr das des heil. Geistes zur Person Christi. Petrucius fragt nämlich, mit welchem Rechte Christus von einem andern Tröster sprechen könne, was für eine alietas da gemeint sei. Servet antwortet: quod alium dixit, ad angelum referri dicebam, quia Christi acta cum interno mysterio habent externum symbolum, atque ita fuit illa missio per angeli ministerium designata, secundum tamen internam mysterii veritatem, alietatem constat esse aliam, et aliam nunc in spiritu, quam tunc in oculari praesentia, patrocinii alietatem, et quibus omnibus dicti occasionem sumpsit Christus. Die Stelle bietet mancherlei Schwierigkeiten. Servet scheint sich auf eine gleichfalls äußerst unklare Stelle fol. 63[a] der ersten Schrift zu beziehen, wo er unter dem Tröster, welchen der Herr senden wird, einen Engel verstehen will, und da ihm die Engel elementare Luft- und Feuergeister sind, die Erfüllung dieser Verheißung in den feurigen Flammen am ersten Pfingstfest findet. Das will er auch hier festhalten, doch soll der Tröster, der heilige Geist nicht eigentlich, sondern nur symbolisch in der Feuerflamme sein, denn, sagt er einige Blätter weiter, der heil. Geist ist kein Engel, sondern der Engel ist nur sein Vehikel, die Verbindung beider ist eine tropische, wie die Verbindung von Leib und Blut Christi mit den Abendmahlselementen. Wie sich durchs Brot der Leib Christi unsichtbar mittelt, so ergießt sich durch das äußere Symbol des Engels innerlich der Geist. Wenn also, argumentirt Servet, zunächst unter dem „andern Tröster" auch der Engel als elementarer Geist gemeint ist, so ist doch das eigentliche Ziel der Worte Christi noch ein anderes, es ist noch eine andre alietas gemeint, eine Andersartigkeit des Schutzes (patrocinii d. h. der schützenden und tröstenden Gnadengegenwart), welche dann auch wieder jetzt als eine

rein geistige, eine andersartige ist, als damals am ersten Pfingsten, wo ihr noch eine gewisse Sichtbarkeit eignete. Der Hauptunterschied zwischen Wort und Geist, fährt Servet fort, ist aber der, daß der Geist als heiliger erst aus Christo originirt. Wie der Logos Fleisch geworden, so ist der Geist des Logos Geist des Fleisches Christi. Wie im Logos von Anfang die Idee des Menschen lag, so hat auch der Geist, trotz seiner göttlichen Substanz, von vorne herein eine Verwandtschaft mit dem Menschengeiste. Bis zu Christi Erscheinung war weder Wort noch Geist etwas real Distinctes, sondern nur Anlagen in Gott, die Principe der Offenbarung und Immanenz, in Christo wird nun aber auch der Geist etwas Bestimmtes, nämlich der Geist dieses Menschen Jesus, der ihm natürlich eignete und uns erst von ihm gemittelt wird. Denn seit Christi Auferstehung und creatürlicher Entschränkung ist der Geist des Menschen Jesus es, durch welchen das neue Leben aus Christo in uns wohnet und uns nach dem Bilde Christi umwandelt.

Also dadurch ist der natürliche Gottesgeist zum heiligen Geiste geworden, daß er bei der Fleischwerdung des Logos der natürliche Geist des Menschen Jesus wurde. So viel wenigstens steht aus dem confusen Durcheinander dieser ersten Schriften fest. In der Restitutio geht Servet nun daran, nachzuweisen, wie dann jener elementare Gottesgeist Geist des Menschen Jesus und das alle Menschen innerlich heiligende Princip geworden. Die Lehre vom heil. Geiste tritt aber in der Restitutio nicht selbstständig auf, sondern ist eng in die Theorie vom Verhältniß des Idealen zum Realen verflochten. Darum müssen wir die Fortführung der Lehre vom Geiste verschieben und zuvörderst darstellen, wie Servet sich die Ideen zu den materiellen Dingen werden denkt, welche Frage dieselbe ist bei ihm, wie die nach dem Verhältniß des Logos zum Menschen Jesus.

Die Idee des Menschen, welche ewig im Logos lag, ist nicht auch sofort schon in die reale Sichtbarkeit getreten, sondern Gott hat juxta dispensationem temporum den Logos in sich

zurückbehalten und ihn erst zu einer bestimmten Zeit Mensch werden lassen, derweilen aber hat er durch vielerlei Vorausdarstellungen das Künftige angezeigt (restit. p. 56). Insofern ist von einem Sohne Gottes im eigentlichsten Sinne vor Christi Geburt noch nicht zu sprechen: einst war es der Logos, jetzt der Sohn, der Logos ist nur, im oben bezeichneten Sinne, personaliter Sohn. Wenn der Mensch Jesus nun dennoch in der Schrift der Erstgeborene aller Creaturen genannt wird, so hatte Servet das in de trinit. errorib. fol. 53[a] ff. damit erklärt, daß Gott den drei Zeitformen nicht unterworfen sei, sondern für ihn Alles jetzt ist: wenn demnach Gott, hatte er geschlossen, an der Welt Anfang das Wort hervorbrachte, so hat er damit eo ipso auch den Sohn schon gezeugt, der in der letzten Zeit sollte offenbar werden, „denn die prolatio verbi am Anfang ist zugleich die Erzeugung des Fleisches". In den späteren Schriften recurrirt er mit Entschiedenheit darauf, daß die Substanz des Logos und die Substanz des Fleisches Christi identisch seien: was ewig in Gott sich zugetragen, ist der Grund der Geburt Christi, Beides, die prolatio und die generatio, sind nur verschiedene Momente desselben Processes. Da entsteht die Frage von selbst, wie es denn Servet zu erklären sucht, daß der Logos und das Fleisch Christi substantiell eins seien? Wir sind mit dieser Frage ausschließlich an die Restitutio gewiesen und besonders an das vierte Buch derselben. Wir nehmen zuvörderst die oben angeregte Frage auf, wie Servet die in Gott seienden Formen der Dinge den Dingen selbst eingeprägt dachte. Das vermittelnde Princip ist ihm das geschaffene Licht. Das Licht ist es, welches den Dingen ihre im ewigen Gotteslichte sich spiegelnden idealen Formen eingeprägt hat, das geschaffene Licht ist eine aus dem ewigen, ungeschaffenen Lichte abgeleitete Geburtsstätte (seminarium) der Ideen. „Die substantiellen Formen der Dinge stammen aus dem geschaffenen Lichte und tragen die formale Abprägung (formale symbolum) des ungeschaffenen;" „von jenem ersten, dem ungeschaffenen

Lichte hat das geschaffene seine Leben gebende Energie empfangen" (p. 145 und 153). Somit ist dem Servet das geschaffene Licht das kosmetische Princip, kraft welches, als Vehikels, die ewigen göttlichen Ideen der Materie ihre formalen Proprietäten imprimiren. Die Art dieses Processes sucht Servet alsdann unter Herbeiziehung von allerhand abenteuerlichen naturphilosophischen Träumereien zu beschreiben. Von der Materie spricht er allerdings als von einer geschaffenen, auch auf die Schöpfung aus Nichts deutet er hin (p. 130). Beides aber geschieht offenbar nur in Anbequemung an den überlieferten christlichen Lehrstoff, denn man begreift es nicht recht, wie der von Servet geschilderte Gott „im Anfang aus Nichts und ohne vorausgesetzte Materie" (p. 154.) etwas hat schaffen können. In der eigentlichen Beschreibung des Werdens der Dinge kommt dann auch von einer Schöpfung nichts weiter vor. Zunächst ist das Chaos da, die gestaltlose Materie, die ὕλη, die erst mit dem Augenblick, wo aus Gott das geschaffene Licht hervorging, sich zu gestalten begann. Formales Princip ist aber das Licht in doppelter Weise, denn es giebt zwei Arten, wie sich das Licht zeigt. Es ist einmal das wärmende, trocknende Licht der Sonne und dann der kalte, feuchte Glanz des Wassers, durch deren verschiedenes Mit- und Ineinanderwirken alle Dinge zu dem werden, was sie sind. Die an sich gestaltlose und temperaturlose Erde war Anfangs von dem Wasser als dem Princip des feuchtkalten Glanzes bedeckt und konnte vom Wasser allein nicht formirt werden. Erst mit dem Hinzutreten des Sonnenlichtes wird die Erde getrocknet, erwärmt und damit gestaltet, behält aber doch noch kraft ihrer Dichtigkeit nasse Kälte in sich zurück (p. 161). Seit nun beide Principien auf die Erde wirken, kommt alle Lebensenergie, alle Mannigfaltigkeit und Schönheit der Formen und Farben vom Sonnenlichte; wie das Wasser dagegen die Farben verwäscht und verlöscht, so ist es auch allenthalben das dunkelnde, erkältende und tödtende Princip. Das Wasser indessen, welches somit dem Servet genau genommen

nur im uneigentlichen Sinne formales Princip ist, kommt im System noch nach anderer Seite in Betracht, nämlich als Element, wie die Erde. Neben den beiden genannten formalen Principien, Sonnenlicht und Wasserglanz, kennt Servet nämlich noch zwei materiale, Erde und Wasser, soweit beide Elemente sind. Indem das formirende Sonnenlicht nun auf das elementare Wasser wirkt, verdunstet dasselbe und wird zu Luft, durch deren Ausspannung das Firmament, als der erste Himmel, wird, über welchen sich als zweiter Himmel die oberen Wasser, die Wolkenwasserdünste lagern. Somit stammen Luft und Himmel aus dem Wasser, auch die Himmelskörper, der Mond und die Planeten sind aus der Materie des Wassers gebildet, sind darum auch Träger des feuchtkalten Glanzes und ihr Licht übt kältende, tödtende Kraft. Dagegen kann aber auch das Sonnenlicht so auf die unter seinem Einfluß entstandene Luft weiter wirken, daß diese, vom Lichte erhitzt, zum Feuer wird und die Proprietäten des Lichtes in sich aufnimmt. „Somit, schließt Servet p. 161, giebt es zwei materiale Principien aller Dinge und zwei formale. Die materialen sind die erdige und wässerige Materie, die formalen sind das wärmende und trocknende Sonnenlicht und der kältende, feuchte Wasserglanz. Denen entsprechen vier erste Qualitäten bloß in zwei Elementen, nämlich im Feuer (als der Einheit von Luft und Licht) originirt Wärme und Trockenheit, im Wasser Kälte und Feuchtigkeit. Jedes dieser Qualitätenpaare hat sodann einen himmlischen Herd, Wärme und Trockenheit in der Sonne, Kälte und Feuchtigkeit im Monde." Aus den vier Elementen formirt Servet sodann den Gegensatz des einen niederen, der Erde, und der drei höheren, des Wassers und der aus dem Wasser stammenden, Luft und Feuer. Aus dem Zusammenwirken jener formalen mit diesen materialen Principien wird Alles.

Die plastische Kraft des Lichtes ist zunächst im Samen der Dinge enthalten, denn „es könnten nicht eben solche Pflanzen und lebende Wesen mit ihren bestimmten Gestalten in un-

abänderlicher Weise aus so geringem Samen kommen, wenn nicht schon im Samen eine göttliche ideale und formale Anlage präexistirte" (p. 146). Der Same nämlich enthält die drei oberen Elemente und damit die in Wasser, Luft und Feuer beschlossene formale Lichtkraft, während die Erde nur die zu gestaltende massa iners hergiebt. Solch ein Same ist nicht bloß bei Pflanzen und Thieren, sondern auch bei den im Schooß der Erde gebildeten Mineralien, Edelsteinen u. s. w. anzunehmen. Der Mensch wird aus dem von dem formgebenden Samen transformirten mütterlichen Blut gebildet, so daß alles Erdige und bloß Materielle von der Mutter kommt, wogegen die mit den drei oberen Elementen verbundene plastische Kraft zumeist aus dem Vater, in etwas aber auch aus dem von Servet angenommenen mütterlichen Samen stammt. Das mag im Wesentlichen zutreffend der Sinn der betreffenden intricaten und phantastischen Ausführungen dieses Schwärmers p. 150 ff. und 250 ff. sein. Doch sind wir damit noch nicht zu Ende mit diesen Versuchen des Servet, auf physischem und naturphilosophischem Wege das Werden der Idee zur Materie zu verdeutlichen. Denn wenn mit dem Allen etwas erklärt ist, so doch nur das, wie die sichtbaren körperlichen Dinge zu dem geworden sind, was sie sind, es ist aber noch keine Rücksicht darauf genommen, welches das Verhältniß des Geistigen, also der Menschenseele zu dem Idealen ist. Es ist das vielleicht der verwickeltste Punkt in dem ohnehin oft so confusen Systeme unseres Autors. Wir müssen an diesem Punkte die Darstellung der Lehre vom heiligen Geiste, wie sie in der Restitutio vorliegt, wieder aufnehmen und Antwort erhalten auf die noch ungelöste Frage, wie Servet sich das Verhältniß des elementaren Gottesgeistes zum Geiste des Menschen Jesus oder vorher überhaupt zum Menschengeiste gedacht habe.

Das ungeschaffene Licht als der Ort der Ideen bildete sich zunächst das geschaffene Licht als eine abgeleitete Geburtsstätte der Ideen, als das Medium, der Materie die Form zu impri-

miren. Daneben aber (p. 145 ff.) ist noch die Seele als ein zweiter Lichtausfluß des ungeschaffenen Lichtes eine solche abgeleitete Geburtsstätte. Da das Licht aber, wie wir sahen, selbst die Einhlit des Körperlichen uud Geistigen ist, und dazu die Seele eine Lichtnatur trägt, so folgt für Servet, daß sie damit eine Verwandtschaft zu den äußeren Dingen hat und die Dinge zu ihr. Die Formen der Dinge kommen vom Lichte, die Bilder der Dinge, die durch das Auge in die Seele dringen, sind selbst wieder Strahlen eben dieses formalen Lichtes und die Seele, wohin sie dringen, ist auch Licht. Das Urlicht der Seele geht alsdann mit dem von Außen hinzutretenden, die Bilder der Dinge tragenden Lichte in ein Licht zusammen, ganz wie auch im Physischen zwei Lichter zu einem Strahl sich mischen. Aus solcher Mischung des äußeren und inneren Lichtes entstehen die Begriffe, die eben darum eine dreifache natürliche Verwandtschaft haben: mit den Dingen selbst, von denen sie abgezogen sind, weil deren substantielle Form aus dem Licht stammt, mit dem creatürlichen Lichte, als dem Vehikel des geschauten Bildes und endlich mit dem angeborenen Lichte der Seele. Weil somit der Begriff die Einheit der Anschauung und der Seele ist, so haftet auch der einmal gewonnene Begriff in der Seele und bietet sich natürlich, auch ohne erneuerte Anschauung, der Seele wieder dar, so oft sie über ihn reflectirt. (Wir billigen damit die von Trechsel a. a. O. I. 130 vorgetragene Erklärung der schwierigen Worte p. 153: ex luce divina et animae acquisito splendore fit una lux, unde sunt spirituales in nobis formae „aus dem der Seele inhärirenden Gotteslichte und dem durch Anschauung vermittelten Lichte wird ein Licht, wodurch die geistigen Bilder in uns entstehen".) Allein, genau besehen, ist dem Servet dies Gotteslicht keineswegs schon die Seele selbst, sondern es ist die Form der an sich materiellen Seele. Gerade an dieser Stelle des Systems zeigt es sich, wie tief dasselbe in den Materialismus versunken ist, wie Servet schlechthin nichts eigentlich Geistiges kennt, sondern im Geistigen stets zugleich das Ma-

terielle findet. In vielfach mit physiologischen und anatomischen Untersuchungen durchflochtenen Ausführungen versucht Servet im fünften Buch und an einzelnen Stellen des ersten Dialogs das Entstehen und die Natur der Seele zu erläutern. Wie in den früheren Schriften faßt Servet auch hier den heil. Geist als das Princip der göttlichen Immanenz. Aber zu der schon in den Dialogen vom J. 1532 ausgesprochenen Thesis, daß im ewigen Gottesgeiste auch stets die Idee des Geistes des Menschen Jesu gelegen, tritt hier die weitere, allgemeinere, daß wie im Logos die Idee des Menschen an sich lag, so im Geiste die ewige Idee des geschaffenen Geistes. Der geschaffene Geist aber entsteht nun durch Ineinanderwirken des elementaren Gottesgeistes, des materialen Blutes und der formalen feurigen Lichtidee aus Gott. Nachdem Gott durch Inspiration seines Geistes in Adam diesem die Seele mitgetheilt, ist dieselbe ein Funke des Gottesgeistes, ein Bild der Weisheit Gottes, zwar geschaffen, doch der ihr einwohnenden göttlichen Weisheit am ähnlichsten, es ist das Gotteslicht ihr eingeboren und damit der Gottesgeist selbst. Im Verlauf der Menschheit entsteht die Seele aber weder allein creatianisch, noch allein traducianisch, sondern in beiderlei Weisen zumal. Obgleich im väterlichen Samen und im mütterlichen Blute die formalen und materialen Grundlagen der Seele vorhanden sind, so bedarf es doch zu ihrer Erzeugung des Hinzutretens des von außen kommenden elementaren Luftgeistes. Deshalb will Servet auch nicht von der Seele des Embryo reden, weil die Seele erst mit dem Athmen entsteht (p. 258).*) Das Werden der Seele mittelst der drei angegebenen Factoren beschreibt er alsdann anknüpfend an seine Theorie des Blutumlaufes. Abweichend von der

*) Servet, der auch sonst der Astrologie ergeben erscheint, leitet aus dieser Bedeutung des Athmens, namentlich des ersten Athmens für das Zustandekommen der Seele die Wichtigkeit der Nativität für das Lebensschicksal des Menschen ab.

früheren Doctrin nahm Servet, im Anschluß an seinen älteren Zeitgenossen, den als Vater der neueren Anatomie bezeichneten Vesalius an, die Scheidewand der Herzkammern sei undurchdringlich, das Blut müsse daher im Kreislauf erst wieder ins Herz zurückkehren. Wir erlauben uns für den rein anatomischen Theil dieser Untersuchung eine ältere medicinische Autorität für uns sprechen zu lassen. Kurd Sprengel (Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde III. 541 ff. Halle 1794) referirt die einschlagende Lehre des Servet folgendermaßen:

„Nach dem Vesalius trug zuerst Mich. Servet die Meinung von der völligen Undurchdringlichkeit der Scheidewand vor und benutzte sie, um darauf den Kreislauf des Blutes durch die Lungen zu gründen, wovon ich bei ihm die allererste deutliche Spur finde. Er sagt: der Lebensgeist in den Arterien dringe durch die Anastomosen derselben (d. h. die Einmündungen zweier Gefäßsysteme in einander) mit den Venen in die letzteren: denn in allen Theilen unseres Körpers hange, wie Vesalius schon behauptet hatte, jede Vene mit einer Arterie aufs Genaueste zusammen. Durch die Scheidewand, setzt er hinzu, könne das Blut nicht aus der rechten in die linke Kammer kommen, weil die erstere ganz undurchdringlich sei: daher müsse es durch die Lungen: hier erhalte es einen Zusatz von Lebensgeist aus der atmosphärischen Luft und so gehe es dann aus den Lungen wieder zurück in das Herz. Daß der Zweck der Lungenarterie wirklich nicht bloß darin besteht, die Lungen zu ernähren, schließt Servet vorzüglich daraus, daß diese Arterie im Verhältniß gegen ihre Vene so außerordentlich groß und weit ist, daß sie ferner durchgehends von der Vene begleitet wird und daß andere Gefäße da sind, die zur Ernährung der Lungen dienen. Auch könne die Zumischung des Lebensgeistes zum Blut in keiner von beiden Kammern wohl geschehen, weil keine groß genug dazu sei."

In diesen anatomischen Aufzug arbeitet nun Servet seine Theorie von der Entstehung der Seele ein. In der Leber bildet sich

das Blut und wird dann im Herzen, als dem Sitze der Wärmequalität, aus dem Samen mit dem natürlichen Geiste belebt. Aber erst wenn zu diesem mittelst der Lunge der atmosphärische Luftgeist tritt, bildet sich im Herzen durch Ausarbeitung und Mischung der vitale Geist: durch Wärme und Luft wird das natürliche Blut zu dem rothen, vom vitalen Geiste belebten, wässerigen, luftigen und feurigen Blute. Dieser vitale Blutgeist wird dann durch die Arterien und Venen im Körper verbreitet, seine zarteren Theile aber steigen zu noch höherer Ausarbeitung nach oben ins Gehirn, wo sie mit dem zweiten göttlichen Lichtherde in Berührung kommen. Dort wird er durch die feinsten Capillargefäße auf die Nerven geleitet, und indem zugleich durch die Sehnerven das äußere Licht hinzutritt, entsteht die vernünftige Seele, als deren eigentlichen Sitz Servet gewisse leere Höhlen des Gehirnes bestimmt. Hierhin kann aber auch durch bestimmte Kanäle atmosphärische Luft dringen, sonst würde die Feuernatur der Seele sie selbst verzehren oder ersticken. Doch nicht bloß für die Seele selbst weiß Servet den Sitz anzugeben, sondern in Consequenz dieses seines crassen Materialismus bezeichnet er auch die Stelle, wo jede einzelne Potenz der Seele zu finden ist; so kennt er den Ort im Gehirn, wo der reinere, lichtere Geist wohnt, der mit schöpferischer Kraft aus gewonnenen Anschauungen neue Ideen zu bilden versteht, so den Ort des Gedächtnisses u. s. f.

Das ist im Wesentlichen die Anschauung des Servet vom Verhältniß des Idealen zum Materiellen und Wirklichen, sowohl in den Dingen überhaupt als vornehmlich im Menschen. Allerdings sucht er noch die Thatsache der Schöpfung stehen zu lassen, er redet ja von einer durch Gott geschaffenen Materie. Aber die formgebende Kraft verlegt er schon aus Gott hinaus in das geschaffene Licht und sucht mit Beiseiteschiebung Gottes aus einer Art von Kraft und Stoff die einzelnen Dinge dieser Welt werden zu lassen. Kraft und Stoff, diese beiden Grundpotenzen, sind ihm aber auch die Erzeuger des geistigen Lebens

im Menschen. Wenn man weiter bedenkt, daß Servet die formende Lichtkraft im väterlichen Samen enthalten sein läßt, also gleichfalls an etwas Materielles bindet, daß er ferner sowohl die Wärme des Herzens wie das Feuer des Gehirns zugleich aus der Lichtpotenz und dem hinzutretenden elementaren Lichte entspringen läßt, so werden wir nicht zu viel behaupten, wenn wir sagen, Servet kennt überhaupt nichts an-sich-seiendes Geistiges, sondern auch der Geist entspringt ihm aus Kraft und Stoff. Allerdings vergleicht er einmal p. 181 das Verhältniß der Seele zu der elementaren Substanz mit dem Verhältniß des Feuers zu Luft und Holz: „wie ohne diese das Feuer erlischt, so auch in uns die Seele, wenn sie der vitalen Functionen (vitalibus actionibus) beraubt ist.“ Aber das Feuer ist ihm ja nichts als vom Licht entzündete Luft und desgleichen ist die Seele nichts als das Resultat aus diesen so und so zusammenwirkenden Stoffen und Kräften. Wenn demnach Baur von Servet sagt, wenn irgend Jemand, so sei dieser Häretiker ein Pantheist gewesen, und ihm die pantheistische Thesis von der an-sich-seienden Einheit des Geistigen und Leiblichen unterlegt, so hat Baur darin so sehr Recht, daß wir, noch weiter gehend, sagen können, in Servet habe sich bereits, wie wiederum in der modernen Philosophie, die dem Pantheismus immanente Consequenz des Materialismus vollzogen, die Negation des Rein-Geistigen, die Thesis, daß alles Geistige nur Resultat, nur Function des Leiblichen ist. Wie man neuerdings in dem Spiel der Nerven, in dem Phosphoresciren des Gehirns die Seele hat finden wollen, so Servet in dem von Licht und Luft erzeugten Blutgeist.

Wir sahen, wie Servet von einem ganz supranaturalen transcendenten Gottesbegriff ausging, zu demselben aber auch schon nur mittelst des Empirismus kam, wie er alsdann die Welt nach ihrer idealen Seite in Gott verlegte und damit, trotz seines haltungslosen Versuches, dies unter die Kategorie der Freiheit zu bringen, zum formalen Pantheisten wurde. Bei der

Construction des Verhältnisses der Idee zur erscheinenden Wirklichkeit ist er nun schon in den Materialismus gefallen: es wird das auch im Weiteren nicht ohne Einfluß geblieben sein können auf seinen ganzen Gottesbegriff. Wir wenden uns damit zu Servet's Anschauung von der Person Christi, sowohl hinsichtlich der leiblichen Seite derselben, als hinsichtlich der geistigen Seite, sofern nämlich der elementare Gottesgeist Geist des Menschen Jesu und damit heiliger Geist geworden sein soll. Servet behauptet, wie oben gezeigt, die substantielle Einheit Gottes und des Menschen Jesu, die Identität des Logos und des Fleisches Christi. Eine solche Einheit hatten allerdings schon die Dialogen von 1532 behauptet, aber doch erst die Restitutio bot dem Servet das Mittel, die Begründung dieses Satzes zu versuchen. Mit dem Momente der Schöpfung war Gott zu dem sich offenbarenden Logos geworden, in dem übercreatürlichen Gotteslichte strahlte der Logos als das Princip der Offenbarung. Allerdings offenbart sich Gott in etwas in allen Dingen, aber das Princip der Offenbarung, der Modus der Fülle ist doch erst mit dem Momente der Fleischwerdung des Logos aus einer bloßen Disposition in Gott zur distincten Realität geworden. Der Logos war also schon vor Christo; wie und was war er denn nun genauer? Schon in den früheren Schriften spielten die Wolken und Feuersäulen so wie die Wolke über der Bundeslade eine bedeutende Rolle. Durchs ganze Alte Testament hat sich der zukünftige Christus als Logos schauen lassen, aber nur verhüllt, nur wie durch Fenstergitter (per fenestrae cancellos p. 106). Doch vorhanden war der Logos, alle Offenbarung Gottes vermittelte sich ja, wie wir nach dem dritten Buch des Restitutio sahen, durch ihn. Und zwar war sein Sein in Gott ein substantielles. Daran hält Servet fest, ob er auch zugleich versichert, was Jesaias Kap. 6 geschaut, seien keine materiellen Glieder gewesen, sondern nur ideale, im Lichte Gottes wiederstrahlende (p. 93). Die Substanz ist eben keine körperliche Materie, aber doch etwas Reales, wie man es auch

nennen mag, in Gott. Sie leuchtete im Bilde eines Körpers in der verhüllenden Wolke, ja war jene feurige Wolke selbst (p. 107 und 119 f.). Es ist nicht recht zu sehen, ob Servet noch einen Unterschied machte zwischen der Wolke, welche die Substanz des Logos war, und einer sie umhüllenden, elementaren Wolke, aus der der Logos nur leuchtete, jedenfalls aber ist ihm die Substanz jener urbildlichen (archetypa), ungeschaffenen, superelementaren, feurigen und lichten Wolke identisch mit der ewig in Gott und Gott selbst seienden Substanz des Logos und damit des Fleisches Christi. Doch nicht bloß in dieser, vornehmlich über der Bundeslade erscheinenden Wolke ist die Logossubstanz, sondern auch in den Engeln. Neben der Beziehung, in welche Servet die Engel zum Geiste setzt, sieht er auch in ihnen, namentlich sofern sie leiblich erscheinen, eine Vorausdarstellung des Fleisches Christi (p. 187. 220 f.). In den Rädern und Thieren bei Ezechiel, in Cherubim und Seraphim ist ein Abbild Christi, eine „persona“ des kommenden Jesus und sie sind solches zu sein geeignet, weil „die angelische Substanz des Logoslichtes theilhaft ist.“ Aber weil die Engel doch wieder nicht der Logos selbst waren, sondern dieser sich nur in ihnen darstellte, weil sie den Juden nur Offenbarungsmedien sein sollten, von ihnen nur eine Weile sollten göttlich angebetet werden, so ist eben damit schon ein weiter Unterschied beider gegeben. Unter ihrer menschlichen Form brannte allerdings das verzehrende Gottesfeuer (Seraphim erklärt Servet mit comburentes), aber sie konnten noch ebenso wenig wie die Juden den Glanz Gottes ohne Christum schauen, darum mußten sie für sich, wie für die Juden mit ihren Flügeln ihr Antlitz verhüllen. Seit aber der Logos Mensch geworden, haben die Engel ganz aufgehört, Mittler der Offenbarung zu sein; weil sie nicht mehr Träger der Glorie Gottes sind, so dürfen sie nicht mehr angebetet werden (p. 98—102). — Aus dem Allen geht so viel klar hervor, daß Servet in der That ein Etwas, das sich allerdings noch schwer begreifen und fassen läßt, in Gott hinein-

verlegt, eine Art von ungeschaffener superelementarer Materie. Diese Anschauung verwerthet er aber dann für die Zeugung Christi. Wie wir sahen, reicht nach Servet wie bei allen Dingen, so auch beim Menschen das Licht einmal die plastische Kraft dar, hat aber dabei doch auch eine gewisse Bedeutung für das Stoffliche, allerdings nicht, sofern es das bloß Materielle und Erdige ist, wohl aber, sofern von den im Samen befindlichen zarteren Stoffen das Licht der Idee getragen wird. Die plastische Kraft aller Dinge lag in Gott: hätte Servet sich also daran genügen lassen, die substantielle Form des Fleisches Christi aus Gott abzuleiten, so hätte er Christo ja nichts Anderes und Mehreres ertheilt, als allen Dingen auch. Somit mußte er darauf ausgehen, vielmehr die stoffliche Grundlage Christi, sofern sie vom väterlichen Samen dargeboten wird, in das Wesen Gottes hineinzuverlegen. Darauf zielt und damit gewinnt erst seine rechte Bedeutung, was wir oben über die Gruppirung der vier Elemente in das eine untere und die drei oberen bemerkten. Die Substanz als massa iners, als die zu gestaltende, todte, erdige Materie, nimmt er allerdings nicht in Gott hinein, wohl aber die oberen drei im Wasser originirenden Elemente, Wasser, Luft und Feuer. Zuvörderst macht Servet es durch seine Theorie vom mystischen Untersinn der Schrift möglich, unter den oberen Wassern neben den Wolkenwassern und den Substanzen der Gestirne geheimnißvoll noch jene „überhimmlischen Wasser der Idealwelt" zu verstehen, „die in der Wolke der Glorie Gottes enthalten waren und künftig der Thau der natürlichen Geburt Christi und der wahre Regen der Gottheit sein sollten" (p. 213). Indem Servet dann weiter ebenso die ewigen Urbilder von Feuer und Aether in übergeschöpflicher Weise in die Wolke der Glorie verlegt, kann er behaupten, daß in Christo die drei oberen Elemente aus der Substanz des Vaters seien. „Wie beim Menschen der väterliche Same, heißt es p. 159 (vergl. p. 165), wäßrig ist, voll luftigen und feurigen Geistes, so war Christo die gleichsam wäßrige, luftige und feurige Wolke des göttlichen

Orakels der Thau seiner natürlichen Geburt, ohne daß etwas Erdiges darin enthalten gewesen wäre." Doch bleibt Servet dabei nicht stehen; nicht bloß die drei oberen das Fleisch Christi bildenden Elemente nimmt er übercreatürlich in Gott hinein, sondern um wirklich die ganze Person Christi aus der göttliche Substanz abzuleiten, versucht er es auch deutlich zu machen, wie der heilige Geist, das Princip der göttlichen Immanenz, in dem ewig die Idee des geschaffenen Geistes lag, principaliter der Geist des Menschen Jesu geworden. Wie wir schon sahen, gehörten Logos und Geist in Gott unauflöslich zusammen: Deus loquendo spirabat, hört Servet nicht auf zu versichern. Als Wort und Geist realisirt sich Gott in der Welt der Erscheinung: sofern er nämlich den Dingen ihr ideales Wesen imprimirt, sofern er allenthalben, in Sternen und Blättern und obenan im Menschen Schatten und Abdrücke seines Wesens wirkt, ist Gott der Logos; sofern er dagegen in den Dingen ein Leben labt, sie hält und trägt, ist er der Geist. Wenn sich dann Gott in höchster Potenz, im Modus der Fülle, als hauptmäßige Zusammenfassung in der Gestalt Christi substantiell der Welt offenbart und zu schauen giebt, kommt der Logos selbst, der urbildliche Quell all der abgeleiteteu Ströme zur Erscheinung, wenn aber Gott wiederum in der Person Christi in einer Weise, wie sonst nirgends immanent ist, so tritt eben damit der heilige Geist als das Princip der Immanenz in die Welt. Die Person Christi also ist die Einheit von Wort und Geist, und Wort und Geist unterscheiden sich, wie Servet das auch offen sagt, nicht reell, sondern bloß modal, ja sofern sie in Christo beide incarnirt sind, bloß logisch. Wie aber läßt nun Servet den Geist zum Geiste Christi werden? Wir kommen jetzt allmählig an die volle Beantwortung dieser oft von uns aufgeworfenen Frage. Wir wissen, daß Servet den Geist überall durch das Medium der elementaren Luft in den Menschen kommen läßt. Wie die creatürliche Wolke zum großen Theile aus Luft besteht, so bestand denn auch jene

von Servet angenommene himmlische, superelementare Wolkensubstanz aus übercreatürlicher Luft. Sie ist wie die elementare Wolke, „die ihrer Substanz nach Wind (flatus) ist, in Wind sich ganz auflösend" (p. 164). Somit ist die himmlische Wolke als Same Christi zugleich substantielle Grundlage der Seele Christi, denn Servet nennt die Wolke bestimmt „die Wolke des Wortes und des Geistes." Deshalb ist der ganze Christus in der Wolke präformirt, denn ob es gleich nur eine Substanz war, so hatte sie doch drei Elemente in sich, von denen das Wasser materielles, tragendes Princip ist, Wasser und Feuer formale und endlich der Aether Träger des Geistigen. Aus dieser Anschauung ist dann auch erklärlich, wie dem Servet die Engel bald als theilhaftig der Substanz Christi, bald der des Geistes erscheinen. Der Geist, aus dem sie flossen, ist ja eben das ewige Urbild des Geistes Christi: „Die Substanz der Engel hat gewisse Aehnlichkeit, sagt Servet p. 220, mit der Substanz, welche die leuchtende elementare Substanz des Wortes und Geistes war. Eben aus der Substanz des Geistes Christi emanirte durch einen hauchartigen Ausfluß (spirationis defluxu) die Substanz der Engel."

Schon in der ersten Recension der Dialogen hatte Servet behauptet, daß sich in Christo Göttliches und Menschliches ganz so zu einander verhielten, wie bei allen anderen Menschen Väterliches und Mütterliches, beides ist untrennbar in Eins zusammen gegangen. Aber doch ist wieder beides nicht unterschiedslos confundirt, wenigstens lassen sich ja bei allen Menschen gewisse Eigenthümlichkeiten unterscheiden, die sei es vom Vater, sei es von der Mutter stammen. Da nun ja Christus nach Servet auch nicht bloß Gott, sondern zugleich Mensch war, so sucht er in der der Restitutio eingefügten Umarbeitung des zweiten Dialogs klar zu machen, wie auch noch gewisse Proprietäten in Christo mehr göttliche, andere mehr menschliche Art trugen. Die Mutter giebt nach Servet's Theorie die zu formende Materie als massa iners allein, aber zugleich ist doch

im weiblichen Samen auch die Gruppe der oberen Elemente vorhanden, es wird also auch aus dem Weibe etwas von der zur Bildung des Kindes nothwendigen plastischen Kraft genommen, wenn auch der Mann den Hauptantheil hat. Denn damit überall etwas werden kann, muß auf die Materie das sie formirende Licht nicht bloß wirken (lux superveniens), sondern es muß ihr selbst schon Licht inhäriren (lux insita). Wenn die Sonne auf trockene Erde scheint, so entsteht kein organisches Leben, wohl aber wenn sie auf Schlamm scheint, denn dem Schlamme wohnt der feuchte Wasserglanz inne (vergl. p. 251). Nachdem Servet so eine Art Theorie der Zeugung auf physiologischem Wege aufgestellt hat, erklärt er, daß demnach in Christo eine Vermischung der himmlischen, übercreatürlichen Elemente mit dem irdischen, creatürlichen stattgefunden habe und zugleich eine Einigung des ewigen göttlichen Ideenlichtes mit dem die Ideen tragenden creatürlichen Lichte. Das ungeschaffene Licht hat sich in Christo dergestalt mit dem geschaffenen geeinigt, daß ein Licht daraus geworden. Die drei oberen Elemente aus der Substanz Gottes zusammt den entsprechenden drei aus der Substanz des Menschen haben sich mit der von der Maria genommenen erdigen Materie geeinigt, dieselbe formirt und zur Person Christi gemacht (p. 264). Das Gleiche sagt Servet von der Seele Christi aus, auch sie ist zumal göttlich und menschlich. Es ist also, um es zusammenzufassen, wegen des doppelten Ursprunges Christi Geist wie sein Leib und Blut sowohl elemnetarer als superelementarer, sowohl göttlicher als menschlicher Substanz, der wahre Gottesgeist mit dem Menschengeiste macht einen Geist aus. Es sind somit die beiden ewigen Dispensationsweisen in Gott, die Principe der Offenbarung und der Immanenz in dem Sohne Gottes, dem Menschen Jesus in Eins mit der menschlichen Natur zusammengegangen, also daß nun dieser Jesus im vollen Sinne zugleich Gott und Mensch ist.

Damit aber sinkt das System immer tiefer in den Pantheismus. Das Göttliche und das Menschliche coalesciren zu der einen Substanz Christi, und diese Substanz soll nicht etwa ein Drittes, aus Beiden Werdendes sein, sondern im vollen Sinne Beides zugleich, Göttliches und Menschliches. Sind zwei Dinge einem dritten gleich, sind sie dann nicht auch einander gleich? und wenn Servet in Christo die Homousie von Gott und Mensch aussagt, hat er damit nicht consequenter Weise eo ipso schon die Homousie von Gott und Mensch an sich ausgesagt? Daß Servet vor solcher Consequenz nicht zurückweicht, zeigt sein Ausspruch: „die Position der Gottheit ins Fleisch mehrt des Fleisches Würde, aber ändert nicht dessen Gestalt" (p. 267). Wenn wir daneben bedenken, in welcher Weise er den Gegensatz von Gott und Creatur verflüchtigt, wie er keine eigentliche Schöpfung kennt, sondern nur die Bildung der formlosen, also nicht seienden Materie, wie er also, trotzdem daß er den Gegensatz von Geschaffen und Ungeschaffen hat, mit diesen Begriffen doch keineswegs die scharfen Bestimmungen der Kirche verbindet, sondern, nach allem Bisherigen, nur von einem gradweisen Unterschied weiß. Demnach können wir vermuthen, daß die in Christo ausgesprochene Identität von Gott und Creatur den Servet eine an sich seiende gewesen sein muß, daß also auch Christus nur gradweise von den anderen Geschöpfen sich unterscheidet, sofern in ihm voll erscheint, was allenthalben sonst an sich ist. Es wird sich uns das klar ergeben, wenn wir seine Theorie weiter verfolgen.

Zunächst läßt Servet auch in dem menschgewordenen Logos, also im Menschen Jesus noch eine Entwickelung zu, er erkennt auf Grund von Phil. 2 eine Art von Stand der Erniedrigung an (p. 18 f.). Christus, sagt er, hätte allerdings die auf dem Berge der Verklärung gezeigte Gottesgestalt allenthalben behalten können, aber er wollte sich demüthig zeigen, er wollte um unseres Heiles willen bis zum Kreuze Knechtsgestalt tragen. Was aber in der Fleischwerdung Christi erst der An-

lage nach vorhanden war, das vollendete die Auferstehung, durch diese erst trat die volle Verherrlichung Christi ein (p. 195). Diese Lehre führt Servet in beiden Ausgaben der Dialogen durch, doch so, daß die specifische Begründung aus der Ideentheorie erst der zweiten Recension angehört. Petrucius fragt da seinen Interlocutor Michael, wie es heißen könne, Christus habe alle Herrlichkeit in der Auferstehung empfangen, wenn ihm doch alle Herrlichkeit von Natur eignete? Michael antwortet: „es ist keineswegs natürlich, daß der Sohn Alles, was der Vater hat, alsbald besitzt, sondern von Natur gebührt dem Sohn alles Erbe des Vaters," es mußte erst, wie die Restitutio p. 285 hinzugefügt, das Testament durch seinen Tod bestätigt und er selbst durch Leiden verherrlicht sein. Nach der Auferstehung aber besitzt der Sohn Alles in dem Maaße, daß kein Name, keine Glorie, keine Macht u. s. w. Gott zugetheilt werden kann, ohne damit auch zugleich dem Sohne zu eignen. Von dem Verhältniß des Wesens Christi vor der Auferstehung zu dem mit dieser eingetretenen aber sagt Servet, nach seinem Tode habe Christus durch die ihm immanente göttliche Kraft (p. 87) sich selbst wieder zum Sein geführt und habe damit zugleich alles bloß creatürliche Wesen, alle Leidensfähigkeit, als etwas bloß Accidentelles abgelegt (p. 275), so daß jetzt nichts Animalisches mehr in ihm sei, sondern ein ganz spiritualer Körper. „Ganz ebenso, wie bei der Incarnation ein Ausgang vom Wort ins Fleisch statthatte (d. h. wohl, wie der Logos aus der Disposition in Gott zur distincten Realität wurde), ist durch die Auferstehung ein Rückschritt vom Menschen in Gott erfolgt" (p. 279). Aus Geschaffenem und Ungeschaffenem also resultirt für Servet die Person Christi. Der Unterschied zwischen Beiden aber besteht ihm darin, daß das Geschaffene sein ideales Sein erst durch das Medium des geschaffenen Lichtes imprimirt erhält, wogegen im Ungeschaffenen die an die oberen superelementaren Elemente gebundene ungeschaffene Lichtmaterie als Idee unmittelbar vorhanden ist. Soll in Christo nun Beides sein, soll

die Materie seines Leibes und seiner Seele von Seiten der Mutter mittelst des geschaffenen Lichtes gestaltet gedachtet werden, und soll dann doch nicht schon mit der Position dieses Gottmenschen, sondern erst mit seiner Auferstehung das ungeschaffene Licht als das intensivere das geschaffene sich amalganirt und in sich resorbirt haben, so ist klar, daß Christus, nach Servet's Anschauung, während er auf Erden wandelte, noch in einem gewissen Dualismus sich befunden hat. Solange Christus auf Erden war, wurde er noch von dieser geschaffenen Sonne beschienen, athmete er noch diese geschaffene Luft, nach der Auferstehung aber ist und lebt er nur noch im ungeschaffenen Lichte Gottes. Damit hat er denn auch aufgehört, irgend etwas Endliches an sich zu haben, er ist „unendlich an Wissen und Macht, an Dauer und Raum" (p. 279).*) Wie mit Christi Leibe, so verhielt es sich weiter auch mit dem Geiste. Die plastische Kraft aus der Mutter mußte erst in die ewige Kraft aus dem Vater aufgehoben werden, die die Seele nährende atmosphärische Luft mußte nicht stets mehr vergängliche Substanzen der Seele Christi zuführen, bevor auch der in ihr Geist eines Meuschen gewordene heilige Geist über alles creatürliche Sein erhoben, ein ganz göttlicher und glorificirter sein konnte (vergl. p. 227 und 273). Von Interesse wäre es, wenn Servet es offen und klar ausspräche, ob in dem erhöhten Christus noch ein erdiges Element angenommen werde müßte, oder ob er das abgelegt dachte und in dem Auferstandenen bloß die drei oberen Elemente als Träger der Idee des Menschen Jesu vorhanden dachte. Doch es läßt sich mit ziemlicher Bestimmtheit die Lehre des Servet hierüber vermuthen. Das Creatürliche liegt ihm ja keineswegs im Materiellen an sich, nicht deswegen ist ihm etwas creatürlich, weil es materiell ist, sondern das

*) Es begreift sich, wie Servet von solcher Lehre aus die Allgegenwart des Fleisches Christi gegen Calvin behaupten konnte. Vergl. den 17. Brief von Calvin p. 619 f.

Creatürliche liegt in der Weise, wie der Materie die Idee eingeprägt ist. Wenn Servet also erklärt p. 275: „da es die Form ist, die dem Dinge sein Sein giebt, so wird mit Ablegung der creatürlichen Form auch das creatürliche Sein abgelegt," so werden wir schließen können, daß nach seiner Meinung das materielle Substrat der Person Christi in dem Auferstandenen zu sein nicht aufgehört hat. Die betreffende Lehre wird also wohl dahin zusammen zu fassen sein: die drei oberen Elemente aus der übercreatürliche Wolke als Träger der Idee des ganzen geist-leiblichen Menschen Jesus mischen sich bei und resorbiren in sich die oberen Elemente aus der Mutter, in welchen die Idee als im geschaffenen Medium waltet, und bilden so in einer mit der Auferstehung abgeschlossenen Entwickelung der zu formenden Erdenmasse das übercreatürliche Sein Christi ein. Sofern die Materie nur vom geschaffenen Lichte geformt wird, leistet sie der Idee immer noch relativen Widerstand, weshalb die Dinge dieser Welt, als im beständigen Wechsel befindlich, ihre Wahrheit in der Idee haben, wogegen die Materie, sofern sich die ewige Allidee im ungeschaffenen Lichte in sie ausgießt, in das Wesen derselben mit aufgenommen wird. Wäre dies nicht die Meinung des Servet, so würde er von dem Augenblicke der Auferstehung an das wieder aufheben, was ewig in Gott angelegt war, es würde in Gott wieder bloß der Logos, die Potenz des Menschen gewesen sein, nicht aber der Mensch selbst.

Nachdem wir somit die Lehre des Servet von der Menschwerdung und Glorificirung des Logos und des Geistes in der Person Christi zu Ende gebracht haben, werden wir noch auf die oben angeregte Frage zurückkommen müssen, welche Consequenzen diese Lehre für die Anschauung vom Göttlichen und Menschlichen, vom Unendlichen und Endlichen an sich, auch abgesehen von der Person Cristi, gehabt hat. Die Idee des Logos und des Geistes, Gottes, sofern er sich offenbart, und Gottes, sofern er sich mittheilt, war der Quellort aller andern Ideen. Die ganze belebte wie

unbelebte Natur ist, wie namentlich im zweiten Dialog ausgeführt wird, eine Analogie auf Christum, alle Dinge sind nur, so weit eine Idee aus Gott sich in ihnen offenbart, aus Gott sich ihnen mittheilt. Ja, alle Dinge nehmen nur darum ihren Ursprung aus Samen und Erde, aus Vater und Mutter, weil auf dem Wege die Uridee sich manifestiren sollte: Christi Zeugung war Prototyp aller Zeugungen (p. 146). Weil in der geschaffenen Welt eben der Mensch als vernünftige Creatur die oberste Stelle einnehmen sollte, deshalb mußte diese Uridee eben Mensch werden und nicht etwa Stein (vergl. z. B. p. 752). Im Menschen Jesus hat also Gott seine Substanz in Menschensubstanz umgesetzt und damit in der ihm adäquatesten Form sich offenbart und mitgetheilt. Wenn er aber dennoch die in seinen Erdentagen an ihm seiende völlige Gleichheit mit dem geschaffenen Menschen in der Auferstehnng Christi wieder abgelegt hat, wenn in Christo alles Creatürliche ins Uebercreatürliche verschlungen ist, so folgt, daß Servet, will er das angegebene Verhältniß des Logos zur Welt aufrecht erhalten, auch die Welt und die Menschen diesen selben Proceß nachmachen lassen muß. Ist in der Idee Christi die Idee jedes Menschen und jedes Steines mit enthalten, steht Christus zu den Dingen allen nicht in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung, sondern von Grund und Folge, so müssen doch auch endlich die Dinge alle dasselbe Ziel ihrer Entwicklung haben, welches Christus in seiner Auferstehung bereits erreicht hat. So wird dieser am Anfang ganz supranatural gehaltene Gottesbegriff, den wir im Laufe des Systems immer mehr sich naturalisiren sahen, zuletzt in den baar naturalistischen auslaufen müssen. Solche Anschauungen, wie die von der Substanz des Logos, vom elementaren Gottesgeiste, von der Entstehung der Seele könnten nur in einem höchst inconsequenten Kopfe neben einem einigermaßen christlichen Gottesbegriff bestehen.

Schon der Umstand, daß Servet Christum erst mit der

Auferstehung völlig werden läßt, zeigt, wie wenig er mit dem historischen Christus anzufangen wußte, wie ihm Christus vielmehr nur als der Anfänger und Ursächer einer vergötterten Menschheit Bedeutung hat: was Christus primär ist, das sind wir secundär durch ihn. Das führt Servet folgendermaßen durch. Der neue Geist Christi als der heilige Geist der Wiedergeburt geht schon in diesem Leben eine ebensolche Vereinigung mit unserem Geiste ein, wie mit dem Geiste Christi, auch in uns wird aus dem geschaffenen und ungeschaffenen Lichte ein Licht. Das geschieht durch die neue Geburt in der Taufe, welche dem Servet, wie aus einigen Stellen der der Restitutio einverleibten Schrift de regeneratione superna p. 483 ff. hervorzugehen scheint und seiner ganzen Theorie nach wohl begreiflich ist, ziemlich materialistisch sich ans Wasser knüpfte. „Dies Wasser (p. 497) gebiert uns innerlich wieder durch Thätigkeit des heiligen Geistes, so daß wir gemeinschaftlich aus Wasser und Geist neu geboren werden. Der Geist bewegt das Wasser in dieser Wiedergeburt, wie er es bei der Schöpfung bewegte." Der neu wiedergebärende Geist ist Feuer, denn das Feuer als vom Licht entzündete Luft ist als oberes Element in Gott. Weil der heilige Geist aber Feuer ist, so ist er wie das Feuer untrübbar, durchdringt, reinigt und erneuert alle andern Elemente und strebt selbst dabei immer nach oben, in den Himmel (p. 217). Dieser neue heilige Geist, ursprünglich der Lebensgeist Christi und zwar erst voll und rein im auferstandenen Christus, ging zuerst aus durch den Hauch des Auferstandenen und wird auch jetzt noch dadurch unser eigen, daß der verherrlichte, allgegenwärtige Christus ihn uns innerlich einhaucht (p. 182), so daß durch ihn der Geist des Menschen schon in diesem Leben unverweslich wird, himmlisch und göttlich. Allerdings ist die Seele schon etwas Göttliches, aber erst durch den in sie eingehenden Geist Christi, der selbst der immanente Gott ist, wird sie selbst zu Gott, wird sie aufs Engste mit Gott verbunden, ihr Wesen

in das Göttliche aufgehoben (p. 232). Dadurch daß uns die unverweslichen Elemente seines Geistes mitgetheilt werden, erlangt unsere Seele selbst wahre Unsterblichkeit, wird ein Geist mit Gott (p. 234). Mit diesen Sätzen kommt erst die anfängliche Thesis der Schrift de trinitatis erroribus zu ihrer vollen Wahrheit, daß der heilige Geist nichts an sich sei, sondern bloß eine heilige Bewegung im Herzen der Menschen. Servet versucht es zwar, auch abgesehen von der Menschenseele vom heiligen Geiste zu sprechen, aber im Grunde hält er doch jene Thesis immer fest, die Scheidung ist eine bloß abstracte. Damit also, daß der Geist Christi sich mit dem Geiste des Menschen gewißermaßen hypostatisch verbindet, wird letzterer erst voll des, was er eigentlich sein soll, und in das Wesen der Gottheit aufgenommen. Wenn der Mensch aber doch schon vor dieser Einigung eine Seele hat und dazu in der Wiedergeburt nichts wesentlich Neues durch das Hinzutreten des heiligen Geistes wird, so ist klar, daß dem Servet in der substanziellen Einheit des Gottesgeistes mit dem Menschengeiste, der ja schon an sich auch göttlich ist, dieser letztere erst völlig zu dem wird, was er an sich, seiner Idee nach schon ist. Wenn Baur (a. a. O. III. S. 89) meint, im heiligen Geiste werde, nach der Meinung Servet's, das an sich Seiende auch ein Gewußtes, Inhalt des eigenen Selbstbewußtseins, so ist damit wohl dem Servet ein zu moderner, der philosophischen Schule Baur's angehöriger Gedanke untergelegt; aber mit dem anderen Satze hat Baur gewiß das Richtige getroffen: „so wesentlich für den Menschen die Mittheilung des heiligen Geistes durch Christum ist und so hoch dadurch das Christenthum gestellt wird, so wird ihm doch dadurch nichts mitgetheilt, was er nicht an sich schon ist." Was nun so dem Menschen in der Wiedergeburt zunächst am Geiste widerfährt, das soll sich in der Auferstehung auch am Leibe vollenden, nachdem der Leib im Genusse des Fleisches Christi im Abendmahl (von dem Servet übrigens ziemlich wie Calvin lehrte, p. 502) schon

in diesem Leben wahrhaft innerlich Theil genommen hat an der unverweslichen Substanz des Fleisches Christi (vergl. p. 274). Solange wir von diesem Sonnenlichte beschienen werden, die geschaffene Atmosphäre noch athmen, ist noch eine gewisse Duplicität in uns vorhanden, mit der Auferstehung aber werden wir, ebenso wie Christus, das creatürliche Sein ganz ablegen, werden, nachdem „der inwendige Mensch schon hier Gott geworden ist", auch äußerlich in das Wesen Gottes aufgenommen Solange diese Welt bleibt, ist ein Werden und Entwerden, trotzdem daß die Dinge der Welt von Gott aus angesehen und ihrer Idee nach ewig sind (p. 262). Aber nach der Auferstehung, in jenem Leben wird ja nicht mehr das geschaffene Licht scheinen, sondern das ungeschaffene und wird das Endliche ins Unendliche, das Creatürliche ins Göttliche transformiren. Der Idee nach ist schon hier Alles eins in Gott, in der That und Wahrheit aber und substantiell wird das erst in jenem Leben der Fall sein: während Gott hier an sich unbegreiflich ist, werden wir dort als aufgenommen in Gottes Wesen ihn „sehen, riechen, hören, schmecken und fühlen" p. 275.

In solchen Sätzen schließt sich dies System ab. Die zunächst ganz stricten Gegensätze des Unendlichen und Endlichen sind schließlich so sehr aufgehoben, daß die substantielle Einheit Beider ausgesagt ist. Dabei darf es uns nicht befremden, wenn diesem offenen Pantheismus noch manche Ausführungen zu widersprechen scheinen, wenn es namentlich unklar bleibt, ob Servet, was doch einzig consequent gewesen wäre, den vergotteten Menschen das Personsein abspricht und in das göttliche All sich verflüchtigen läßt. Der Pantheismus hatte damals eben noch nicht die christlichen Hüllen zersprengt, er suchte sich vielmehr noch in die heilige Schrift hineinzudeuten, statt wie der moderne, darin consequentere, Schrift und Christenthum als überwundene Standpunkte hinter sich zu haben. Jedenfalls aber war das System ein solches, daß Calvin Grund genug hatte, es als ein seelenverderbliches zu bekämpfen,

wenngleich die Art, wie er den Kampf gegen die Person des Servet führte, höchstens aus seiner Zeit entschuldigt, nie gerechtfertigt werden darf.

Rechtfertigung der chronologischen Angaben der Bibel in der Periode vom Auszuge aus Aegypten bis zum Tempelbau.

Von

D. Wolff,

Superintendenten zu Grünberg in Schlesien.

In den theol. Studien und Kritiken, 1859, S. 625—688 habe ich durch Ausgleichung der Widersprüche in den Jahrreihen der Könige Israel's und Juda's und durch Feststellung der Zeit für die Hauptereignisse der biblischen Geschichte bis zum Ende des babylonischen Exiles, der auf diesem Gebiete herrschenden chronologischen Verwirrung entgegen zu wirken gestrebt, so daß ich mich berechtigt halten darf, von dem dort gewonnenen festen Boden aus den Versuch zur Begründung eines bewährten Systems der biblischen Zeitrechnung weiter hinauf zu wagen. Daß dazu eine wissenschaftliche Aufforderung, wo nicht Nöthigung vorhanden, wird Niemand leugnen, der sich nur einigermaßen mit den Widersprüchen der bisherigen chronologischen Systeme, bezüglich der älteren Zeiträume biblischer Geschichte vom Tempelbau aufwärts, bekannt gemacht hat. Den Beweis mögen folgende Proben geben.

Den Auszug aus Aegypten setzt Seyffarth, Berichtig. der römischen rc. Gesch. u. Zeitrech. Leipz. 1855 S. 117. u. a. O. auf 1867 v. Chr.; Bunsen, Aegyptens Stelle in d. Weltgesch. V. 354, auf 1320; Brugsch, Histoire d'Egypte, etc. I. 175 f.

auf 1321; Knötel, System d. ägypt. Chronologie, Leipz. 1857, S. 112 u. a. O. auf 1314 oder 1301; Du Fresnoy, Chronol. Tafeln, hsgeg. v. Baumgarten S. 16, auf 1491 oder 1596 u. s. w. Es liegt hier somit eine Differenz von 553 bis 567 Jahren vor.

Vom Auszuge bis zum Tempelbau zählte P. Pezron 962, Seyffarth 880, Serrarius 680 Vossius 581, Petav und Tournemine 520, Du Fresnoy 484 oder 476, Usser 480, Knötel 351 oder 339, Bunsen 306 Jahre; es bewegen sich die Abweichungen also in einem Zeitraume von 656 Jahren.

Bunsen läßt Jakob in Aegypten einwandern 2743, Gatterer u. A. m. zwischen 1883 u. 1747, Du Fresnoy u. A. m. 1811 oder 1706, Knötel 1753 v. Chr. u. s. w.; also eine Differenz bis zur Weite von 1037 Jahren 2c. 2c.

Durch meine frühere Untersuchung (Studien und Kritiken 1858, S. 679) ist, wie ich glaube, festgestellt, daß Salomo 1009 v. Chr. zur Regierung kam, und, wie 1 Kön. 6, 1 besagt, fing er im 4. Jahre derselben, also 1005 v. Chr. im 480. Jahre nach dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten, im 2. Monat, welcher damals Siv hieß*), den Tempelbau an. Eine zweite maaßgebende Zahl findet sich Richt. 11, 29; Jephthah bemerkt nämlich dort in den Verhandlungen, welche er bei Uebernahme seines Richteramtes mit dem Könige der Ammoniter pflog, daß Israel damals schon 300 Jahre gewohnt habe in Hesbon, Aroer, ihren Nebenorten und in allen Städten, die nördlich vom Arnon

*) Der Siv זִו Glanz, Blüthenschmelz, der zweite Monat, hieß nach dem Exile אִייָר, Ijar, fiel, wie auch die Rabbinen lehren, von der Erscheinung des Neumondes im April bis dahin im Mai, da der Auszug im 1. Monat, Abib, Aehrenmonat, 2. Mos. 12, 1. 18; 13, 4, erfolgte, so waren bis zum Tempelbau genau 480 Jahre 1 Monat verflossen. — Die LXX haben zwar im gewöhnlichen Texte 440, aber in den besten Codices und Ausgaben mit dem Urtexte 480 Jahre, Josephus, Antiqq. VIII, 3, 1, hat 592 Jahre, die er dadurch gewinnet, daß er ohne alle Berechtigung die Fremdherrschaften mit 112 besonders berechnet und den 480 Jahren zuzählt.

lagen. Ferner steht fest, daß Israel im 40. Jahr nach dem Auszuge aus Aegypten in das vom Arnon nördlich gelegene Land einrückte, den König des südlichen transjordanischen Amoriterreiches, Sihon, welcher zu Hesbon saß, besiegte und das ganze Land jenseit des Jordans in Besitz nahm. Diesen feststehenden Zahlen gemäß muß der Auszug aus Aegypten 1005 + 480 = 1485 v. Chr. erfolgt sein und der Zeitraum von 480 Jahren in 2 ungleiche Abschnitte zerfallen, nämlich:

a) vom Auszuge, 1485, bis zum 1. Jahre des Suffetenamtes Jephthah's 1485 — 340 = 1145 v. Chr.

b) vom 1. Jahre des Suffetenamtes Jephthah's bis zum Tempelbau, 1145 bis 1005 v. Chr.

Der Auszug ging von Raemses im Lande Gosen aus, welche Stadt bei den LXX Heroonpolis genannt wird, jetzt Ruinenort Abu Keischeib, an der Westspitze des Temsah-Sees, 30° 36′ n. Br. 32° 10′ ö. L. von Paris gelegen, begann, nach 2 Mos. 12, 1. 18; 13, 4, in der Nacht vom 14. zum 15. des Abib, d. i. Aehrenmonat (welcher forthin für die Israeliten der 1. Jahresmonat sein sollte, zwischen dem Neumond des März und April fiel) also um den Anfang April 1485 v. Chr.*) Nachdem das Volk, wie ich dafür halte, am 7. Tage nachher den Busen des rothen Meeres nördlich von Suez und östlich von Adschrud durchzogen hatte, gelangte es, 2 Mos. 16,1, am 15. Tage des 2. Monats, d. i. Anfang Mai, in die Wüste Zin, die da lieget zwischen Elim, jetzt Wadi Gharandel, und Sinai, worauf gegen Ende Mai der Sieg über die Amalekiter in Raphidiim, Wadi Scheik,

*) Was den Auszug Israels aus Aegypten betrifft, so habe ich mich in der in dieser Zeitschrift veröffentlichten Abhandlung über denselben ausgesprochen und namentlich die Zeitbestimmungen der heiligen Schrift gründlich zu rechtfertigen gesucht, so daß ich den geneigten Leser dahin verweisen kann. Auch die bei dieser Periode in Betracht kommenden ägyptischen Gleichzeitigkeiten, sind dort im Allgemeinen vorgeführt worden; ein näheres Eingehen auf dieselben würde diese Abhandlung über Gebühr anschwellen, muß daher einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben.

2 Mos. 17, 8—16, folgte. Im 3. Monat, Anfang Juni, 2 Mos. 19, 1, wurde das Lager am Sinai, auf der Ebne Rahah aufgeschlagen und während der 11 Monate des Verweilens an dieser Stätte das Volk vom Herrn mit dem Gesetze begnadigt und ihm in der Stiftshütte ein heiliger Mittelpunkt der Anbetung und nationaler Sammlung errichtet. — Am 20. Tage des 2. Monats, also gegen Mitte Mai, des 2. Jahres nach dem Auszuge, 4 Mos. 10, 11, 1484 v. Chr., brach die Menge von der Ebene oder Wadi er Rahah wieder auf, wandte sich nordöstlich durch den Wadi Sal bis nach Hazeroth, Bir el Hadhera, von da nördlich durch die Wüste Paran, el Tih, nach Kadesch Barnea, Ain Kudes, 4 Mos. 13, 1. 26, auf der Grenze der Wüsten Paran und Zin, etwa 30° 25′ n. Br., 52° 50′ ö. L., am Südfuße des Rakmahgebirges, auf welchem die Amalekiter wohnten, die Amoriter aber herrschten. Von da aus sandte Moses, 4 Mos. 13, 20, um die Zeit der ersten Weintrauben, Anfang Juni 1484, 12 Kundschafter aus, welche das Land Kanaan von Süd nach Nord der ganzen Länge nach bis nach Rechob*) durchzogen, nach 40 Tagen, Mitte Juli zurückkehrten, durch ihre Erzählung das Volk so erschreckten, daß es nach Aegypten umkehren, dann, deshalb gestraft, wieder trotzig nach Kanaan vordringen wollte, aber von den Amalekitern und Amoritern geschlagen und bis

---

*) Rechob, Beth Rechob, wahrscheinlich das jetzige Rasheiyah, in dem Thale am Westfuße des großen Hermon, durch welches die Straße nach Hamath und Damaskus führt. Die Kundschafter hatten auf gradem Wege hin und zurück 76 deutsche Meilen zurückzulegen, konnten also in 40 Tagen das Land mit Muße durchspähen. Daß sie ungefährdet und mit Früchten beladen zurückkehrten, 4. Mos. 13, 23, beweist, daß die Landeseinwohner einen bedeutenden Grad von Gesittung und Kultur erreicht hatten. In jetziger Zeit würde eine solche Reise nicht ohne große Gefahr ausführbar, wo nicht unmöglich sein. — Die ersten Weintrauben zum Essen werden in Palästina selbst bei Haleb schon Ende Mai gelesen, doch gehet die Weinlese nicht vor September an und währt bis zum December. Siehe Calendarium Palaestinae oeconomicum G. F. Walchii, Göttingen 1785 p. 26 sq. 30. 33. 35. 39. 42. 45.

Horma verfolgt wurde, 4 Mos. 14, 1—45. Nach 5 Mos. 1, 46 lagerte das Volk lange Zeit in Kadesch, wandte sich, 4 Mos. 14, 25, dann wieder zum Schilfmeere, d. h. zum ailanitischen Golf, an welchem und in der Arabah es nomadisirend hin und her zog, bis es nach 37 Jahren, wie es scheint, Anfang Sommer 1446 v. Chr., 4 Mos. 20, 1 ff. wieder in Kadesch lagerte, Mirjam die Schwester Moses starb und er Wasser aus dem Felsen schlug. Der König der im Gebirge Seir östlich des Wadi el Arabah wohnenden Edomiter versagte den erbetenen Durchzug durch sein Gebiet; um es zu umziehen mußte das Volk wieder nach S. zum ailanitischen Busen gehen. Bei diesem Zuge starb Aaron auf dem Berge Hor, südwestlich von Petra, 4 Mos. 20, 23—29; 33, 38, im 40. Jahre nach dem Auszuge, am 1. Tage des 5. Monats, Mitte Juli 1446, 123 Jahre alt, und sein Sohn Eleasar ward Hoherpriester. Als Elath und Ezeongeber, 5 Mos. 2, 8, erreicht waren, wandte sich der Zug nordöstlich durch den Wadi Getum zur Ostgrenze des edomitischen Gebietes, an derselben nordwärts bis zum Bache Sared, Wadi el Ahsah oder Ahsy, welcher das edomitische und moabitische Gebiet schied. Nach 5 Mos. 2, 13 vergingen von der ersten Lagerung bei Kadesch Baruna bis zur Ankunft an dem Bach Sared 38 Jahre — vom September 1484 — September 1446. Auf der Grenze des moabitischen Reichs, am Westrande der Wüste nordwärts vorrückend, gelangten die Israeliten in das Quellgebiet des Arnon jetzt Wodjeb, welcher damals die Grenze des moabitischen und des südlichen transjordanischen, amoritischen Königreiches bildete. Schon der König des letzteren wollte ihnen mit Waffengewalt den verlangten friedlichen Durchzug durch sein Land nach N. W. zum Jordan wehren, wurde aber bei Jahza, nördlich vom Zerka Main, östlich vom Berge Attarus geschlagen, sowohl seine Hauptstadt Hesbon und sein ganzes Land bis zum Jabok, als auch das nördliche amoritische Königreich des Og, der zu Edrei, jetzt Draa in Basan saß, erobert, das feindselige im Dschebl Hauran und bis zum Dschebl ez Zubleh südwärts hausende Volk der Midianiter hart

gezüchtiget, 4 Mos. 25, 16—19; 31, 1—54, und das Land jenseit des Jordan den viehreichen Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse zugetheilt, 4 Mos. 32, 1—42; 5 Mos. 3, 12—17. Dieses Alles war, nach 5 Mos. 1, 3—5, am 1. Tage des 11. Monates des 40. Jahres nach dem Auszuge, d. h. um Mitte Januar 1445 v. Chr. vollbracht, bald darauf stirbt Moses, 5 Mos. 34, 1—7, alt 120 Jahre, auf dem Berge Nebo, einer Spitze des Gebirges Pisga an der Nordostseite des todten Meeres, während das Volk in dem Gefilde Moabs, in Sittim (Acacien, Mimosa nilotica) 4 Mos. 22, 1; 25 1, im Osten des Jordan, Jericho gegenüber lagerte.

Der Ephraimit Josua, der 4 Mos. 13, 8. 16, eigentlich Hoschea hieß, war von Moses, 5 Mos. 31, 3. 7. 23, zu seiner Nachfolge in der Volksführung ernannt. Am 10. Tage des 1. Monats, d. i. gegen Ende März 1444 v. Chr. wurde der Jordan, Jos. 4, 19, bei der Furth Helu, 1¼ Stunde N. vom todten Meere wunderbar trockenen Fußes durchschritten, obwohl der hier über 100 Fuß breite, 10—12 Fuß tiefe Fluß damals, nach Jos. 3, 15, wegen der Schneeschmelze im Gebirge, die ganze Zeit der Ernte, vom März bis Ende Juni voll war an all seinen Ufern; Ritter XV, 1. 515. 530. 548. 551. Die erste Lagerung im diſſeitigen Palhstina war zu Gilgal, Jos. 5, 9. 10, nach Eusebius und Hieronymus, Onom. s. v. Galgala, 2 m. p. S. O. von Jericho, 5 m. p. vom Jordan, nach Josephus Antiqq. V, 1, 4. 11 Stadien vom Jordan und 10 von Jericho entfernt. Wie Jos. 5, 9 berichtet, bekam der Ort seinen Namen גִּלְגָּל, d. i. Abwälzung, weil nun die Schmach der Knechtschaft in Aegypten erst völlig von dem Volke abgewälzt war. Hier wurde die Beschneidung erneuert, am 15. Tage des Abib, d. i. in der ersten Woche April, das Passah gehalten und das ungesäuerte Brod von dem in diesem Jahre, Jos. 5, 11. 12, gereiften Getreide gegessen, denn in dieser Gegend

tritt die Gersten und Weizenernte von Anfang April bis Ende Mai ein.*)

Als Josua, der Sohn Nun's, alt geworden und das diesseitige Palästina größtentheils erobert war, wurde, Jos. 13, 1 ff. 14, 1 ff. zur Vertheilung desselben unter die übrigen 9½ Stämme geschritten. Da trat Kaleb, Sohn Jephunue's, des Kenisiters, Jos. 14, 6—13, zu Gilgal vor Josua und forderte das Land Hebron, welches ihm Moses, 5 Mos. 1, 36, zugesagt hatte und führte dabei an, daß er 40 Jahr alt gewesen, als er mit den anderen Kundschaftern von Kadesch Barnea ausgesendet worden sei, seitdem wären 45 Jahre vergangen und er 85 Jahre alt. Hieraus folgt, daß, da die Aussendung der Kundschafter, wie oben erwähnt ist, im Juni und Juli des 2. Jahres nach dem Auszuge geschah, seit diesem bis zum Anfange der ersten Landestheilung 47 Jahre verflossen waren, folglich diese im Spätsommer 1438 vorgenommen wurde, die Eroberung des Landes aber von April 1444 bis dahin fast 6⅓ Jahre gedauert hatte. Damit stimmt dasjenige, was wir von Josua's Lebensalter wissen, denn Jos. 24, 29; Richt. 2, 8 wird gemeldet, derselbe sei 110 Jahre alt geworden und Josephus Antiqq. V. 1, 29, sagt, er sei 40 Jahre mit Moses gewandelt, habe dann 25, richtiger 27 Jahre das Volk geführt, war somit als er von Kadesch Barnea mit Kaleb ausgesendet wurde, 5 Jahre älter als dieser oder 45 Jahre, zählte bei Uebernahme der Volksführung 83, bei dem Anfange der Landestheilung 90 Jahre, starb 20 Jahre nachher oder 67 Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, 1414 v. Chr.

Kaleb überlebte ihn, Richt. 1, 12—21, etwa 10 Jahr, denn er gehörte sicher zu den Aeltesten, von denen Richt. 2, 7. 10,

---

*) Ich führe die in der unwandelbaren Natur der Gegend gegebenen Zeitbestimmungen darum überall genau an, weil in ihnen die sichere Gewähr vorliegt, daß die chronologischen Angaben der heiligen Schrift nicht aus der Luft gegriffen sind, wie namentlich die Aegyptologen gern glauben machen möchten.

gemeldet wird, daß sie lange nach Josua gelebt und, so lange sie gelebt, das Volk bei der Verehrung Jehovah's erhalten hätten; erst nach ihnen sei ein Geschlecht herangewachsen, welches alle die großen Thaten, die der Herr an Israel gethan, nicht gesehen hätte, daher von ihm zu den Götzen der umwohnenden Völker abgefallen sei. Diese Zeit der Aeltesten, in welcher, wie aus Richt. 1, 2. 3. 12—15 erhellet, zuerst Kaleb, namentlich in den Stämmen Juda und Simeon, die Führung übernommen hatte, muß auf 25 Jahre angesetzt werden, führt also bis zum 92. Jahre nach dem Auszuge oder bis 1393 v. Chr. herab, welches zugleich als das erste Jahr der eintretenden Unterdrückungen durch fremde Völker anzusehen ist.

Diese Unterdrückungen wurden nicht allein durch die aus der Landesvertheilung nothwendig folgende Sonderung der Interessen der einzelnen Stämme und Mangel an einer von allen anerkannten gemeinsamen Obrigkeit und Führerschaft, welcher die Vereinigung zur Vertheidigung gegen auswärtige mächtige Feinde äußerst erschwerte und verzögerte, herbeigeführt, sondern während der Aeltestenperiode auch durch andere Verhältnisse und Ereignisse vorbereitet, von welchen ich hier einige, welche erkennbar hervortreten, kürzlich näher erörtern muß, weil sie auch einige chronologische Bedeutung haben.

1) Zwar hatten die unter der Führung Kaleb's vereinigten Stämme Juda und Simeon, welche den südlichen Theil des diesseitigen Palästina zugetheilt erhielten, Richt. 1, 1—21, die Reste der unter dem Adoni Besek, dem Könige von Besek*) verbündeten Amoriter und Pheresiter überwältigt, Jerusalem, damals Jebus, verbrannt, Kiriath Arba, die Stadt des Arba (Jos. 14, 15; 15, 13 eines der riesigen Enakssöhne) welche

*) Die Lage von Besek, Bezek in Juda, ist unbekannt, eben so Bethzecha oder Beseth 1 Makk. 7, 19; Josephus Antiqq. XII, 10, 2, mit welchem man es für einerlei halten will; es lag, wie es scheint, südwestlich von Jerusalem im Gebirge.

hernach Hebron (Chebrôn, d. i. Verbindung) genannt wurde, Debir, d. i. die Hintere, Westliche, welche vor Zeiten den Namen Kiriath Sepher, d. i. Schriftstadt, trug, Zephath, d. i. Warte, nach der Entvölkerung Charmah, d. i. Verbannung, geheißen, Gaza (eigentlich Assah), Aschkalon und Ekrôn sammt ihren Gebieten eingenommen; aber da sie, nach V. 19, die Einwohner der Niederung nicht bezwingen konnten, weil sie eiserne Streit- oder Sichelwagen hatten, welche nur in ebenen Gegenden anwendbar: so gingen auch die letztgenannten 3 Philisterstädte und Gebiete bald wieder verloren.*) Die Bewohner dieser Niederung waren die Plischthim oder Philister und Reste der Amoriter, denn Richt 1, 34—36 lesen wir, daß die Amoriter die Kinder Dan auf das Gebirge gedrängt und ihnen nicht zugelassen hätten, in die Ebene (Saron), welche, nach Josua 19, 40—47, zu ihrem Erbtheile gehören sollte, hinabzukommen; hatten sogar auf dem Gebirge Cheres, d. i. Sonnengebirge, zu Ajalôn und Schaalbim (zwischen Nikopolis, Betschemesch und Kiriath Jearim) Sitze genommen, in welchen sie aber dem Stamme Ephraim zinsbar geworden**), so daß die Daniten von dem ihnen zngewiesenen Erbtheile, nach Richt. 18, 2. 11. 19; 14, 25 u. a. O. nichts als die Gegenden um Zareah und Esthaol mühsam behaupteten, namentlich gegen die Philister, und Richt. 18, 1 äußert gradehin, sie hätten gar kein Erbtheil erhalten, d. h. nicht im wirklichen oder dauernden Besitz. Außerdem werden noch 16 Städte

---

*) Die Niederung, Thalebene, עֵמֶק, welche hier gemeint ist, müssen die flachen Landstriche von Aschkalon östlich und nordöstlich, welche unter dem Namen Ebene Sephela bekannt sind, und die westlich und nordwestlich von Ekrôn, die gewöhnlich Ebene Saror genannt werden, sein.

**) Wenn Richt. 1, 36 angiebt, die Grenze der Amoriter ginge von Akrabim, d. i. Scorpionenhöhe, welche südöstlich vom todten Meere, von Selah, d. i. Petra, und von der Höhe, wahrscheinlich Dschebl el Mukhrah und Araif an Nakah westlich von Petra, so wird damit die Südost- und Südgrenze der von diesem Volke einst im diesseitigen Kanaan beherrschten Gegenden bezeichnet, so wie mit dem Gebirge Cheres die nordwestliche.

und Gebiete aufgezählt', besonders im mittleren und nördlichen diesseitigen Palästina, aus denen die kanaanitische Bevölkerung nicht vertrieben, sondern nur zinsbar gemacht wurde, wodurch sonach ein in mehr als einer Beziehung feindliches und abschwächendes Element im Volke verblieb, durch welches dasselbe namentlich zum Götzendienst verleitet wurde.

2) Muß in diese Aeltestenperiode das Richt. Kap. 19—21 berichtete Ereigniß gesetzt werden, welches zur großen Abschwächung der Machtverhältnisse des israelitischen Volkes gerade im stärksten Mittelpunkte seines Landes wesentlich beitrug. Die Einwohner von Gibea in Benjamin, 1 Meile nordwestl. von Jerusalem, hatten das Kebsweib eines Leviten, welcher von Bethlehem in seine Heimath im Gebirge Ephraim zurückreisete, scheußlich zu Tode geschändet. Da nun die Benjamiten den zur Rache aufgeforderten und versammelten übrigen Stämmen die Uebelthäter nicht ausliefern wollten, sondern sich, 26,700 Mann stark, vor Gibeah zur Gegenwehr aufstelleten, so zogen jene, 400,000 Mann stark, gegen sie aus. In drei Schlachtagen fielen 40,030 von Israel und 25,100 von Benjamin, so daß dieser Stamm bis auf 600 Mann völlig vertilgt wurde*). Später reuete diese Rachethat das Volk zwar und half es den Uebriggebliebenen mit Weibern wieder auf, aber auf Kosten von Jabesch in Gilead, das auch ganz entvölkert wurde. Daß dieses blutige Ereigniß sich in der letzten Zeit der hier in Rede stehenden Periode begab, glaube ich bestimmt aus Cap. 20, 27. 28 folgern zu können, denn hier wird gemeldet: Pinehas, der Sohn

*) Diese 600 Mann bargen sich 4 Monate lang im Fels Rimmon, welcher sich an der Ostseite der großen Straße von Jerusalem nach Sichem, jetzt Nablus, als ein nackter Felskegel erhebt, an welcher jetzt der Ort Taiyibeh (einst Ophra) terrassenförmig auf der Südseite zum Wadi Rumôn, jetzt auch Mutiyah, herab liegt, welcher Wadi nach Jericho hinabziehet und unterwärts Naeraimeh heißt. Dieser Felskegel ist eine der höchsten Erhebungen des dortigen Landrückens und gewährt ein Panorama über den ganzen Ostabfall des Jordanthales, das todte Meer, die Gebirge von Belka (Gilead) und Dschebl Abschlun; Ritter, Asien XV, 1, 436.

Eleasar, des Sohnes Aaron, sei damals Hoherpriester vor der Bundeslade in Mizpah gewesen. Derselbe war aber, nach 2 Mos. 5, 25 seinem Vater noch in Aegypten geboren, war er beim Auszuge auch nur 10 bis 15 Jahre, so zählte er, als Josua und bald darauf auch sein Vater Eleasar starb, d. h. 67 Jahre nach dem Auszuge, 77—82 Jahre, hat folglich die 25jährige Aeltestenperiode schwerlich überlebt, woraus ich folgere, daß die Niederlage der Benjamiten im 20. Jahre dieser Periode = 1398 v. Chr. eher später als früher zu setzen ist. Durch diese Abschwächung der äußern Machtverhältnisse und durch den Abfall von Jehovah, in dessen Verehrung der feste Grund ihres einigenden National-Bewußtseins bestand, zu den Götzen der kananitischen Völker Baal und Eschtharoth*), sowie durch Verheirathung mit den Töchtern der Kananiter, Chethiter. Amoriter Pheresiter, Chivviter und Jebusiter, Richt. 2, 12; 3, 5. 6, die sie hätten vertreiben und vertilgen sollen, waren die Israeliten in Gefahr sich unter diesen Heiden zu verlieren und wurden eine leichte Beute des Kuschan Risch'athaim des Königs von Aram der beiden Flüsse d. h. von Mesopotamien, wozu im weitesten Seen auch Sinear oder Babylonien gehörte, 8 Jahre lang, von 1393—1385 v. Chr.

Dieser Kuschan Risch'athaim war ohne Zweifel ein König der 5ten oder arabischen Dynastie in Babylonien, welche nach Gutschmid (Rheinisches Museum VIII, 252) unter 9 Königen

*) Baal, bei Babyloniern Beel, war der Hauptgötze der phönizischen und chaldäischen Völkerschaften; der Planet Jupiter, der große Glücksstern war sein Symbol, so wie Planet Venus, der kl. Glücksstern, das der jenem stets zur Seite stehenden Glücks- und Zeugungsgöttin Aschtharte. Aschtharoth hießen die Bilder der letzteren, die auch Aschera, d. h. die Grade, Steife, genannt wurde; es waren Säulen oder Bäume, eigentlich aufgerichtete Phallus. Ihr Kultus war ein unzüchtiger, entsprechend dem der babylonischen Mylitta und der syrischen Göttin Kybele, stammte aus Ostasien, denn der Name Aschtharte ist nicht semitisch, sondern indogermanisch nud hat seine Wurzel im persischen ستاره griechisch ἀστήρ, deutsch Stär, Stern.

von 1518—1273 v. Chr. herrschte, und wie 1 Mos. 14, einst Kedar Laomer von Elam, wahrscheinlich letzter König der medisch-babylonischen 1sten Dynastie von 2458—2234 v. Chr. zu Abrahams Zeit, seine Obmacht auch über die Jordanländer ausbreitete. Kuschan כּוּשַׁן ist eine auch bei Habakuk 3, 7 vorkommende aramäische Form für Kusch, unter welchem Namen man in uralter Zeit, 1 Mos. 13; Jes. 18, 1, Medien im weitesten Sinne, Ost- und Südarabien, Aethiopien in Afrika verstand, der aber später nur dem letzteren Lande verblieb, weil die Kuschiten in Arabien frühzeitig von den Joktaniden, in Medien von den Ariern verdrängt und versprengt wurden und in Babylonien mit den Nabat zu Chaldäern כַּשְׂדִּים, verschmolzen.*)

רִשְׁעָתַיִם kann hier nicht, wie Gesenius im hebr. Wörterb. s. v. meint „zwiefache Bosheit" bedeuten, sondern, da רָשָׁע nicht nur einen Frevler, Boshaften, sondern auch jeden heidnischen Widersacher Israels, (Psalm 84, 4; 125, 3 u. a. O.) bezeichnet, so ist hier der Dualis Risch'athaim von den zwiefachen Kuschiten oder Aethiopiern zu verstehen, die von Babylonien und Mesopotamien und zugleich von Arabien her, in Palästina einbrachen, von welchen zwiefachen Aethiopiern noch Homer um

---

*) Man möchte fast glauben, כּוּשַׁן sei aus Kusch-Khan d. i. Herrscher von Kusch contrahirt. Ueber Kusch, als Name für Medien, siehe S. F. Günther Wahl, Altes und neues Vorder- und Mittel-Asien I, 528—530. Daß die Kuschiten ursprünglich die Ost-, Süd- und Westküste Arabiens inne hatten und vom Euphrat dahin vordrangen, zeigt Ritter, Asien XII, 55, XIII, 255 f. u. a. O. Nabatäer XII, 111 ff u. a. O. Ueber den Ursprung der Chaldäer und deren Ursitze siehe O. Wolff, das Buch Judith S. 34 Note 2; 137—146. Eine Bestätigung der dort ausgesprochenen Behauptung, daß Kasdim so viel als Leute aus Kas-Kasch, Kaschgar (Stadt von Kasch) bedeute, ergiebt sich daraus, daß die Samaritaner ihre Schriftart als die eigentlich hebräische ansehen, die jetzige hebräische für Kaschuri d. i. Chaldäische erklären, Wilson, the Lands of the Bible II, 47, 63. Auch die Maroniten nennen ihre Schrift, mit welcher sie das Syrische schreiben Kaschuri oder Karschuri, Missionary Harald, Boston 1845 Vol. XLI. 314—319; Thomson, in orient. Harald., XXXVII p. 33.

1000 oder, wie Neuere wollen, um 740 v. Chr. Odyssee *T*, 22—24, sang:

Fern war dieser (Odysseus) nunmehr zu den Aethiopen gewandert;
Aethiopen, die zwiefach getheilt sind, äußerste Menschen,
Diese gen Untergang der Sonnen, jene gegen den Aufgang.

Somit würde Kuschan Risch'athaim „Herrscher der zwiefachen Kuschiten" bedeuten. Bei den Schwankungen der Obmachtverhältnisse im dem vielfach in kleine Staaten zerklüfteten Vorderasien ist anzunehmen, daß die arabisch-babylonischen Herrscher sowohl nach Medien hinein, wozu auch Elam, d. h. das jetzige südliche Kurdistan und Susiana gehörte, als auch nach Ostarabien und über Mesopotamien nach Syrien und Palästina herein ihre Herrschaft ausgebreitet hatten, ohne daß man an ein Nichtbestehen, sondern nur an einen zeitweiligen beschränkten Machteinfluß des assyrischen Reiches zu denken hat. Wäre der Kuschan ein assyrischer König oder Unterkönig gewesen, wofür ihn viele Ausleger gelten lassen, so würde die h. Schrift ihn als solchen bezeichnet haben, denn sie erwähnt des Reiches Assur und seines Machteinflusses schon viel früher 1 Mos. 10, 11. 12; 4 Mos. 24, 22.*) Gegen diesen Unter-

*) Ich kann 1 Mos. 10, 8—12 nur also verstehen: „Von Kusch (Medien) ging Nimrod aus, der zuerst ein mächtiger Herrscher auf Erden wurde, denn er war ein gewaltiger Jäger (Anführer einer großen Jägerhorde) vor dem Herrn, daher das Sprüchwort: Wie Nimrod, der gewaltige Jäger vor Jehovah. Der Anfang seiner Herrschaft war Babel, Erech, Akad und Chalne (also schon vorhandene nabatäische kleine Staaten) im Lande Schin'ar. Von diesem Lande ist er ausgezogen gen Aschur (Assur) (d. h.) von den Herrschern in Schin'ar oder Babylonien, die alle den Titel Nimrod führten, ist durch die Kuschiten Assyrien besetzt oder erobert worden) und hat erbauet Niniveh und Rechoboth-Ir (d. h. die Straßen oder Zwischenorte der Stadt) und Kalach und Resen zwischen Niniveh und Kalach, das ist die große Stadt," (nämlich Niniveh, zu welcher, wie man jetzt weiß, alle diese Orte und Zwischenorte gehörten, vergl. O. Wolff d. Buch Judith S. 25 f.) Erwägt man, daß zur Zeit Kedar Laomer's 1 Mos. 14, um 2238 v. Chr., die Hauptmacht der Kuschiten noch in Elam war und Assur's

drücker erhob sich Othniel, der Sohn Kenas, des jüngeren Bruders Kaleb's, also des letzteren Neffe und Schwiegersohn, Richt. 1, 10—15, welcher sich schon früher durch die Eroberung von Kiriath Sepher und Debir hervorgethan hatte, überwand ihn und befreite Israel 1385 v. Chr., welchem er nun als Richter 40 Jahre bis zu seinem Tode, 1345 v. Chr., vorstand.

Als Othniel gestorben und das Volk wieder auf böse Wege gerathen war, gab der Herr dem Könige der Moabiter Eglon (Kalb, Stier) dasselbe zur Knechschaft dahin, indem derselbe mit seiner Kriegsmacht die gesammten Ammoniter und Amalekiter vereinigte, die Palmenstadt, d. i. Jericho, eroberte, stark besetzte und von da aus das Land 18 Jahre, von 1345—1327 v. Chr., weithin in Tributpflicht verhielt, namentlich den Stamm Benjamin, der, wie oben erwähnt, fast vernichtet worden, und sich in den 53 Jahren, welche seit dem verflossen, nur unbedeutend gemehrt haben konnte, und einige benachbarte Theile von Juda und Ephraim. Endlich beschloß Ehud, der Sohn Gera's, ein Benjaminit, nach 1 Chron. 8, 6 aus Geba zwischen Ramah und Mizpa, $1\frac{1}{2}$ Meile nordwestlich von Jerusalem, das Volk von diesen Drucke zu befreien. Er begab sich, Richt. 3, 15 ff., mit denen, welche dem Könige Eglon den Tribut, der wahrscheinlich in Landesproducten bestand, überbrachten nach Jericho, unter seinem Gewande auf seiner rechten Hüfte, weil er links war, ein ellenlanges zweischneidiges Schwert verborgen tragend, ging zwar mit den Tributträgern wieder hinweg, kehrte aber von den nordwestlich von Gilgal befindlichen Steinbrüchen*)

---

nicht gedacht wird, so wird man wohl annehmen können, daß erst nach dem Untergange der Dynastie derselben, der sogenannten medischen in Elam und Schin'ar, durch die sogenannte chaldäische, d. h. kuschitisch-nabatische Dynastie 2234 v. Chr. der erste Anfang des assyrischen Reiches gemacht wurde.

*) Ich glaube פְּסִילִים nicht durch Götzenbilder, sondern durch Steinbrüche übersetzen zu müssen, wie denn das syrische ܦܣܝܠܐ auch diese Bedeutung hat; Gesenius, heb. Wörterb. s. v.

wieder um und verlangte unter dem Vorwande, dem König etwas Geheimes mitzutheilen, eine besondere Audienz. Sie wurde ihm in dem besondern Sommergemache des Königs, der ein corpulenter Mann war, gewährt; als aber hier derselbe sich auf seine Anrede, daß er ihm ein Wort Gottes mitzutheilen habe, vom Stuhle erhob, durchstach er ihn mit dem Schwerte, verschloß das Zimmer und entfloh nach N. W. zu dem rauhesten Theile des Gebirges nördlich vom Wadi Rawaimah, Seirath*) genannt, ließ hier durch die Posaunen, d. h. zum Blasen eingerichtete Widderhörner, den Volksaufruf erschallen, eilte mit der schnell gesammelten Mannschaft in dem Wadi Rawaimah nördlich von Jericho vorbei hinab zum Jordan und besetzte die Furt Helu, schnitt somit die über den erst spät entdeckten Tod ihres Fürsten in Schrecken und Verwirrung gerathenen Moabiter von ihrer Heimath ab, so daß sie, von allen Seiten angegriffen, unterlagen und 10,000 ihrer besten und tapfersten Krieger erschlagen wurden.

Darauf heißt es Richt. 3, 30 „und das Land genoß Ruhe 80 Jahre." Darunter kann aber nicht das ganze Palästina, sondern nur der diesseitige Theil desselben verstanden werden, der unmittelbar unter dem moabitischen Drucke gestanden hatte, nämlich das Stammgebiet Benjamin's und einige Striche von dem der Stämme Ephraim und Juda; auch wird mit Unrecht angenommen, Ehud sei die ganzen, von 1327—1247 v. Chr. reichenden 80 Jahre Richter über ganz Israel gewesen, denn er wird sogar nirgends Richter genannt, und wenn er richterliches Ansehen genoß, so war es sicher nur in seinem schwachen Stamme Benjamin der Fall. Nicht allein Samgar, dessen Heldenthat gegen die westl. u. südwestl. von Dan und Juda wohnenden Philister Richt. 3, 31 und zwar vor dem Tode

*) Diese Gegend, etwa 11 Stunden von Jericho, schildert Robinson als eine furchtbare Berg- und Felswüste und Dr. H. Barth nennt hier einen Ort, der noch Dir Scherir heißt, Ritter XV, 1. 460, 464.

Ehud's, Richt. 4, 1 erwähnt und also auch vollbracht wurde, muß, wenn er, wie schon Josephus Antiqq. V. 4, 3 behauptet, Richter war, es in dem Stamme, dem er angehörte, wahrscheinlich Juda, zugleich neben jenem, und zwar länger als ein Jahr gewesen sein. Denn in dem Siegeslied der Debora Richt. 5, 6. 7 werden in den Zeiten Samgar's und Jael's Volkszustände geschildert, welche deutlich auf einen weit längeren Zeitraum schließen lassen, und da Joel, das Weib Hebers des Keniters, nach Richt. 4, 17—22 und 5, 24. 27 als Zeigenossin der Debora bezeichnet wird, so wird es auch Samgar gewesen sein, wenn gleich sein Richterschaft der jener Prophetin voranging, denn das geht wohl aus der angeführten Stelle hervor, so wie auch, daß, ehe Debora allgemeines Ansehen gewann, es an einem gemeinsamen Richter, פְּרָזוֹן, in Israel fehlte und aus Richt. 5, 11. 9, 14. 15 geht klar hervor, daß es in den einzelnen Stämmen besondere Führer gab, die bald שַׂר Oberst, Fürst, bald פְּרָזוֹן, Richter, bald חוֹקֵק, Ordner, Regenten, bald מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר, Führer des Feldherrnstabes, genannt werden, von denen einige, als die von Machir, d. i. das westliche Manasse, Sebulon, Isaschar, Ephraim und Benjamin gelobt werden, weil sie willig zur Befreiung des Volkes mitwirkten, andere Ruben, Gad (Gilead), Dan, Asser V. 16—18 als dafür unthätige getadelt werden. Aus dem Allem folgere ich, daß in die 80 Jahre der Ehudperiode nicht allein Samgar's und Jael's, sondern auch Debora's und Barak's Richterthum, also auch die 20 Jahre der die nördlichen Stämme Naphthali, Sebulon, Asser, Isaschar und Manasse besonders treffenden, Unterdrücknng durch Jabin, so wie darauf folgende 40jährige Ruhezeit größten theils hineinfallen. Dieser Ansicht war auch Josephus, wenn er Antiqq. V, 5, 1 bemerkt*), daß kurze Zeit nach der 18jährigen moabitischen

*) Josephus Antiqq. V, 5, 1 sagt: *πρὶν ἢ καὶ τῆς ὑπὸ Μωαβίταις ἀναπαῦσαι δουλείας πρὸς ὀλίγον ὑπὸ Ἰαβίνου τοῦ τῶν Χαναναίων*

Dienstbarkeit, die durch Jabin angefangen habe, welche also unmöglich erst 80 Jahre nach der ersteren gedacht werden kann. Ich werde nun diesen Zeitraum nach den vorstehenden Andeutungen näher betrachten und die hierher gehörigen Thatsachen und Ereignisse einordnen.

Ehud war nach der Besiegung und Vertreibung der Moabiter in seinem Stamme Benjamin wohl um so mehr als Richter anerkannt, als er, nach Allem zu schließen, vorher schon in seinen Umgebungen ein Mann von Ansehen war. Zu seiner Zeit bedrängten die Philister Dan und das westliche Juda. Gegen sie erhob sich, wie es scheint, um 1812 v. Chr. Samgar, der Sohn Anath, ging vom Pfluge weg in die Schlacht, erschlug mit einem Ochsenstecken*) an 600 derselben, schaffte auf dieser Seite dem Volke von außen Ruhe und genoß in seinem Stamme richterliches Ansehen, Richt. 3, 31; 5, 6, während nach letzterer Stelle, verglichen mit V. 11. 17 ff. in dem nördlichen Stamme Naphthali, Jael, das Weib Heber's des Keniters, der von Hobab, den Schwager Mosis, abstammte, ein solches Ansehen genoß. Heber hatte sich nämlich von den übrigen Keniten, die sich nach Richt. 1, 16 zu Kaleb's Zeiten, im südlichen Juda auf dem Amoritergebirge bei Arad, 4 Meil. südlich von Hebron, niedergelassen hatten, getrennt, sich nordwärts gezogen und als ein Nomadenhäuptling sein Gezelt bei den Therebinten zu Zaanaim (Wandererwohnungen) bei Kedesch in Naphthali, 1¼ Meil. südwestl. vom See Merom, jetzt El Huleh, in weidereicher Gegend aufgeschlagen. Wahrscheinlich hatte sein Reichthum an Heerden, seine Verwandtschaft mit Moses, die

---

[illegible], d. h. „dieser für kurze Zeit hindurch von der Dienstbarkeit durch die Moabiter sich erholt hatten, wurden sie von Jabin, dem Könige der Kananiter, geknechtet.“

*) Ein Ochsenstecken. [illegible] war ein hölzerner, etwa 4½ Fuß langer, nach vorn hin sich etwas verjüngender und mit einer ehernen Spitze [illegible] versehener Stab, mit welchem der Pflüger

Entschlossenheit seines Weibes, dieser in seinen Umgebungen ein richterliches Ansehen erworben, welches, wie es scheint, von Jabin, dem Könige zu Hazor, dem Unterdrücker der Israeliten, um so lieber anerkannt wurde, als Heber diesen, seiner Abkunft nach, nicht angehörte, denn Richt. 4, 17 wird ausdrücklich bemerkt, Heber habe mit Jabin in Frieden gestanden. Wie oben erörtert worden, hatten auch die Stämme Machir oder der halbe Stamm Manasse, diesseits des Jordan, Sebulon, Issaschar, Ruben, Gad, Dan, Asser, Ephraim, Benjamin jeder besondere Führer und Richter, so daß durch diese politische Zerklüftung und Mangel an einheitlicher Führung und Verwaltung, die Richt. 5, 7 klar angedeutet werden, ein von Debora dort, V. 6—8, geschilderter trauriger Zustand im Lande entstanden war, in Folge dessen, wegen Unsicherheit, die Reisenden die gewöhnlichen, graden Straßen verlassen und auf Ab- und Umwegen zum Ziele gelangen mußten und unter 40,000 kein Schild noch Spieß zu sehen war, wie ja auch Samgar sich nur eines Ochsenstecken als Waffe bedienen konnte. Dieser Waffenmangel kam daher, daß es unter den Israeliten damals, wie noch 250 Jahre später zu Sauls Zeiten, 1 Sam. 13, 19—22, wenige oder gar keine Schmiede gab, sie daher in dieser Beziehung von den benachbarten Völkern abhingen, welche ihnen fast sämmtlich feindlich gesinnt, wenig geneigt waren, sie mit Waffen zu versorgen*). Es mußte unter solchen Verhältnissen dem Könige der Kanaaniter, Jabin II., der zu Hazor (Chazor) residirte, leicht werden, Richt. 4, 1—3, mit seinen

---

die vor den Pflug gespannten Stiere oder Esel antrieb und die Schollen von der Pflugschaar abstieß, Plinius, Hist. Natur. XVIII, 18, 19; Niebuhr, Beschreib. v. Arabien S. 155, Taf. 15.

*) Man kann sich leicht vorstellen, daß in den von Gebirgen und den anderen Stämmen ringsum geschützten Stämmen Benjamin und Ephraim die Richter 3, 30 angegebenen 80 Jahre unter Ehud und Debora, die zwischen Rama und Bethel auf der Grenze beider Stämme wohnte, ein verhältnißmäßig größerer Zustand der Ruhe und Sicherheit herrschte, als in den übrigen, von äußeren Feinden bedrängten oder beherrschten Stammgebieten.

900 eisernen Streitwagen*) und denselben angemessenen sonstigen Kriegsschaaren, die sein Feldherr Sisera, der zu Charoset der Gojim (Heiden) saß, anführte, die nördlichen Stämme Naphthali, Sebulon, Asser, Isaschar, Ost- und West-Manasse 20 Jahre, etwa von 1296—1276, zu unterjochen und in Dienstbarkeit zu erhalten.

Chazor, die Residenz Jabin's lag, 2½ Stunden = 1¼ Meil. nordöstl. von Banias auf einer Höhe des vom großen Hermon sich nach Süden ziehenden Dschebl Heisch, die Straße nach Damaskus dominirend, seine Ruinen heißen noch heute Hazur, Ritter XV, 1, 260 ff; also nicht kaum ½ Meil. östl. von Kadesch in Naphthali, wohin es die meisten Karten setzen. Charoscheth der Gojim bedeutet ein von Nicht-Israeliten oder Heiden aus Holz und Stein errichtetes Gebäude, war ohne Zweifel die ½ Meil. unterhalb des Merom-Sees über den Jordan führende Brücke, jetzt Brücke der Söhne Jakobs benannt, und eine an derselben errichtete Schutzburg, vergl. Richt. 5, 28—30. Da die Israeliten in den älteren Zeiten keine Brücken bauten, nicht einmal einen Namen dafür haben, so konnten sie eine solche kaum anders als durch חֲרֹשֶׁת הַגּוֹיִם, Charoscheth Gojim, bezeichnen.

In dieser Zeit der Unterdrückung, um 1280, als Ehud gestorben war, wurde Debora (Biene) ein Eheweib des Lapidoth, die eine Prophetin, Richt. 4, 4. 5, und 5, 7 eine Mutter in Israel genannt wird, Richterin in Ephraim und Benjamin

---

*) Die Kriegs- oder Streitwagen vertraten in jenen alten Zeiten die Stelle der Reiterei, 2 Mos. 14, 7; sie waren zweirädrig, für eine oder einige Personen, die stehend fochten, eingerichtet. Die besten Vorstellungen erhält man von denselben durch die Abbildungen in Layards Ausgrabungen in Niniveh, Ausz. übersetzt v. Zenker Fig. 30—50 u. a. O. Die רֶכֶב בַּרְזֶל, eiserne Kriegswagen, deren schon Richt. 1, 19 Erwähnung geschieht, waren mit Sicheln oder Sensen an den Achsen versehen, currus falcati, vergl. Köpke, über das Kriegswesen der Griechen im heroischen Zeitalter S. 135 ff.

und wohnte unter der Palme Debora's, zwischen Rama und Bethel, auf der Grenze beider Stämme. Diese berief, um 1276 v. Chr., den Barack (Blitz), Sohn des Abinoam (Vater der Anmuth), von Kedesch in Naphthali, ihm auffordernd, mit 10,000 Mann den Berg Thabor zu besetzen, indem sie ihm verhieß, daß er am Bache Kischon den Sisera überwinden werde. Auf Barak's Verlangen zog sie mit ihm nach Kedesch, wo sich bald aus den Stämmen Naphthali und Sebulon 10,000 Mann sammelten, mit denen sie auf den Thabor, der natürlichen Feste dieses Landstriches, sich festsetzten, ihnen dann, nach Richt. 5, 15, sich die Mannschaften aus Isaschar anschlossen; die übrigen Stämme, Ruben, Gad, Dan, Asser 5, 15—17, namentlich Zuzug versagten. Sobald Sisera erfuhr, was im Werke war, zog er, 4, 13, mit seinen 900 Streitwagen und allem Kriegsvolk, das er zu Charoseth der Heiden gesammelt hatte, aus und lagerte auf der Ebene Es-drelon, jetzt Merdsch Ibn Aamar, zwischen Megiddo und Thaanach, 5, 19, auf der Westseite des Kischon am Bache von Megiddo, der, wie es scheint, 5, 21 auch Bach Kedumim genannt wird.*) Man muß annehmen, daß Sisera mit seinem Heere etwa über Kapernaum Rimmon und Sepphoris, auf der Weststraße von Haroscheth Gojim zum Kischon und nach Thaanach gelangte, um, wie aus Richt. 5, 19 zu schließen, die Könige der Kanaaniter von Thaanach, Megiddo, Dor, Jebleam und Bethsean, die nach Richt. 1, 27 von Manasse nicht vertrieben worden waren, mit sich zu vereinigen, auch würde es nicht ohne Gefahr gewesen sein, auf der östlichen Straße über Arbela, dicht am Thabor vorbei auf Endor und Nain zu marschiren, weil auf derselben in den

---

*) Der Bach bei Megiddo (Ort der Schaarensammlung) ist im Frühjahr nicht unansehnlich, 5 bis 6 Fuß breit und treibt 3 bis 4 Mühlen, Ritter XVI, 673, 697 u. a. Später hieß Megiddo zur Zeit der Römer Legio, jetzt Ledjun, am Fuße der Karmelkette gelegen; Thaanach, jetzt Ta'anuk, lag nur 3—4 m. p. = ⅔ d. Meil. südlich davon, l. c. 672.

Engpässen und Hohlwegen die Israeliten von Thabor herab ihm große Verluste bereiten konnten. Aber auch in seiner genommenen Stellung wurde er von Barak plötzlich überfallen, gänzlich geschlagen und da es in der Frühlingszeit war, wo die Gewässer, so auch, nach Richt. 5, 21, der Kischon und seine Nebenbäche plötzlich hoch angeschwollen waren, wurden seine fliehenden Wagen und Krieger in die Fluthen gejagt und kamen, von ihnen forgerissen, um*) oder wurden auf der Flucht, ehe sie Charoseth Gojim erreichen konnten, 4, 15. 16, sämmtlich erschlagen. Er selber war, hart gedrängt, von seinem Wagen gesprungen und floh, 4, 17—22, zu Fuße, um nordwärts über Kadesch nach Chazor zu gelangen, wurde von Jael, dem Weibe Hebers, scheinbar freundlich in ihr Zelt aufgenommen, mit Milch und Butter, 5, 25, erquickt und unter einen Mantel versteckt. Er hielt sich hier für um so sicherer, als Heber mit seinem Herrn Jabin in Frieden lebte; aber als er in seinem Verstecke, von Ermüdung überwältigt, in Schlaf versank, nahm Jael einen Nagel und schlug ihm denselben mittelst eines Hammer in die Schläfe, daß er starb, zeigte ihn also dem nachjagenden Barak. So wurde die Macht Jabin's II. und der mit ihm verbündeten übrigen kanaanitischen Könige vernichtet, 4, 23. 24 und das Land gewann Ruhe 40 Jahre, d. h. wohl, so lange Debora und Barak lebten bis 1236 v. Chr., also noch 11 Jahre über die 80 Jahre der Ehudperiode hinaus.

Es fragt sich, in welchem Zusammenhange dieser von Barak besiegte König Jabin II. mit dem Könige gleiches Namens

---

*) Wenn auch der Kischon und seine Nebenbäche im Sommer in der Gegend von Megiddo oder Ledjun oft ganz austrocknen, so sind sie doch im Winter und Frühling schwer zu passiren. Als 1799 am 16. April die von den Franzosen zu Nazareth geschlagenen Türken südwärts flohen, ertranken viele derselben in dem von Deburieh am Thabor herabkommenden Bache, wie vielmehr werden die fliehenden Kanaaniter im Hauptflusse, dem Kischon, ertrunken sein, der bei Ledjun über 40 Fuß und weiter abwärts sogar 60 Fuß breit ist; Ritter XVI, 703 f u. a. O.

stand, welcher 160 Jahre früher, um 1436 v. Chr. von Josua besiegt wurde, denn daß ein solcher angenommen werden muß, beweiset nicht allein die Namengleichheit, sondern auch der Umstand, daß ihre Macht von demselben Landstriche und denselben Mittelpunkte, von Chazor (Burg) in Dschebl Heisch (Waldgebirge) ausging. Ich werde dies am eingehendsten beantworten können, wenn ich zuerst den Jabin I. betreffenden Bericht, Jos. 11, 1—15, näher erörtere.

Als dieser König der Kanaaniter vernommen hatte, wie Israel die Fürsten und Volksstämme im südlichen und mittlern Palästina vernichtet oder unterworfen hatte, suchte er die des nördlichen zum Widerstande gegen den gemeinsamen Feind zu vereinigen.

Er beschickte deshalb:

1. den König; Jobab zu Madôn*).

2. den König von Schimron, Jos. 12, 19 Schimron Meron, jetzt Meiron genannt, 1 Meile W. N. W. von Safed in Naphthali;

3. den König von Achschaph, in Affer an Wadi el Kurain oder Nahr Herdauryl bei Homsin (Ritter XVI, 812);

4. die Könige auf dem Gebirge gegen Mitternacht, d. h. im Libanon und Antilibanon;

5. in der Niederung (d. h. im Ghor- oder Jordanthale) südlich von Kinnerot, d. h. vom See von Genezareth;

6. Die Könige in der Thalebene, d. h. in der Ebene Es-

*) Madôn (Hader) ist bisher seiner Lage nach nicht bekannt gewesen, da es aber Josua 12, 18. 19 in der Reihe der besiegten Königreiche zwischen Lascharón und Chazor genannt wird und ich ersteres für das 1 Chron. 5, 16 in Basan genannte Scharón halte, sein Name auch auf Ladscha, Ledscha, dem Districte nördlich vom Hauràngebirge, deutlich hinweiset, so muß ich es für eine Colonie aus Basan verdrängter Amoriter, Madón ebenfalls als eine solche ansehen und dieses zwischen der Ledscha und dem Dschebl Heisch, wo Chazor lag, localisiren, etwa in der Gegend des Dschebl Kessun, wo Sud et S'araun liegt.

drelon, wo Jos. 12, 21. 22 die zu Megiddo, Thaenach, Kedesch und Jakneam am Karmel aufführt;

7. Den König zu Naphoth Dor, welches auf dem südlichen Ausläufer des Karmelgebirges, östlich von Athlith gesucht werden muß und von dem Dor der Sidonier, jetzt Tantura, nördlich von Cäsarea, wohl zu unterscheiden ist; Wolff, d. Buch Judith S. 110—114.

Hierauf werden die Volksstämme genannt, denen die beschickten Könige angehörten, oder die ohne Oberherrn im Lande nomadisirten, nämlich: 1. die Kanaaniter gegen Morgen und Abend, d. h. die das eigentliche Chna, Chnaan oder Kanaan, d. h. die Niederungen am Mittelmeer und am Jordan, bewohnenden Volksstämme; Wolff, d. Buch Judith S. 114—116;

2. die Amoriter, Reste der von den Israeliten aus den Reichen Hesbon und Basan verdrängten in der Ledscha und im Dschebl Kessue, deren Köuige zu Lascharon und Madon schon oben genannt worden;

3. die Hethiter (Chiththi) im südlichen Libanon, zu denen auch der König zu Achschaph und der zu Schimron gehörten;

4. die Pherisiter, פְּרִזִּי, welche, ohne geschlossene Ortschaften zu bilden, im Lande umher nomadisirten und wohl ein primitiver Volksstamm in demselben waren;

5. die Jebusiter auf dem Gebirge d. h. im inneren Gebirge von Galiläa und auf dem Karmel.*)

*) Aus dieser Stelle, sowie aus 1 Mos. 10, 16; 15, 21 u. a. O. erhellt deutlich, daß die Jebusiter ihren Namen nicht von der Stadt Jebus, später Jerusalem, erhielten, sondern diese vielmehr von ihnen, als ihre südlichste Colonie, die nach Jos. 10, 5 von Amoritern beherrscht wurde, den Namen bekam, daß sie ursprünglich in den nördlichen Gebirgsstrichen Palästinas wohnten, ihr Name יְבוּסִי d. i. Untertretene, Zertretene, darauf hindeutet, daß sie von den Chiththi der Hebräer, Scheta, Chetâ der assyrischen und ägyptischen Denkmäler, welche früher in ganz Syrien und Palästina herrschten, gleich den Pherisitern unterdrückt und aus ihren Ursitzen verdrängt und versprengt wurden.

6, die Heviter, חִוִּי, Chivviter, unten am Berge Hermon im Lande Mizpa, d. h. in den Thälern westlich und südwestlich vom Hermon, in den Thalgründen von Hasbeiya, Merdsch Ayun (Ijon) u. s. w. Nach Richt. 3, 3 hatten die Heviter ihre Sitze am Berge Hermon, d. h. im Antilibanon, von Baal Hermon, d. i. großen Hermon bis Hamath, wurden aber theilweise von hier durch die Hethiter frühzeitig südwärts bis Sichem, wo sie, 1 Mos. 33, 19; 34, 2, Jakob schon stand, und nach Jos. 9, 3. 7. 15 bis Gibeon verdrängt. Ihr Hauptgötze war Baal Berith, d. h. Bundes- oder Schutzgott, Richt. 2, 11; 8, 33, der auch auf palmyrenischen Inschriften genannt wird; Movers, Phönizier I, 171 ff. Von Jabin I. wird nicht gesagt, welchem Volksstamme er angehörte, sondern, Jos. 11, 10, nur, daß seine Residenz Chazôr vor Zeiten die Hauptstadt aller genannten Königreiche gewesen sei, woraus zu schließen, daß er den חִתִּי, den Chiththitern oder Hethitern, angehörte, die nach Jos. 1, 4, wie nach ägyptischen und assyrischen Denkmälern, welche sie Cheta oder Scheta nennen, einst in ganz Syrien und Palästina herrschend waren. Es ist dies um so mehr anzunehmen, als Jos. 9, 1; 13, 3 u. a. O. die Hethiter zwar immer unter den in Kanaan besiegten Völkern genannt, aber ihre Sitze nicht näher bezeichnet werden, sie daher nothwendig in den nördlichen Gegenden des Landes gesessen haben müssen und Jabin I, der im Buche Judith, nach dem Texte der Vulgata 5, 20 genannte rex Hethaeus war, zumal im südlichen diesseitigen Palästina Amoriter und Philister, im mittlern Pherisiter und Heviter vorherrschend waren.

Ich habe in meiner Schrift: das Buch Judith, Leipzig 1851, S. 151 ff., Ewald, Gesch. d. Volkes Israel I, 278, Not. folgend, angenommen, Chazor, welches eigentlich nur Burg, Festung bedeutet, sei das von Eusebius Onomast. s. v. auf einer Höhe in Peräa gesehene *Γέργεσα*, und behauptet, dies sei der Hauptort der 1 Mos. 10, 16; 15, 21; Jos. 24, 11 genannten גִּרְגָּשִׁי Girgaschi, Girgosi, Girgesiter gewesen, diese

nur ein Stamm der Hethiter und Jabin I. zunächst dessen König. Ich bin auch noch der Meinung, daß Gergesa der eigentliche Name von Chazor war und die Girgaschi, d. h. die auf Lettenboden Wohnenden, in alter Zeit die Bevölkerung des vom Dschebl Heisch westlich gelegenen, um den Merom-See sich ausbreitenden Marschlandes, jetzt Ard el Huleh, bildeten.*)

Es kann die Frage erhoben werden, wo die Gergesener oder Gergosi, Girgaschi und die Jebusiter aus dem nördlichen Palästina hingekommen, da sie hier nach Josua nicht mehr erwähnt werden? Darüber finden wir bei Procopius, um 545 n. Chr., De bello Vandalico II, 10 eine unverdächtige Auskunft, denn es wird dort berichtet, daß, als Jesus, Josua, der Sohn Naves (Nuns), Palästina erobert habe, wären die zahlreichen Stämme der Gergesäer und Jebusiter, weil sie an Widerstand verzweifelten, aus ihren Wohnsitzen nach dem benachbarten Aegypten und von da, weil sie in dem übervölkerten Lande Wohnsitze nicht fanden, weiter nach Libyen gewandert und hätten in Numidien bis zu den Säulen des Herkules, d. h. bis zur Meerenge von Gibraltar, viele Städte erbaut, unter andern auch die älteste Numidianopolis (Nomadenstadt), eine Festung an der Stelle, wo später Tigisis, etwa 5 Meilen südwestlich von Cirta, jetzt Constantine, lag und jetzt Tifesch zu finden ist. Hier befanden sich an einer reichen Quelle zwei aus weißem Stein gefertigte Säulen, an welchen die phönizische Inschrift zu lesen war: „Wir sind die vor dem Angesichte des Räubers Josua, des Sohnes Nave,

*) Ritter vermengt XV, 1, 133 die גִּרְזִי Girsiter, 1 Sam. 27, 8 mit diesen Girgaschi oder Gergesitern, obwohl dort ausdrücklich gesagt wird, daß jene mit den Geschuritern und Amalekiten von Alters her die Wüste Schur bis Aegypten bewohnt hätten. Vielleicht leitete es ihn irre, daß es auch im N. Basans im O. des Dschebl Heisch, ein Geschuri gab, 5 Mos. 3, 14; Jos. 12, 5. Die *Γεργεσηνοί*, Matth. 8, 28, kommen hier nicht in Betracht, da sie erst durch Origenes in den Text gekommen, statt *Γαδαρηνοί*, wie Luc. 8, 28 und Marc. 5, 1 richtig gelesen wird.

Geflüchteten". Schon anderthalb Hundert Jahre vor Procopius haben, ihm sicher nicht bekannte Zeugnisse, seinen Bericht bestätigt, nämlich der jerusalemische, um 395 n. Chr. redigirte Talmud, Tract. de juram. c. 6 meldet, daß die Gergesäer vor Josua nach Afrika entwichen wären und Augustinus, Bischof von Hippo, 395 n. Chr., erzählt im Anfange seiner Erklärung des Briefes an die Römer, daß die Landleute seines numidischen Vaterlandes sich selber in ihrer punischen Landessprache Kananäer nannten, s. Bocharti, Geogr. sacra. p. 509 f. Prokopius selber berichtet De Aedificiis VI, 3, daß die tripolitanischen Maurusier oder Mauren — wahrscheinlich von מוֹרָה Pfeilschütz — ein phönicisches Volk wären.*) Die frühe Einwanderung kanaanitischer Stämme in Nordafrika läßt es uns auch begreiflich erscheinen, wie die phönicischen, späteren Einwanderer unter Dido von Karthago aus bald eine ausgedehnte Macht erhalten konnten, da sonst, z. B. in Spanien, die phönicischen Kolonien immer in einer insularischen Abgeschlossenheit blieben. Hier in Numidien und Mauritanien fanden sie ihnen durch Sprache, Religion und Sitte verwandte Völker, mit denen verbunden es ihnen leicht wurde, die eigentlichen Ureinwohner, die Libyer, bei den Aegyptern Tamhu genannt, zu unterwerfen.**)

Richt. 10, 12 werden unter den Völkern, durch welche vor Jephthah die Israeliten unterdrückt worden, auch die Zidonier genannt, da aber sonst nirgends eine Spur einer Un-

---

*) Wenn Bochart Georgr. sacra seu Phaleg p. 510 behauptet, Eusebius berichte Chronicon lib. I., daß vor den Israeliten flüchtige Kanaaniter als Kolonien nach Tripolis in Afrika geführt worden, so irrte er, denn Eusebius berichtet davon nichts.

**) In meiner Schrift: „Das Buch Judith S. 92" habe ich Bunsen Aegypten's Stelle II. 323 f. folgend, die Punt der ägyptischen Denkmäler für Libyer gehalten, aber nach Brugsch wurden diese Tamah, Tamhu genannt, unter Punt aber die Araber verstanden, Brugsch, Histoire d'Egypte p. 4 u. a. O.

terdrückung von dieser Seite aufzufinden ist, so muß die unter Jabin II. gemeint sein, der also ebenso, wie Jabin I., mit den Zidoniern in naher Beziehung gestanden haben muß. Schon der Umstand deutet darauf hin, daß, als die oben genannten Könige und Völker, dem Aufrufe des Letzteren Folge leistend, ihre Streitkräfte westlich vom Wasser Merom (d. i. Wasser der Höhe) versammelt hatten und dort, trotz ihrer Uebermacht, geschlagen worden, von den Israeliten nordwestlich bis zur großen Zidon, 7½ M. vom Merom-See und bis zu den Wassern Misrephoth*) verfolgt wurden, welches doch nur daraus sich erklärt, daß Zidonier und ihre Nachbaren dem Jabin I. zugezogen waren. Nach Nordosten wurden die Feinde von Josua bis in die Thalebene Mizpa, die südlich vom Hermon sich zum Marschlande des Meromsee's absenkte, verfolgt. Dann kehrte Josua um, schlug den Jabin, nahm Chazor, entvölkerte und verbrannte es. Die übrigen auf Höhen gelegenen Orte wurden entvölkert, aber nicht verbrannt, Vieh und aller sonstige Raub vertheilt.

In den folgenden 162 Jahren, während der inneren Zerklüftung det Stämme Israels, ihrer Unterdrückung durch Kuschan Rischathaim, den Moabiter Eglon und die Philister u. s. w., hatten sich Nachkommen Jabins I., welche sich wahrscheinlich nach Zidon geflüchtet, wieder in Chazor niedergelassen, es neu aufgebaut, die zersprengten Landeseinwohner wieder gesammelt, auch neue Zuzüge aus Zidon erhalten, weil die durch diese Gegend führende Handelsstraße für die Phönizier von großer Wichtigkeit war, und so eine Macht hergestellt, welche unter Jabin II. die nördlichen Stämme Israels 20 Jahre in Tributpflicht zu erhalten vermochte. Auf einen Zu-

*) Die Gewässer Misrephoth sind ohne Zweifel die Quellbäche des Bostrenus, jetzt Nahr el Auwahle, im Libanon, welcher Fluß ½ Meile nördlich von Zidon ins Meer geht. An diesen Quellbächen findet sich jetzt noch ein Ort Chan el Mischrife, Misserigse, Ritter XVII, 1, 99. 709.

sammenhang der Zidonier mit der Bevölkerung in dieser Gegend zwischen dem Hermon und dem Meromsee weist noch in der Folge Laisch oder Laischa (d. i. Löwe)*) hin, denn von den Leuten in diesem Orte wird Richt. 18, 7. 27. 29 gemeldet, daß sie darin still und sicher wohnten in Weise der Zidonier, d. h. von Handel und Gewerben, daß Niemand im Lande denselben Uebels zufügte oder Herr über sie war, daß sie von allen Menschen umher abgesondert und fern von Zidon (ihrer Mutterstadt) lebten. Es war also eine friedliche Handelscolonie, welche nach Jabins II. Fall sich hier auf einer der Hauptstraßen vom Mittelmeere in das südwestliche Asien gebildet hatte, die, wie wir sehen werden, 1109 v. Chr. von den Daniten überwältigt und vernichtet wurde.

In den letzten Zeiten der unter Barak und Debora bis 1236 v. Chr. währenden Ruhe war das Volk Israel wieder in Götzendienst und Sünde versunken, da gab es der Herr in die Hände der Midianiter und Amalekiter, verbunden mit andern Beduinenhorden, welche Söhne des Osten, בְּנֵי קֶדֶם, genannt werden, Richt. 6, 1—6; diese überzogen das Land diesseit des Jordans, über welchen sie bei Baisan hereinbrachen, bis nach Gaza, d. i. bis zu seinen südlichsten Grenzen, indem sie wie eine Heuschreckenheerde mit ihren Kameelen und anderem zahllosen Vieh alle Saaten abweideten und raubten, was sie erreichen konnten. Dieses verübten sie 7 Jahre hindurch, von 1236 – 1229 v. Chr. Es wird nöthig sein, hier etwas über diese Israel unterdrückenden Völker und ihre Wohnsitze beizubringen, weil darüber noch oft unrichtige Meinungen vorgebracht werden, obwohl hier der Raum nicht gestattet, ausführlich darüber zu reden; ich behalte mir Solches für eiuen andern Ort vor.

---

*) Laisch, jetzt Tell el Kadi, lag am obern Jordan, 1½ Stunde östlich von Banias, 4½ Meile südöstlich von Zidon, in der Thalebene Mizpa welche südlich von den Thale Hasbeya, durch welches westlich am großen Hermon die Straße nach Hamath ziehet, sich ausbreitet, in deren nordwestlicher Bucht Beth Rechob lag.

1) Die Midianiter, מִדְיָנִי, stehen ihrer Abkunft nach im Zusammenhange mit den uralten, zwar nicht in der Völkertafel 1 Mos. 10, aber schon 1 Mos. 15, 19 zuerst unter den Völkern, welche das Land zwischen Euphrat und Aegypten bewohnten, dem Abraham, um 2239 v. Chr., genannten Keniter**n**, קֵינִי, welche 4 Mos. 24, 21. 22 und Richt. 4, 11 auch Kain, קַיִן, von ihrem Stammvater oder Stammlande benannt werden und ohne Zweifel ursprünglich in Nordsyrien saßen, später südlicher gedrängt wurden, worauf 1 Chron. 2, 55 hindeutet, wenn gesagt wird, daß die Keniter von Hamath, dem Vater Beth Rechob, herkämen, womit nichts Anderes angedeutet wird, als daß sie von Hamath durch den Antilibanon bis in die am Hermon gelegenen Thäler, in deren einem Beth Rechob lag, vorgedrungen sind oder gedrängt wurden. Schon zu Josephs Zeit, um 2052 v. Chr., saßen die Midianiter im Haurängebirge und dessen Umgegenden und werden sowohl damals, 1 Mos. 37, 25. 28. 36, als auch zu der in Rede stehenden Zeit, Richt. 8, 24, 1229 v. Chr., sowie noch im Buche Judith 2, 25–27, um 637 v. Chr., in der innigsten Gemeinschaft mit den Ismaelitern dargestellt; vgl. Wolff, d. Buch Judith S. 104—107. Sie übten unter diesen als ein Ur- und Hauptstamm*) eine Superiorität, wie das ihr Name, der

*) Wie man gewöhnlich annimmt, sollen die Ismaeliter von Ismael, dem Abraham um 2239 v. Chr. von der Hagar 1 Mos. 16, 16, geborenen Sohne, und die Midianiter von desselben, 56 Jahre später, um 2183 v. Chr., mit der Ketura erzeugten Sohne Midian, abstammen. Aber die heilige Schrift sagt dieses Letztere nicht, und ist auch wohl nicht denkbar, daß in den 131 Jahren von dieses Midian Geburt, bis zu der Zeit, da Joseph, um 2052 v. Chr. verkauft wurde, dessen Nachkommen zu einem Volke herangewachsen sein sollten, d. h. noch bei Ismaels Lebzeiten, der, nach 1. Mos. 25, 17, 137 Jahre alt wurde, also 2102 v. Chr. etwa starb, als Joseph schon 15 Jahre alt war. Auch wird 1. Mos. 25, 17 gesagt, das von Ismael abstammende Volk habe gewohnt von Chavilah bis gen Schur vor Aegypten, wenn man nach Aschurah geht und habe sich vor allen seinen Brüdern ostwärts niedergelassen. Chavila ist ohne Zweifel hier der die Grenze zwischen den Südarabern (Jocktaniden) und Nordarabern (den abrahamidischen Ismaeliten) bildende Gebirgsstrich zwischen Jemen und

mit מִדְיָנִים, Hader, Zwist, von דִּין, richten, strafen, ganz gleichlautend ist, schon andeutet und auf ein richtendes, gebietendes Ansehen unter den ihnen verbundenen Stämmen hinweist. Schon vor Abraham hatten die Midianiten sich, weil sie Handel trieben, bis zum rothen Meere verbreitet, denn an dem ailanitischen Meerbusen findet man eine Stadt Madian, fast in der Mitte zwischen Ailah und Moilah, bei Ptolemäus VI, 7 Modiana, bei Arabern Madain genannt. Sie waren mit den Avim, bei Arabern Aus, Aws stammverwandt und zu dem am untern Euphrat und Tigris seßhaften Urvolke der Nabat gehörig. Als die Amalekiter, wahrscheinlich vor der Zeit der Einwanderung Abrahams in Kanaan, 2250 v. Chr., durch die Stämme der jüngeren Dschorhum und Katura aus Hedschas verdrängt, auf der Ostküste des ailanitischen Golfs und auf der Westseite des Wadi el Arabah bis zur Südostgrenze Palästina's vorrückten, nöthigten sie einen Theil der midianitischen Colonien, auf der Sinaihalbinsel sich niederzulassen, wenn sie nicht vorher schon sich dort angesiedelt hatten. Später haben sich auch die Edomiter, Moabiter und Ammoniter zwischen diese sinaitischen und die hauranitischen Midian eingedrängt.

2) Die antiken Ismaeliter, welche 1 Mos. 15, 19 Kadmonier, קַדְמֹנִי, gleichbedeutend בְּנֵי קֶדֶם, Ostländer, genannt werden, wohnten seit uralter Zeit in der syrisch-arabischen Wüste und nordwärts über den Euphrat hinauf bis nach Armenien,

---

Hedschas, Ritter XII. 195. 716, jetzt Chaulon genannt. Hier ist auch das Aschur in dem jetzigen Assyrien zu suchen, in welchem die 1 Mos. 25, 3 genannten אַשּׁוּרִים, jetzt Asyr, Asyrier wohnten; folglich sind diese abrahamidischen Ismaeliten, welche in dem nordwestlichen Arabien wohnten, in Hedschas und der Peträischen Halbinsel, verschieden von den älteren, die in der syrisch-arabischen Wüste bis nach Armenien hinauf wohnten. Auch die Midianiter auf der Sinaihalbinsel, 2 Mos. 2, 15. 16. etc. waren nicht Abrahamiden, denn sie werden, wie aus Richt. 1, 16. 4, 11. 17; 1 Sam. 15, 6 u. a. O. erhellt, nicht nur, wie jene im Hauran, Keniter, sondern auch Kain genannt. Wenn später die vorabrahamidischen und nachabrahamidischen Ismaeliten und Midianiten vermengt und wohl auch wirklich vermischt wurden, so darf das nicht hindern, sie historisch auseinander zu halten.

werden hier von **Plinius, Hist. Nat. V. 20; VI, 9; Orei Arabes,** Bergaraber genannt, so wie die Armenier alle Araber Ismaeliten nennen, weil diese, als ein Hauptheil der arabischen Bevölkerung, ihnen zuerst bekannt wurden, waren wie die Keniter oder Midianiter und die 1 Mos. 15, 19 auch genannten Kenisiter, von dem Urvolke der Nabat ausgegangen. Sie waren zwar und blieben größtentheils Nomaden, doch gründeten sie auch feste Ansiedelungen, z. B. nach Stephan von Byzanz, **De urbibus ed. Berkelii p. 752,** Kinnesrin, Chalus der Griechen, Eski-Haleb der Türken und Orfa; Wolff, d. Buch Judith S. 98 f. 144 f.*)

3) Die Amalekiter waren das von den Joktaniden aus Südarabien verdrängte uralte Volk der Aad, die später um Mekka in Hedschas mächtig waren, aber auch von hier, durch die Stämme Dschorhum und Katura verdrängt, nach Südpalästina vordrangen, wo sie zu Abrahams Zeit, 2238 v. Chr., schon von Kedor Laomor, dem Könige von Elam, geschlagen wurden, den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten in Raphidim und bei Kadesch Barnea feindlich entgegentraten, von Bileam, 4 Mos. 24, 20. 21 Erstling der Völker genannt werden. Richt. 3, 12, 13 finden wir einzelne Stämme derselben mit dem Könige der Moabiter, Eglon, gegen Israel verbündet und jetzt, 109 Jahre später, um 1236, wieder mit den Midianitern, woraus folgt, daß einzelne Stämme derselben sich

*) Zuerst hat Hieronymus **Quaest hebr ad Genesin 25, 13,** nach ihm Stephan von Byzanz und alle bis auf Rosenmüller, Gesenius, K. v. Raumer u. A. m. die Nabatäer für die Nachkommen des ältesten der 12 Söhne Ismaels, Nabajoth, gehalten, aber mit Unrecht; denn wenn sie Josephus **Antiqq. XII, 1, 2,** Plutarch u. A. m. zu den Arabern rechneten, so geschah dies nur, weil sie sich während der babylonischen und persischen Obmacht weithin im nördlichen Arabien ausgebreitet hatten. Von den Arabern aber werden sie als ein von ihnen verschiedenes Geschlecht und Volk betrachtet, und als das Urvolk aller Aramäer angesehen, das von Nabit, einem Sohne Mas des Sohnes Aram, des Sohnes Sem, abstammte und seine Ursitze in Babylonien hatte. Ritter XII, 128—140 hat ausführlich über die Nabatäer gehandelt.

an den Grenzen des jenseitigen Palästina seßhaft gemacht hatten, da sie sonst, nach 1 Sam. 27, 8, von Alters her ihre Wohnsitze in der peträischen Halbinsel, im Süden von dem diesseitigen Palästina hatten.

Als in dieser großen Drangsal, im Jahre 1229 v. Chr., Gideon, der Sohn des Manassiten Joas aus dem Geschlechte des Abieser, Richt. 6, 11. 34; 8, 2, vgl. Jos. 17, 2, unter einer Therebinthe zu Ophra, jetzt Taiybeh am Felsenkegel Rimmon (Rumôn am Wadi gl. Namens, 2 Meilen nordwestlich von Jericho) in Ephraim, Weizen drasch (es war also nach der Aernte oder in dieser Gegend im Mai) um mit dem Getreide in die östlicher gelegene, oben schon erwähnte Felsenwüste Seirath zu flüchten, weil die Midianiter und Amalekiter wieder in der Ebene Esdrelon lagerten und weiter das Land zu überschwemmen drohten, da wurde er von einem Engel des Herrn aufgefordert, den Altar des Baal und den dabei befindlichen Hain zu zerstören und sich gegen die Bedränger seines Volkes zu erheben. Obwohl Gideon ein tapferer Mann war, Richt. 6, 12. 14, so hatte er doch, sowohl wegen seines persönlichen geringen Ansehens im Volke, l. c. V. 15, als auch wegen der Größe des Unternehmens, V. 33—40, Bedenken; jedoch, da der Herr diese alle gnädig beseitigte, zerbrach er den Altar Baals und hieb dessen Hain bei Ophra um, weshalb er den Namen Jerub Baal (d. i. mit welchem Baal hadert oder rechtet) erhielt, baute dem Herrn zum Brandopfer einen Altar auf dem Felsenkegel Rimmon, V. 26. 28, und berief durch Posaunenschall und Boten ganz Manasse, Asser, Sebulon und Naphthali, lagerte sich mit 32,000 Mann, Richt. 6, 34. 35; 7, 1—8, bei der Quelle Charod*), während das Heer der Mi-

*) Die Quelle Charod lag 6½ Meile nördlich von Ophra und 1 Meile östlich von Sanur in der schönen Thalebene Merdsch el Ghareck oder Ghuruck, welche sich einige Stunden weit ovalförmig ausbreitet, von niedrigen malerischen Bergen umgeben. Da das Wasser keinen Abfluß hat, so

dianiter, Amalekiter und der Söhne des Ostens (Ismaeliter) in der südöstlichen Einbucht der Ebene Esdrelon bis zum Hügel More (wahrscheinlich der kleine Hermon) ein Lager genommen. Auf des Herrn Befehl ließ Gideon erst 22,000 Mann von seinem Heere nach Hause gehen und behielt von den übrigen 10,000 nur 300 Mann, welche das Wasser des See's, zu welchem er die Truppen hinabgeführt, wie Hunde mit der Zunge geleckt und nicht mit der Hand geschöpft hatten, bei sich, deren jedem er eine Posaune gab und mit Lebensmitteln versorgen ließ. Nachdem er mit seinem Knappen Pura das zahllose Heer der Feinde, Richt. 7, 9—14, in der Nacht bespäht hatte und erfahren, daß man im Lager derselben ihn fürchte, rüstete er seine 300 Mann, indem er jedem zur Posaune eine brennende Fackel gab, die bis zum Angriff in leeren Krügen verborgen gehalten werden sollten, ließ sie dann in 3 Haufen von verschiedenen Seiten gegen das feindliche Lager vorrücken und als sie es erreicht, die Krüge zerschlagen, die Posaunen blasen, l. c. V. 15—22, und ein Kriegsgeschrei erheben. Durch den Fackelglanz und den Schall vieler Posaunen, sowie durch das von mehreren Seiten sich erhebende Kriegsgeschrei erschreckt, fuhren die Feinde wild aus dem Schlafe auf und, unter einander sich mit dem Schwerte angreifend, geriethen sie in wilde Flucht dem Jordan zu, südlich des Gebirges Gilboa durch den Wadi Mudschiddaah, wo Beth Schitta lag, nach Zareratha zur Jordanfurth, 3/4 Meile südöstlich von Baisan, und über die südwestliche Flanke des Gilboagebirges zur Ebene Abel Mechola, 2 Meilen südlich von Baisan und zur Furth Damieh, nördlich von der Mündung des Jabok; Wolff, d. Buch Judith S. 124 Not. 2; 159 und Note 1.*) Von Gideon aufgerufen, ver-

erblickten Monro und Löffler in dem Thale im Mai 1833 einen See von 2½ Stunden Länge und halb so großer Breite, der wenn er vertrocknet ist, wie ihn Barth am 23. Februar sahe, die fruchtbarsten Aecker und Wiesen zurückläßt, Ritter XVI, 669 f.

*) Man muß sich hierbei erinnern, daß sich dieses im Mai zutrug.

liefen die Ephraemiten den fliehenden Feinden, 7, 24. 25, den Jordan bis Beth Bara oder Bethabara, südöstlich von Jericho an der Furth Helu, nördlich vom Wadi Kelt, fingen und tödteten die Fürsten der Midianiter, Oreb und Seb, zankten aber, Richt. 8, 1—3, mit Gideon heftig, daß er sie nicht gegen die Midianiter gleich Anfangs aufgerufen, er besänftigte sie aber durch demüthige Anerkennung ihrer Vorzüge und Verrichtung. Er ging hierauf mittelst der Furth bei Zareratha über den Jordan und gelangte, Richt. 8, 5, etwa 1/2 Meile südlicher nach Sukkoth am Jordan, von dessen Bewohnern er für seine ermatteten 300 Mann einige Brode verlangte, damit sie sich zur weiteren Verfolgung der beiden übrigen, über den Jordan entkommenen Könige der Midianiter, Sebach und Zalmuna, stärkten. Da ihm seine Forderung mit trotzigem Hohne versagt wurde, gelobte er der Stadt, wenn er wiederkehrte, eine schwere Rache. Ebenso erging es ihm bei Pnuël oder Pniël, l. c. V. 8. 9.*) Gideon war von Sukkoth auf der Ostseite des Jordan südwärts nach Pnuël geeilt, weil die Midianiter Könige Sebach und Zalmuna durch die dort nahe Furth Damieh über den Jordan entkommen waren. Da diese in dem sich hier zum Ghor- oder Jordanthale öffnenden Wadi Adschlun nach Nordosten weiter geflohen waren, so setzte er ihnen auch auf diesem Wege nach,

---

in welcher Zeit der Jordan, wie wir oben bemerkten, die größte Wasserfülle hat und nur durch die Hauptfurthen a) 1 1/2 Stunde von Baisan südöstlich daher jetzt Mukutta (die Furth) Baisen genannt, b) etwas nördlich der Mündung des Jabok, jetzt Zerka, Mukutta Damieh und c) Mukutta Helu, 1 1/2 Meile ostsüdostwärts von Jericho, zu passiren war. Brücken gab es auf dem Flusse vom galiläischen See bis zum todten Meere damals so wenig als jetzt.

*) Die Lage Pnuëls ist ungewiß, doch vergleicht man diese Stelle, Richt. 8, 5 u. 8, mit 1. Mos. 32, 23. 31. 32; 33, 17, so ergibt sich, daß der Ort im Jordanthale und zwar nicht weit von dem Nordufer des Jabok westlich von Mahanaim gelegen haben muß, da Jakob von Pniël den Jordan aufwärts, Gideon aber von Sukkoth nach Pniël süd- oder abwärts zog.

seiner Brüder über sie ausgesprochen hatte, 9, 50—57. Dies Alles geschah, nach 9, 27, bald nach der Weinlese, also im September bis December 1186, woraus zu schließen, daß Gideon 3 Jahre vorher um dieselbe Zeit starb.

Nach Abi Melech machte sich, Richt. 10, 1, 2, zur Erlösung Israels auf Thola, ein Mann aus Isaschar zu Samir (Schamir) auf dem Gebirge Ephraim*) und richtete das Volk 23 Jahre, d. h. die Stämme diesseits des Jordan, von 1186 bis 1163 v. Chr. Im jenseitigen Palästina richtete, 10, 3. 4, zu gleicher Zeit Jair, ein Gileaditer, 22 Jahre, und wird von ihm gemeldet, daß er 30 Söhne, die auf jungen Eseln ritten, hatte und 30 in Gilead liegende Städte besaß, welche die Zeltlager Jairs genannt wurden. Doch hatten nicht von diesem Jair die Ortschaften die Bezeichnung erhalten, sondern von dessen Vorfahren den 4. Mos. 32, 41 und Josua 13, 30 als Eroberer dieses eigentlich zu Basan gehörigen, später aber zu Gilead gerechneten Landstriches genannten Manassiten Jair, und lagen dieselben am Scheriat Mandhur, waren eigentlich das südlichste Gaulonitis und nach 5. Mos. 3, 4 auch Argob (Steinhausen) genannt. Kamón, wo Jair begraben wurde, ist ohne Zweifel das Kamun, welches, nach Polybius V, 414, von Antiochus III. dem Großen, 218 v. Chr. nebst Pella und Gefrun oder Gefrys erobert wurde, ohne Zweifel zwischen Pella und Gerasa auf der Südseite des Scheriat Mandhur (Hierowar) lag.

---

*) Dieses Schamir, dessen Trümmer Dr. Barth in Februar 1847 etwa 1 Meile nordwestlich von Jericho, westlich von Ophra unter dem Namen Ssamirch oder Sumrah auffand, auf Seetzen's Charte Chirbet Szomrab genannt wird, ist das ältere Schomron oder Samaria auf dem Berge Zemaraim in Ephraim, wo 2 Chron. 13, 4. 19 Abia von Juda, 951 v. Chr. sein Heer sammelte und Jerobeam I. schlug, ihn über Bethel und Ephron (Ophra jetzt Taiyibeh) verfolgte. Auch 1 Kön. 13, 32 wird unter Jerobeam I. dieses älteren Samaria gedacht; das spätere wurde erst von Amri 1. Kön. 16, 24, um 915 v. Chr. erbauet. Zemaraim setzt Jos. 18, 22 in Benjamin, zwischen Beth Araba und Bethel, Ritter XV. 1, 465 f.

Wenn es 10, 3 von Jair heißt: וַיָּקָם אַחֲרָיו „und nach ihm (Thola) erhob sich“ Jair, so ist das nicht so zu verstehen, als sei er erst nach 23 Jahren und nach dem Tode Tholas Richter geworden, sondern ein Jahr nach diesem, und habe sein Amt 22 Jahre verwaltet, so daß beide 1163 v. Chr. starben.

Während dieser Zeit und, wie wir sahen, unter Gideon und Abimelech, waren die Israeliten immer tiefer in die Abgötterei der Syrer, Phönizier, Moabiter, Ammoniter und Philister versunken, der Herr gab sie daher zur gerechten Züchtigung dahin in die Hände der Ammoniter und Philister, so daß jene das jenseitige, diese das diesseitige Palästina unterdrückten, 10, 6—8; ja die Ammoniter, nach V. 9, sogar über den Jordan drangen, um Juda, Benjamin und Ephraim sehr zu ängstigen. Dieser traurige Zustand währte an 18 Jahre von 1163 bis 1145 v. Chr. und war um so verderblicher, als alle gemeinsame Führung und Verwaltung des Volkes aufgehört hatte. Die einzelnen Stämme hatten besondere oder gar keine Richter und ein Jeglicher that, wie es Richt. 17, 6. 21, 25 u. a. O. sehr bezeichnend heißt, was ihm recht däuchte. Als solche Stammrichter erscheinen mir die Richt. 12, 8—15 genannten Ebzan, Ejlon und Abdon, denn daß es außer ihnen noch andere zu der Zeit gab, erhellt aus 1 Sam. 12, 11, wo Samuel zwischen Jerub Baal oder Gideon und Jephthah noch einen Bedan aufführt, der wahrscheinlich der 1 Chron. 8, 17 genannte Sohn Ulam's und Urenkel Machirs des Manassiten war, der ein Vater Gilead's genannt wird, d. h. dem das nördliche Gilead zugefallen war.*) Meine Ansicht gründet sich

1) darauf, daß es Richt. 10, 8 heißt: „Und sie (Philister und Ammoniter) zertraten und zerschlugen Israel von diesem Jahre an wohl 18 Jahre.“ Es kann unter dem Jahre, von wo diese Unterdrückung begann, nur ein denkwürdiges gedacht

*) Wenn die LXX, Syrer und Araber für Bedan den Barak setzen, so ist das eine anachronistische, unbefugte Emendation des Urtextes.

werden und welches könnte mehr als ein solches erscheinen, denn das Jahr 1163 v. Chr., in welchem beide Richter, Thola und Jair, starben und durch die Erhebung vieler Stammrichter oder den Mangel solcher in einigen Stämmen das Zusammenstehen des ganzen Volkes gegen die äußeren Feinde gehemmt und sehr erschwert wurde.

2) Daß Bedan, der, wie eben gezeigt worden, ein östlicher Manassit war, und 1 Sam. 12, 11 vor Jephthah genannt wird, wahrscheinlich nach Jair einige Zeit im jenseitigen Palästina mit einigem Glücke den Ammonitern widerstand, nach seinem Tode dann der Richt. 10, 17. 18 geschilderte gänzliche Mangel an Oberleitung eintrat, welchen die Ammoniter natürlich zu erhalten suchten, damit sich das Volk in Gilead um so weniger ihrer Obergewalt entziehen könnte.

3) daß es nicht denkbar, die Stämme im diesseitigen Palästina würden in einer Zeit, da sie von Ost her (10, 9) von den Ammonitern und von Südwest her durch die Philister bedrängt wurden, ganz ohne Führer und Richter geblieben sein, wenn auch die Eifersucht derselben gegen einander sie verhinderte, sich unter einem gemeinsamen zu vereinigen.

4) Daß offenbar die 3, Richt. 12, 8—15 angeführten Richter als solche bezeichnet werden, die nur in den Stämmen, zu denen sie gehörten, obrigkeitliches Ansehen hatten; allenfalls könnte man dem Bedan, welchen Samuel neben Gideon, Jephthah und sich nennt, noch ein weiter reichendes Ansehen zuschreiben. Von Ebzan wird, 12, 8—10, nur gemeldet, daß er 30 Söhne, 30 Töchter und 30 Schwiegersöhne hatte, zu Bethlehem lebte, starb und begraben wurde und 7 Jahre nur in Juda, höchstens noch in Benjamin, richterliches Ansehen hatte. Wahrscheinlich ging nach seinem Tode schon die Richt. 10, 7 erwähnte Bedrückung der Stämme Dan, Juda und Benjamin durch die Philister an und gestatteten diese, wie aus Richt. 15, 11 hervorgehen möchte, nicht, daß hier ein Richter weiter gewählt werden durfte.

Eben so war die Richtergewalt des Eglon, der ein Sebulonit war und zu Ajalon im Lande Sebulon, Richt. 12. 11, 12, begraben wurde und 10 Jahre hindurch in seinem Stamme höchstens in den demselben benachbarten Naphthali, Asser und Isaschar anerkannt.

Abdon, Richt. 12, 13—15, wohnte und starb in seinem Geburtsorte Pirathon, im Lande Ephraim auf dem Gebirge der Amalekiter, hatte 40 Söhne und 30 Neffen, die auf jungen Eseln ritten, wodurch sein Reichthum und auf die Größe seiner Familie gegründetes Ansehen angedeutet wird, war auch 8 Jahre hindurch nur Richter im Stamme Ephraim. Da Josephus Antigg. V, 7, 13; XIII, 1, 3, und 1 Makk. 9, 15 Pirathon zwischen Bethel und Thimnath nennen, so lag dasselbe ohne Zweifel von ersterem Orte westwärts in der Gegend von Gophna, jetzt Jifna, 3¹/₅ Meil. nordwestl. von Jerusalem und fast 4 südlich von Sichem (Tab. Peuting Sect. IX.), und möchte aus dem Umstand, daß dieser Richter Ephraim's in dem westlichen Gebirge des Stammgebietes wohnte, während alle früheren im östlichem ihre Sitze hatten, zu folgern sein, daß in diesem letzteren, wegen der Angriffe der Ammoniter während ihrer 18jährigen Obmacht, keine Sicherheit war.

Wird auch von jedem dieser Richter gesagt „Und nach diesem richtete Israel N. N.“, so wird das auch Richt. 16, 31 von Simson gesagt und doch war er eigentlich gar nicht Richter, sondern hatte nur wie aus Richt. 15, 11 erhellt, in seinem sehr reducirten Stamme Dan einiges Ansehen und weder er, noch die vorerwähnten 4 waren Richter über ganz Israel, sondern fallen alle mit ihrer Wirksamkeit als Vorsteher oder vorragend angesehene Personen in die 18 Jahre der ammonitischen und philistäischen Unterdrückung und die 6 der Richterschaft Jephthahs, 1163—1139 v. Chr.

Die Gileaditen, d. h. die Stämme jenseit des Jordan, Ruben und Gad und wohl auch einige der diesseitigen Stämme, erkannten in der Drangsal endlich, daß ihr Abfall von Jehovah

der Grund und die Ursache ihres nationalen Unglückes und Verderbens wäre, thaten daher Buße und die fremden Götzen von sich. Als die Ammoniter, durch diese Bewegung unter den Israeliten beunruhigt, zum Kampfe ausgezogen, sammelten sich jene auch zu Mizpa, auch Ramath in Gilead, jetzt Es Szalt genannt, 7 Meil. östlich von Silo und 3 Meil. vom Jordan; aber es fehlte an einem tüchtigen Kriegsoberen, 10, 10—18. Da gedachten die Aeltesten in Gilead an Jephthah (Oeffner), einen Mann der wegen unehelicher Geburt von seinen rechten Brüdern verstoßen, in das Land Tob*) entwichen war und eine Räuberbande um sich gesammelt hatte, an deren Spitze er sich den Ruf eines tapferen, unternehmenden Kämpen erworben hatte, Richt. 11, 1—3. Zu ihm kamen die Aeltesten aus Gilead und bewogen ihn durch das eidliche Gelübde, daß er Fürst in Gilead sein sollte, so er die Ammoniter besiegte, zurückzukehren und von Volke zu Mizpa förmlich anerkannt, den Oberbefehl zu übernehmen, Richt. 11, 4—11. Damit sind wir zu dem Schlusse der 300jährigen Periode, von der Eroberung des östlichen Palästina bis zum ersten Richterjahre Jephthah's, oder von 1445 bis 1145 v. Chr. angelangt und da bis dahin Alles sich hat chronologisch ordnen lassen, wird es auch wohl in dem folgenden Zeitabschnitte von 1145 bis 1005, d. h. bis zum Beginne des Tempelbaues durch Salomo, gelingen.

Sobald Jephthah den Oberbefehl übernommen, begannen erst, Richt. 11, 12—28, Unterhandlungen mit dem Könige der Ammoniter. Wenn dieser behauptete, die Kinder Israel hätten, als sie aus Aegypten gekommen, ihm das seinem Volke zugehörige Land zwischen den Arnon, Jabok und Jordan wegge-

*) Tôb (Gut) wohl das Tobha, Tell Dobba, bei Ritter XV, 2. 922, nordöstlich vom Dschebl Hauran, Isch Tob, 2. Sam. 10, 6. 8. *Τούβιον*, *Τώβιον*, 1 Makk. 5, 13.

nommen, und es zurückforderte, so hatte Jephthah ein Recht, ihn erwidern zu lassen, daß seine Forderung völlig unbegründet sei, weil die Israeliten nicht der Ammoniter Land, sondern das des Königs der Amoriter, Sihon, der zu Hesbon residirte, erobert hätten, weil er ihnen mit Gewalt habe den Durchzug verwehren wollen, den ihnen auch die Edomiter und Moabiter verweigerten; sie also nur gethan hätten, wozu die Noth sie gezwungen; Israel wohne nun schon 300 Jahre in dem Lande ohne Widerstand von den Moabitern und Ammonitern deshalb zu erfahren; der König habe Unrecht, jetzt Ansprüche auf etwas zu erheben, was er nie zuvor besessen habe. Er hätte es ja mit Hülfe seines Gottes Kamos*) den Amoritern abnehmen können da es aber der Gott Israels seinem Volke gegeben, so besäße dieses es mit Recht und dieser Gott werde richten zwischen Israel und Ammon. Da Jephthah mit seinen Vorstellungen bei dem Könige der Ammoniter kein Gehör fand, so mußte das Schwert entscheiden und entschied für die gerechte Sache. Jephthah schlug die Ammoniter mit großen Verlusten aus all den Gegenden vom Arnon nordwärts bis zum Wadi Seir, deren sie sich bemächtigt hatten, wie es Richt. 11, 33 heißt von Aroer Rubens**) an aus zwanzig Städten bis Minnith,

*) Kamosch, כְּמוֹשׁ, war der Nationalgötze der Ammoniter, die daher 4. Mos. 21, 29; Jerem. 48, 46, das Volk des Kamosch, wie die Moabiter Jerem. 49, 1, das des Moloch heißen; dieser wie jener waren Feuergötter und stammten aus Chaldäa, siehe Movers, Phönizier I, 334 f. 339 ff. u. a. O.

**) Raumer, Palästina S. 249, nimmt an, die Schlacht sei bei Aroer Gad's, 3½ Meil. östlich vom Jordan und 2 Meil. westlich von Rabbath Ammon, jetzt Array el Enar, geschehen. Wie hätte aber von da die Flucht nach Minnith, gen S. O. und wieder nach Abel Keramin, nach N. N. W. zurück, geschehen können? — Es ist aber nicht von einer Schlacht die Rede, sondern vielmehr von einem Hinausschlagen der Ammoniter aus den von ihnen occupirten Städten und da, 11, 26, von Aroer Rubens nördlich vom Arnon und allen Städten am Arnon als rechtmäßige Besitzthum Israels ausdrücklich geredet wird, und von ihm aus Minnith und Abel Keramin in fast grader Linie nordostwärts auf Rabbath Ammon zu lagen, so wird man an dies letztere Aroer, jetzt Arair, denken müssen.

jetzt Mendjah, 5 Meil. nordnordöstlich von Aroer und Abel Keramin (jetzt Khirb es Sâr, 2 Meil. nördlich von dem vorigen und nur 1 Meil. südwestlich von Rabbath Ammon, der Hauptstadt der Feinde, die somit völlig gedemüthigt wurden. In Folge eines unüberlegten Gelübdes, 11, 30. 31 opferte Jephthah, als er siegreich nach Mizpa zurückkehrte, seine Tochter) 11, 30—40.

Die Ephraimiten erhoben sich, nach Richt. 11, 1—6, gegen Jephthah drohend, ihn in seinem Hause zu verbrennen, weil er, ohne sie aufzurufen, die Ammoniter bekämpft hatte, gingen auch mitternachtwärts d. h. wahrscheinlich nordöstlich durch die Furth Damieh oder noch nördlicher bei Baisan über den Jordan. Jephthah hatte ihnen mit Recht geantwortet, daß er sie um Hülfe angerufen, aber sie nicht habe erlangen können, daher er ohne sie den Kampf mit den Ammonitern wagen müssen. Der eigentliche Grund zu diesem brudermörderischen Kriege war der in V. 4 angedeutete, daß die Gileaditen, d. h. die Stämme Ruben und Gad, in Abhängigkeit von Ephraim und Manasse gestanden, welches daraus schon deutlich, daß die Richter Debora, Gideon, Abimelech, welche im ganzen Volke Macht und Ansehen hatten, zu Ephraim gehörten oder in dessen Mitte wohnten, und als die einzelnen Stämme sich Richter gaben, jenseit des Jordan Jair und Bedan aus dem Stamme Manasse waren; Rubeniten und Gaditen wurden daher von den stolzen Ephraimiten verächtlich als Solche bezeichnet, welche nur zu ihnen oder zu den Manassiten ihre Zuflucht zu nehmen, aber sich nicht selber zu helfen berechtigt wären, und nun gestraft werden müßten, weil sie gewagt, einen eigenen Richter zu erwählen und ihre Unabhängigkeit zu erkämpfen. Wahrscheinlich war Abdon damals Richter in Ephraim und seine Eifersucht über Jephthah's Erhebung und Siegerruhm bei den vorher im Abhängigkeitsverhältniß zu ihm stehenden Gileaditen ein Haupthebel zu dem Kriege, der für Israel die traurigsten Folgen hatte. Die Gileaditen schlugen unter Jephthah's

Führung und höchst erbittert über den höhnenden Uebermuth der Angreifer, dieselben gänzlich und versperrten ihnen die Furth Damieh, V. 5 und 6, vermittelst welcher man nach Ephraim überging, ließen Jeden, der passiren wollte, das Wort Schiboleth, d. h. Aehre, aussprechen und erschlugen den, der es Sibolet sprach, weil sie daran den Ephraimiten erkannten. So wurden zu der Zeit von denselben 42,000 Mann erschlagen. Wir haben hier Zweierlei zu bemerken, nämlich daß damals sich schon dialektische Unterschiede unter den Stämmen ausgebildet hatten, welches wieder auf eine lange Zeit zurückschließen läßt, während welcher, seit der Landestheilung unter Josua oder seit 1438 v. Chr., die Stämme schon gesondert lebten, welches aber bei der Annahme Bunsens u. A. m., daß zwischen dem Auszuge und dem Tempelbau nur 206 Jahre lägen, nicht wohl denkbar, weil dann der Zeitraum von der Landestheilung bis Jephthah auf noch nicht 120 Jahre zusammenschrumpfte. Ferner muß die Niederlage der Ephraimiten zu einer Zeit erfolgt sein, in welcher der Jordan so angeschwollen war, daß er nur mittelst der drei oben bereits mehrmals angeführten Hauptfurthen, Baison, Damieh und Helu zu passiren war, welches, wie gleichfalls wiederholt bemerkt worden, nur während der Monate März, April und Mai der Fall, so daß während dieser Zeit des Jahres 1144 v. Chr. das in Rede stehende blutige Ereigniß sich zugetragen haben muß, denn in den übrigen Monaten des Jahres war der Jordan an vielen Orten leicht zu durchwaten und hätten die Ephraimiten auf ihrer Flucht nicht nöthig gehabt, sich zur Furth Damieh zu wenden.

Als Jephthah, nachdem er 6 Jahre bis 1136 v. Chr. das Richteramt geführt, gestorben und der mächtige Stamm der Ephraimiten durch die erzählte Niederlage sehr geschwächt worden, nahm die Uebermacht der Philister um so mehr zu, als sie durch neue Einwanderung stammverwandter Colonisten sich sehr verstärkt hatten und auch die von Josua,

Jos. 11, 21. 22 und Kaleb, Richt. 1, 20, Jos. 14, 12 aus Hebron, Debir und Ana von dem Gebirge Juda und Israel vertriebenen kriegerischen und riesigen Enakim von ihnen zu Gaza, Asdod und Gath aufgenommen worden waren. Erwägt man überdies, wie Richt. 3, 3 die 5 Fürsten der Pelister, die zu Gaza, Askalon, Asdod, Ekron und Gath saßen, in erster Reihe unter den Völkern genannt werden, durch welche Israel sollte zum Kriege gewöhnt werden, was Richt. 3, 31. 5, 6 von Samgar und den Volkszuständen zu seiner Zeeit gesagt wird, und endlich, wie die Philister, Richt. 10, 7, noch vor den Ammonitern als diejenigen aufgeführt werden, welche Israel zertraten und zerschlugen: so wird man zugeben müssen, daß schon lange vor den, Richt. 13, 1, angeführten 40 Jahren die Bedrückungen durch sie begannen, und diese nur die Zeit der völligen Obmacht bezeichnen, welche dieselben nach der oben erwähnten Niederlage nnd Schwächung Ephraim's und dem wenig Jahre darauf erfolgten Tode Jephthah's erlangten. Wird dieses zugegeben, so folgt auch ziemlich gewiß, daß Simson's (Schimschon, d. h. kleine Sonne) Leben und Tod nicht in diese 40 Jahre fallen, dieselben Richt. 13, 2 ff. nur darum hier berichtet werden, weil seine Thaten alle in Beziehung zu den Philistern stehen uns weil in Folge der von ihm denselben zugefügten Beschädigungen der Stamm Dan, dem er angehörte, durch die Rache derselben nach seinem Tode genöthigt wurde, auch den Rest der ihm, Jos. 19, 40—47, zugewiesenen Landstriche zu verlassen und im nördlichen Palästina neue Wohnsitze zu suchen. Somit erscheinen die Capitel 13 bis 18 des Buches der Richter als eine Darstellung einer wichtigen Epoche der Geschichte des Stammes Dan, in welcher Simsons Wirken ein entscheidendes Moment bildete, das hier, als in die Zeit der Richter gehörig, nachgetragen wird und chronologisch mit dem Tode Jephthah's wirklich das Buch abschließt; denn daß die in den letzten 3 Capiteln von 19—21 enthaltene und dargestellte Begebenheit in die Zeit der Aeltesten, um 1398 v. Chr.

also 260 Jahre vor dem Tode Jephthah's sich zutrug, ist oben erörtert worden.*)

Zwar hatten, nach Richt. 1, 18, die Stämme Juda und Simeon zu den Zeiten Kalebs, wie oben schon gemeldet worden, die Philister in Gaza, Askalon und Ekron besiegt, aber sie in der Ebene, weil sie mittelst Sichelwagen fochten, nicht bezwingen können, weshalb denn auch die gewonnenen Philisterstädte und Gebiete, wahrscheinlich während der Unterdrückung durch Kuschan Rischathaim, 1393—1385 v. Chr. wieder verloren gingen, die Reste der Amoriter, von den Philistern unterstützt, Richt. 1, 34. 36, den Stamm Dan durchbrachen, sich auf dem Gebirge Cheres zu Ajalon und Schaalbim festsetzten, so daß die Daniten an der Meeresküste, von Japho bis Dor, von denen im Inneren des Landes abgeschnitten wurden und diesen zu Simsons Zeit nur noch die Gegend um Esthaol und Zareah, 2 Meil. nordöstlich von Eleutheropolis und 4 Meil. westsüdwestlich von Jerusalem übrig geblieben war. In den Küstengegenden müssen die Daniten wahrscheinlich unter dem Schutze der dort mächtigen Phönizier oder Zidonier gewesen sein, weil Debora, Richt. 5, 17, um 1277 v. Chr. noch singt: „Warum bleibt Dan in der Herberge (d. h. Häfen) der Schiffe." Wahrscheinlich dienten sie den Zidoniern als Hafenarbeiter, Schiffsknechte oder versorgten deren Colonien und Seefahrer mit dem nöthigen Proviant und andern Bedürfnissen. Aus diesem allem schließe ich, daß Simson noch in der Zeit der Richterschaft Gideons zu Zareah, wo sein Vater wohnte, etwa

---

*) Es kehrt Richt. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25 immer die Formel wieder: „Zu der Zeit war kein König in Israel u. s. w." und wird dadurch angedeutet, daß diese Capitel zur Zeit der Könige dem Buche der Richter aus alten Stammurkunden angefügt wurden und zwar, wie aus 18, 30 erhellt, erst nach der Wegführung der Daniten durch Tiglath Pilesar von Assur, um 730 v. Chr.; eben so gewiß ist aber auch, daß Alles was vor dem 17. Capitel steht, vor den Zeiten der Könige geschrieben wurde, der älteste Theil scheint bis 12 v. 7 zu gehen.

um 1182 v. Chr. geboren wurde, Richt. 13, 2—24 und in der ammonitischen Obmacht im jenseitigen und östlichen Palästina, als im südlichen, diesseitigen die der Philister sich gleichfalls entschieden geltend machte, um 1160 v. Chr. öffentlich hervortrat, indem er, wie es l. c. V. 23 heißt, vom Geiste des Herrn getrieben, sich in das Kriegslager (Machanah) Dan's zwischen Zareah und Eschthaol*) begab; also die 20 Jahre seiner sogenannten Richterschaft bis 1140 gewährt haben, so daß Ebzan immerhin 7 Jahre, etwa von 1186—1179 v. Chr. im östlichen Juda, zu Bethlehem, Richter sein konnte oder auch etwas später. Daß aber Juda zu Simsons Zeit seine Selbstständigkeit verloren hatte und dieser keine richterliche Macht besaß, ist deutlich aus Richt. 15, 3—20. Simson hatte nämlich zu Thimnath, 1 Meil. nordwestlich von Zareah, unter den Philistern ein Weib genommen, der Vater desselben hatte es aber dennoch einem anderen Manne gegeben. Daß diese Heirath unter den Daniten nicht gebilligt wurde, erhellt aus 14, 3. 4 und auch daraus, daß sie nur geschlossen worden, damit Simson Ursach fände, den Philistern Schaden zu thun. Er zündete ihnen die reifen Getreidefelder, die eben abgeerntet wurden, im April, an, so daß nicht allein sie, sondern auch Weinberge und Oelbäume verdarben, brachte ihnen eine große Niederlage bei, floh dann in das östliche Juda und wohnte an der Felskluft bei Etham, welches zwischen Bethlehem und Thekoa lag.**)

---

*) Richt. 18, 12 wird gesagt, die Daniten hätten sich nach ihrem gänzlichen Abzuge von Zareah und Eschthaol, hinter, d. h. westlich, richtiger südwestlich von Kireath Jearim gelagert und heiße der Ort bis auf den heutigen Tag Machanah Dan. Es ist wohl derselbe hier erwähnte Ort gemeint, der wahrscheinlich auf Kiriath Jearim zu lag, und andeuten möchte, daß die Daniten in steter Kriegsbereitschaft sein mußten, um ihr kleines Gebiet gegen Angriffe der Philister zu schützen.

**) Ritter XV, 1, 619. 628 ff. XVI, 273 ff. Jetzt liegt an der Stelle das ruinirte Dorf Urtas im Wadi gl. N. Etham war wegen der Quellen und der Teiche, die Salomo dort anlegte, und der von dort ausgehenden Wasserleitungen berühmt.

Die Philister zogen aus und lagerten sich in Juda bei Lechi, später Eleutheropolis, etwa 4 Meil. ostsüdöstlich von Thekoa, indem sie die Auslieferung des Simson forderten. Die 3000 Mann aus Juda, die hinabzogen in das Felsenthal Etham, das unter dem Namen Wadi el Khureitun zum todten Meere nach Südost hinabzieht, sprachen zu Simson: „Weißt Du nicht, daß die Philister über uns herrschen?" Warum hast du denn das an uns gethan?" nämlich daß du sie veranlassest, gegen uns auszuziehen. Simson widerspricht dem nicht, gab sonach zu, daß Juda unter der Herrschaft der Philister stand, ließ sich binden und denselben ausliefern. Als aber die Feinde aus ihrem Lager bei Lechi jauchzend ihm entgegenströmten und umringten, zerriß er die Stricke, damit er gebunden war, ergriff einen daliegenden, faulenden Eselskinnbacken, erschlug damit 1000 Mann, befreite sich also und nannte den Ort Ramath Lechi, d. h. Höhe des Kinnbacken, wahrscheinlich die Höhe südöstlich von Beit Jibrin oder Dschibrin, wie jetzt das alte Eleutheropolis heißt. Wird auch 15, 20 gesagt, Simson habe 20 Jahre zur Zeit der Philister Israel gerichtet, so steht dem das so eben Angeführe entschieden entgegen. Sogar rn seinem eigenen Stamme kann er kaum als Richter angesehen werden, da er nie als Heerführer oder sonst obrigkeitlich waltend auftritt, sondern nur durch seine große Körperstärke und Entschlossenheit sich den Philistern furchtbar machte, sonst sich aber weder durch Besonnenheit, Selbstbeherrschung noch sittliche Würde auszeichnete. Als er endlich in Folge seines unzüchtigen Verkehres mit philistäischen Weibern gefangen und geblendet, sich und den Obersten der Philister unter den Trümmern des Dagontempels zu Gaza den Tod gegeben hatte, Richt. 16, 22—31, wurde die Rache der so hart Beschädigten gegen die Daniten so aufgeregt, daß diese, wie Richt. 18, 1 ff. meldet, auch die Orte Zareah und Esthaol verlassen mußten, um 1138 v. Chr. westlich bei Kiriath Jearim vorbei über das Gebirge Ephraim zogen, dort einem Manne, Namens Micha, sein Heiligthum,

Ephod, Theraphim und gegossenes Götzenbild*) raubten, den bei demselben bestellten Leviten Jonathan wegführten, das vorher von ihnen ausgekundschaftete Laisch am obern Jordan, eine Colonie der Zidonier, überfielen, zerstörten, eine Stadt Dan, jetzt Tell el Kadi bauten, das geraubte Götzenbild aufstellten, den Jonathan zu ihrem Priester bestellten, so lange als das Haus Gottes zu Silo war**), bis sie endlich weggeführt wurden, welches, wie oben bemerkt worden, um 730 v. Chr. durch den Assyrer Tiglath Pilesar geschah. Der Götzendienst zu Dan bestand wahrscheinlich bis in die letzten Regierungsjahre Sauls, bis etwa 1054 v. Chr., denn dieser eiferte, nach 2 Sam. 21, 1—5, vielleicht um seinen zu Noba verübten Gräuel zu sühnen, sehr für den Dienst Jehovah's und nöthigte die Daniten, das dem Micha geraubte Götzenheiligthum abzuthun.

Dem Vorerörterten gemäß starb Simson vor Eli's Rich-

---

*) Ephod war der priesterliche, aus einem Hinter- und Vorderstück bestehende und auf der Schulter mit Spangen befestigte Leibrock von feiner Leinwand — Theraphin waren Hausgötzen oder Penaten, wahrscheinlich kleine geschnitzte Figuren. Das Hauptbild des Micha war, nach 17, 4 von Silber gegossen und geschnitzt. Wir gewahren hier wieder, wie hartnäckig die Israeliten der Abgötterei ergeben bleiben.

**) Die Stiftshütte war, nach Jos. 14, 6 und 18, 1, zwischen der 1. und 2. Landesvertheilung, 1438—1426 v. Chr. von Gilgal nach Silo gebracht worden und auch, nach Allem zu schließen, dort bis in die Regierungszeit Sauls, 1 Sam. 13, 16 geblieben, dann nach Nobe zwischen Nikopolis oder Emmaus und Kiriath Jearim, 1. Sam. 21, 5. 7. 10. 22, 10. 15, gebracht worden und ging hier unter, als Saul den Hohenpriester Ahimelech, 85 Priester ermorden, diese Levitenstadt zerstören, ließ und nur Abjathar, des ersteren Sohn, mit dem hohenpriesterlichen Ephod zu dem damals flüchtigen David entkam, 1 Sam. 22, 20—23; 23, 9—12; 30, 7. 8. David hatte, als er die Bundeslade, 2 Sam. 6, 17, um 1038 v. Chr. nach Jerusalem brachte, eine neue Stiftshütte daselbst errichtet. Nach Richt. 20, 27. 28; 21, 1 zu schließen, muß zur Zeit, als der Stamm Benjamin fast vertilgt wurde, um 1398 v. Chr., die Bundeslade zeitweilig zu Mizpa, wohin sie später nach Eli's Tode, um 1098 v. Chr. wieder gebracht wurde, gewesen sein.

terzeit, es treten seine 20 ihm als Richter zugeschriebenen Jahre nicht in die fortlaufende chronologische Jahrreihe, sondern diese schreitet von Jophthahs Tode, 1139 v. Chr., mit dem Rich. 13, 1 angegebenen 40 Jahren der entschiedenen Obmacht der Philister fort, — und es fallen diese Jahre mit der 1 Sam. 4, 18 dem Eli zugeschriebenen Verwaltungszeit zusammen.

Daß dem also ist, wird wohl dadurch erhärtet, daß, als am Schlusse dieser 40 Jahre, 1099 v. Chr., in der unglücklichen Schlacht bei Aphek, die den Tod Eli's verursachte, 1 Sam. 4, 10—18, die Bundeslade von den Philistern erbeutet und, nach Sam. 6, 1—7, 2, zwar zurückgeliefert wurde, aber nicht wieder nach Siloh kam, sondern nach Gibea bei Kiriath Jearim und daselbst verblieb*).

Wie das Hohenpriesterthum von den Nachkommen des Eleasar, des ältesten Sohne Aaron, auf die des jüngeren, Ithamar, mit Eli übergegangen war, wird nicht angegeben. Nur aus 1 Sam. 2, 32 ff. scheint hervorzuleuchten, daß es nicht auf friedlichem Wege erfolgte und daher Eli und sein Haus in seinem feindlichen Verhältnisse zu dem Hause des Eleaser stand, daher auch, als das Hohepriesterthum durch Salomo wieder zu diesem überging, die gegen das Davidische Haus hervortretende Erbitterung des Ahia (Achijah) um so erklär-

*) Kiriath Jearim (Waldstadt) früher, Jos. 15, 60, Kiriath Baal, auch, Jos. 15, 9, Baalah und Esra 2, 25 corrumpirt Keriath Arim, in Juda an der Grenze Benjamins, 1⁴/₅ Meil. nordwestlich von Jerusalem auf Lydda oder Diospolis zu, lag von Gibeon, wozu es früher Jos. 9, 17; 18, 25, 25, sammt Kaphira und Beeroth gehörte, höchstens ½ M. südwestlich. Gibeon lag auf einer Bergeshöhe, nach Josephus, Antiqq, VII, 19, 7; Bell. Jud. II, 9, 1. 40—50 Stadien = 1—1½ Meile nordwestlich von Jerusalem, früher eine große Stadt der Heviter (Chivviter) Jos. 9, 7; 10, 2; 11, 16, später Levitenstadt, Jos. 21, 17. Die Leviten hatten sich aber auf der Höhe zwischen Gibeon und Kiriath Jearim zu Gibea (Hügel) auch Mizpa (Warthe) niedergelassen. Der Ort heißt jetzt Dschib und gehörte zu Benjamin, so daß aber die Ober- oder Vorstadt Gibea auf der Grenze von Juda und Benjamin lag.

klärlicher, wenn man nämlich annimmt, daß der 1 Sam. 14, 3. 18 erwähnte Priester des Namens zu Siloh mit jenem Propheten daselbst ein und dieselbe Person ist*). Unschwer läßt sich einsehen, wie es kam, daß die Würde eines Richters auf den Hohenpriester überging. Die Philister waren nach Jephthah's Tode und durch die Schwächung des mächtigen Stammes Ephraim zu einer so entschiedenen Oberherrschaft über Israel gelangt, daß sie die Wahl eines Richters nicht duldeten, da war denn der Hohenpriester die einzige vom ganzen Volke anerkannte Autorität und fiel ihm somit die richterliche Gewalt ganz natürlich und nothwendig zu, welches die Philister um so lieber sehen mochten, als Eli ein gutmüthiger, aber schwacher Mann war, der selbst in seinem eigenen Hause und über seine entarteten Söhne, Hophni und Phinehas, keine Autorität übte.

Vielleicht durch die Predigten Samnels, 1 Sam. 3, 19; 4, 1, ermuthigt, war das Volk Israel gegen die Philister zu Felde gegangen, aber bei Aphek mit Verlust von 4000 geschlagen worden. Es hoffte glücklicher zu sein, wenn es die Bundeslade in seiner Mitte hätte, ließ dieselbe durch die Söhne Eli's, Hophni und Phinehas, von Siloh herbeiholen. Aber die Philister, obwohl sie in Besorgniß geriethen, gingen um so entschlossener in die Schlacht, als sie, 4, 9, nicht dahin gebracht werden wollten, den Hebräern unterthan zu werden, welche ihnen bisher dienstbar gewesen waren, erfochten einen glänzen-

*) Das Geschlechtsregister Eli's ist dieses:

Eli, 1139—1099 Richter.

Hophni. Phinehas.

Ahitob. Ichabod.

Achisah zu Silo. Achimelech zu Nobe.

Abjathar, von Salomo, 1 Kön. 2, 26. 27, verwiesen, 1008 v. Chr., weil er es mit Adonia gehalten hatte.

den Sieg; 30,000 Israeliten, unter ihnen Eli's Söhne, wurden geschlagen und die Bundeslade erbeutet. Als der erblindete 98jährige Eli die Schreckenskunde von dieser Niederlage vernahm, fiel er von dem Stuhl, worauf er saß, und brach den Hals, 1099 v. Chr. Das Hohepriesterthum ging zwar auf Ahitob, den Sohn des Phinehas über, aber die Richterwürde wurde dem im ganzen Volk hochgeachteten Propheten Samuel, Sohn des Leviten Elkana von Ramathaim Zophim oder bloß Ramah auf dem Gebirge Ephraim, nur 1/2 Meile östlich von Gibeon, übertragen.

Die Philister brachten die erbeutete Bundeslade nach Asdod und setzten sie in den Tempel ihres Hauptgötzen Dagôn.*) Da aber der Götze umgestürzt und zertrümmert, die Bevölkerung der Stadt mit Feigwarzen heftig gequält wurde, ward die Lade nach Gath, dann wegen gleicher Plagen nach Ekrôn, aber endlich aus derselben Ursache den Israeliten mit Weihgeschenken zurückgeliefert, 1 Sam. 5, 1—6, 12. Zur Zeit der Weizenernte, also gegen Ende April 1098 v. Chr., gelangte die Bundeslade, nachdem sie 7 Monate in den Händen der Philister gewesen, die unglückliche Schlacht bei Aphek folglich im October des vorhergehenden Jahres geliefert worden, nach Beth Semes (Beth Schemesch, d. h. Sonnenhaus) eine der Grenzstädte Judas, und ward hier mit Freuden empfangen**). Aber als ein großes Sterben im Volke entstand, baten die Beth Semiter die Bür-

---

*) Dagôn war, wie die syrische Derketo — von den Griechen aus Tirgata, Tiratha, Atergatis verstümmelt — eine Fischgottheit, oben Menschengestalt, unten Fischleib und das Symbol der in der Feuchtigkeit wohnenden erzeugenden und befruchtenden Naturkraft; Movers, Phönicier I, 143. 590 ff.

**) Da es Richt. 6, 18 heißt, die Bundeslade sei auf dem Acker Josua des Beth Semiters, wo sie auf einen großen Stein gesetzt worden war, geblieben „bis auf diesen Tag", so möchte daraus folgen, daß ein älterer Berichterstatter die Erzählung mit diesem Verse abschloß und von V. 19 ab ein neuer Bericht anhob.

ger zu Kiriath Jearim, das Heiligthum zu sich zu nehmen. Diese thaten es willig und brachten die Bundeslade nach Gibea in das Haus eines Leviten Abi Nadab, dessen Sohn Eleasar zum Priester bei derselben geweihet wurde, 1 Sam. 6, 13 — 7, 1. Es lag wohl in der Politik Samuel's (Schmuel's) die Bundeslade nicht wieder nach Silo (Schilo) in die Stiftshütte gelangen zu lassen, um so durch Gründung eines neuen Heiligthums in der Nähe seines Wohnorts Ramath und unter seinem Schutze das Ansehen und den Einfluß des zu Silo bei der leeren Stiftshütte weilenden Hohenpriesters aus Eli's Familie zu beseitigen und in jeder Beziehung die alleinige leitende Autorität im Volke zu sein.

Sein Einfluß und die Bedrückungen der Philister bewirkten, daß 20 Jahre nach der Zurückgabe der Bundeslade, 1078 v. Chr., das zu Mizpa oder Gibea bei der Bundeslade versammelte Volk bußfertig den Götzen-, namentlich den unzüchtigen Asthartendienst verwarf und sich wieder zu Jehovah wandte. Als die Philister, welche eine solche Erstarkung und nationale Zusammenraffung ihrer Herrschaft über Israel Gefahr drohend erkannten, gegen das versammelte Volk heraufzogen, wurden sie von denselben in der Nähe bei Aphek und Eben Ezer wo sie früher, vor 21 Jahren gesiegt hatten, völlig geschlagen, bis unterhalb Beth Kar, d. i. Lamm- oder Schafhaus, südlich von Beth Semes verfolgt, ihnen die Städte von Ekron bis Gath abgenommen*) und ihre Obmacht auf längere Zeit gebrochen. Mit den Amoritern, die also noch unabhängig in dem westlich und südwestlich von Gibeon liegenden Gebirge Cheres saßen, hatte Israel Frieden, 1 Sam. 7, 2—14. Von Samuel wird dann l. c. V. 15—17 gemeldet, er habe Israel gerichtet sein Leben lang, sei jährlich nach Bethel, Gilgal und Mizpa, wahrscheinlich das in Gilead, gezogen, Recht zu sprechen und dann

---

*) Viele Städte können dies freilich nicht gewesen sein, denn Gath lag von Ekron wohl kaum 1½ Meile südwärts.

nach Ramath, seinem Wohnorte, zurückgekehrt, um von da aus, wo er dem Herrn, wie aus 1 Sam. 9, 12—25 erhellt, auf der Höhe vor der Stadt einen Opferaltar erbaut hatte, das Volk zu richten. Da er aber alt geworden, 1 Sam. 8, 1—3, setzte er seine Söhne Joel und Abijah zu Mitrichtern in Berseba, d. i. Brunnen der Sieben, 1 Mos. 21, 28—33, jetzt Bir Szabea, in der südwestlichsten Stadt von Israel, $5^1/_2$ M. südwestlich von Hebron und 6 Meilen südöstlich von Gaza, nach Jos. 19, 2 zu Simeon gehörig, woraus zu ersehen, daß Samuels Gewalt auch in Juda und Simeon anerkannt wurde.

Es fragt sich, wie alt Samuel damals sein konnte, da die heilige Schrift über sein Alter keine bestimmte Angabe hat. Josephus Antiqq. V, 10, 4 meint zwar, er sei 12 Jahre alt gewesen, als der Herr ihm, 1 Sam. 3, 13—18, den Untergang des Hauses Eli, der bald darnf erfolgt sei, offenbarte, und VI, 13, 5, er habe nach Eli 12 Jahre allein, dann 18 Jahre neben Saul, also bis zu seinem Tode, das Volk regiert. Damit sind aber alle Angaben der heiligen Schrift über Samuel unvereinbar und hat sich Josephus durch das נַעַר, LXX παιδάριον, 1 Sam. 2, 26. 3, 1. 8 zu diesen Annahmen verleiten lassen; aber wenn dieses Wort auch durch Knabe übersetzt werden kann, so hat es doch sehr oft die Bedeutung von אִישׁ־נַעַר 1 Sam. 13, 17; 1 Kön. 19, 6 u. a. O. vir juvenis, erwachsener junger Mann. Wäre Samuel, als ihm Eli's und der Seinen Untergang geoffenbart wurde, erst 12 Jahr alt gewesen, und dieser auch erst 2 Jahre nachher erfolgt, wie hätte von ihm, einem Knaben von zwischen 12 bis 14 Jahren, 1 Sam. 3, 19—4, 1 gesagt werden können, er sei noch bei Eli's Lebzeiten zu dem Ansehnen gelangt, daß keines seiner Worte auf die Erde gefallen, ganz Israel von Dan bis Berseba ihn als einen treuen Propheten des Herrn angesehen und er dem ganzen Israel das Wort des Herrn gepredigt habe? Wie konnte er, wenn er bei Eli's Tode erst 11—14 Jahr alt war, sofort als Richter anerkannt werden? Und war er solches nur 12 Jahre,

so könnte 8, 1 nicht gesagt werden, er sei alt gewesen, da er seine Söhne zu Richtern neben sich bestellte, da er ja bei Sauls Wahl erst höchstens 26 Jahre alt gewesen wäre und erwachsene Söhne noch gar nicht haben konnte. Auch hätte er, 12, 2, als er Saul bei Gilgal das Regiment übergab, nicht von sich sagen können: „Ich bin alt und grau geworden", denn er wäre ja, nachdem er, was allerdings richtig, 18 Jahre neben Saul regierte, bei seinem Tode höchstens nur 16 + 18 = 44 Jahre alt gewesen. —

Ich bin der Ueberzeugung, daß Samuel in Jephtha's Richterzeit, um 1144 v. Chr. geboren wurde, als Eli zwar schon Hoherpriester, aber noch nicht Richter in ganz Israel war, daß er 12 Jahr alt, um 1132 v. Chr. von seinen Eltern zu Eli gebracht wurde und bei dessen Tode 45 Jahre alt war; somit zählte er, als die Philister bei Mizpa und Eben Ezer geschlagen wurden, 1078 v. Chr. etwa 66, als er seine Söhne zu Mitrichtern bestellte einige 70 und als er 1070 v. Chr. die Regierung an Saul abgab 74 Jahre und starb im 19. Jahre nachher, oder im 92. Jahre seines Alters, 1051 v. Chr.

Zwar wird 1 Sam. 8, 3—5 gemeldet, die Söhne Samuels hätten sich zum Geize geneigt, Geschenke genommen, das Recht gebeugt und wären nicht gewandelt in den Wegen ihres Vaters und deshalb wären die Aeltesten Israels zu diesem nach Ramath gekommen, um die Einsetzung eines Königs zu verlangen; es lagen aber gewiß noch dringendere Veranlassungen zu diesem Verlangen vor. Die Einsichtigen im Volke mußten nothgedrungen zu der Ueberzeugung gelangen, daß neben einer einheitlichen, alle Stämme umfassenden inneren Verwaltung und Gerechtigkeitspflege, auch eine einheitliche Kriegsführung nothweudig war, wenn die nationale Unabhängigkeit bewahrt werden sollte, die damals von Südwest her durch die Philister und von Osten her durch die Ammoniter hart bedroht war. Sagt doch Samuel 1 Sam. 12, 1 selber, daß, weil Nachas, der König der Ammoniter das Volk be-

drohte, es zu ihm gesagt habe: „Nicht Du, sondern ein König soll über uns herrschen*)“, wie denn auch wirklich das Volk, 1 Sam. 8, 19. 20, in dem angedeuteten Sinne sich aussprach.

Samuel erwählte und salbte, dem beharrlichen Verlangen des Volkes nachgebend, 1070 v. Chr., den tapferen, durch Größe und Schönheit ausgezeichneten Benjaminiten Saul, den Sohn Kis aus dem Geschlechte Matri, zum König, 1 Sam. 9, 17; 10, 1, und ließ ihn, 1 Sam. 10, 17—27, vom Volke als solchen anerkennen. Doch waren auch Viele, die sich verächtlich von ihm wandten, wahrscheinlich weil er nicht einem der mächtigeren Stämme: Juda, Ephraim u. s. w. angehörte. Als nun 1 Sam. 11, 1—11, Nachas, der König der Ammoniter, fast das ganze jenseitige Palästina unterjocht hatte und bereits vor Jabes in Gilead, nur 2 Meilen südöstlich von Bethsean oder Beisan, lag, wollten sich die bedrängten Einwohner der Stadt ihm auf Bedingung ergeben, er wollte aber nicht anders darauf eingehen, als daß ein Jeder sich zum Schimpf das rechte Auge ausstechen ließe; doch gewährte er ihnen 7 Tage, Entsatz bei ihrem Volke nachzusuchen, weil er sicher zu sein glaubte, ein solcher werde bei der bisher sich herausstellenden Theilnahmlosigkeit der Stämme diesseits des Jordans gegen die genseitigen sich nicht finden lassen. Als aber die ausgesandten Boten nach Gibea kamen**) wo Samuel wohnte, wurde das

*) Daß Samuel 1 Sam. 12, 11 sich selber unmittelbar nach Jephthah als einen derjenigen Männer nennt, durch welche Gott sein Volk aus großer Drangsal errettet habe, spricht gewiß für meine Ansicht, daß Ebzan, Elon, Abdon und Simson nur in einzelnen Stämmen richterliches Ansehen hatten, vor oder neben Jephthah, d. h. in der Zeit der ammonitisch-philistäischen 18jährigen Obmacht, bis in seine Richterzeit hinein lebten, er aber unmittelbar vor Eli Richter war.

**) Der Orte Gibeath, Gibeah, Geba (Hügel) giebt es mehrere, sie werden oft unter einander verwechselt, so daß ich eine Orientirung versuchen will.

1) Gibeah Sauls lag auf einem in der vom Bergrande Scopus sich nordwärts ausbreitenden Tafelfläche isolirt sich erhebenden Kegelhügel, jetzt

Volk daselbst über das Schicksal der Jabessiten sehr traurig. Saul, der mit seinen Rindern vom Felde kam, zerstückte sofort, als er vernommen, was vorging, zwei derselben, sandte die Stücke zu allen Stämmen mit der Drohung, daß die Rinder eines Jeden, der mit ihm und Samuel nicht zum Streit ausziehen würde, eben so zerstückt werden sollten. Darauf sammelten sich aus Israel 300,000, aus Juda 30,000 Mann, die Saul bei Basek*) musterte, in der Nacht vorrückte, um die Zeit der Morgenwache, d. h. zwischen 2 und 6 Uhr Morgens, das Lager der Ammoniter von 3 Seiten angriff, sie bis zum Mittage völlig schlug und, was übrig blieb, zersprengte. Das Volk wollte hierauf diejenigen, welche zu Mizpa Saul nicht hatten anerkennen wollen, umbringen, 1 Sam. 11, 12—15, Samuel gab das nicht zu, sondern ließ auf einer Volksversammlung zu Gilgal dem Könige von neuem huldigen, indem er selber, 1 Sam. 12, 1—23, feierlich sein Richteramt niederlegte, aber doch, so lange er noch lebte, bis 1051 v. Chr. der leitende Mittelpunkt des Volkes blieb.

Tulleil el Ful, 3/5 M. nordnordwestlich von Jerusalem, zwischen diesem und Gibeon, südlich von Ramath Samuels und gerade da, wo die Hauptstraßen von Sichem, von Jaffa und Cäsarea her zusammenliefen.

2) Davon lag Geba (Jeba) Benjamins 4/5 M. nördlicher an Benjamins Nordgrenze, welche hier von dem Wadi Suweinit gebildet wird, durch welchen steil hinab und hinauf ein Felsenweg nach dem 2/5 M. nördlich entfernten Michmas, jetzt Mukhmas, führt, von welchem westlich 2 fast kuppelförmige Hügel mit steilen Felswänden, Bozez und Senne, 1 Sam. 13, 23; 14, 1. 4. 5, genannt, liegen.

3) Das Gibeah oder Mizpá zwischen Gibeon und Kiriath Jearim, wo die Bundeslade war.

4) Gibeah, Jos. 15, 57, Gabatha bei Eusebius und Hieronymus (Onom.), 2½ M. nordöstlich von Eleutheropolis, 3 M. südwestlich von Jerusalem, auf einer vereinzelten Höhe im Wadi el Musurr (Eichthal der heiligen Schrift), an der Königsstraße nach Gaza; jetzt heißt der Ort Jeba, Dscheba.

*) Basek, dessen Lage bisher unbekannt, lag ohne Zweifel im Wadi Fusäel oder Phascha, wo später Phasaëlus, 3 M. nördlich von Jericho und 4 M. südwestlich von der Furth Damieh.

Wie traurig es um Israel im 2. Regierungsjahre Saul's, 1066 v. Chr. stand, das lehrt uns 1 Sam. 13, 1 ff. recht anschaulich erkennen. Die Philister hatten ihre Oberherrschaft über das Volk in den letzten Verwaltungsjahren Samuel's völlig wieder gewonnen und war dies, so wie der ammonitische Druck von der andern Seite, der Hauptgrund, daß das Volk einen König forderte, so wurden durch die Wahl Sauls und dessen Sieg vor Jabes über Nachas, auch die Philister, um ihre Oberherrschaft entschiedener zu behaupten, bewogen, zu Gibea Sauls ein Standlager mitten im israelitischen Gebiet zu errichten, V. 3, nachdem sie vorher schon, wie V. 19—22 lehrt, keinen Schmied, der Waffen hätte anfertigen können, in demselben duldeten, so daß sogar, wenn die Israeliten ihre Werkzeuge: als Pflugschare, Hacken, Beile, Sicheln u. dgl. wollten schärfen lassen, sie zu den Philistern gehen mußten, die Werkzeuge, da sie neue nicht erlangen konnten, abgearbeitet und fast unbrauchbar geworden waren, und außer Saul und dessen ältester Sohn Jonathan, kein Bewaffneter vorhanden war.*) Saul, aus seiner eigener Wohnstadt, Gibeah, verdrängt, wählte zwar 3000 Mann aus, lagerte sich mit 2000 zu Michmas, Jonathan auf der andern Seite des Felsenthales bei Gibea Benjamin, auch gelang es diesem sogar, das Lager der Philister zu Gibea Sauls zu schlagen; aber obwohl nun, durch Posaunenschall aufgerufen, das Volk in Haufen nach Gilgal zusammenströmte, so zogen auch die erbitterten Feinde, V. 3 bis 15, mit 30,000**) Wagen, 6000 Reitern und zahllosem Fußvolk heran und lagerten sich zu Michmas, südwestlich von

*) Aus Richt. 5, 7. 8 möchte erhellen, daß die Israeliten in diesem Zweige der Cultur seit Samgars Zeiten, also in 250 Jahren, nicht fortgeschritten waren, und mochten wohl die Philister schon seit der Zeit einen solchen Fortschritt aus Politik verhindert haben.

**) Die Zahl der Streitwagen ist wenigstens um das Zehnfache zu groß, wenn man auch annehmen wollte, was ich vermuthe, daß den Philistern aus Aegypten ein Zuzug gekommen.

Bethel oder Beth Aven. Darob wurde das unbewehrte Volk so verzagt, daß es sich überall hin in die Gebirge verkroch oder über den Jordan nach Gilead und zu dem Stamm Gad flüchtete, der Rest, welcher bei Saul zu Gilgal blieb, um so verzagter wurde, als Samuel, auf dem noch alle Hoffnung gegründet war, wie er verheißen hatte, nicht erschien. Da man 7 Tage vergebens auf ihn gewartet hatte, und das Volk sich immer mehr zerstreuete, ließ der geängstigte Saul, um die Hülfe des Herrn zu erflehen, Brandopfer darbringen. Der gleich darauf anlangende Samuel war darüber, trotz aller Entschuldigungen Saul's, so ungehalten, daß er ihm das Königreich absprach und sich nach Gibea Benjamin zu Jonathan begab, wohin sich auch der König mit den 600 Mann, die noch bei ihm geblieben waren, wandte.

Da die Philister keinen Widerstand fanden, entsandten sie, 1 Sam. 13, 16—18, aus ihrem Lager bei Michmas 3 Heerhaufen, um das Land zu verheeren; der eine wandte sich nordwärts über Ophra in das Land Schual (Fuchsland), wahrscheinlich die Ebne Muchna bei Sichem und damit zusammenhängende Thäler, der andere westwärts auf die Straße nach Beth Horon, der dritte südlich auf die zum Thal Zeboim (südwestlich vom todten Meere, 1 Mos. 10, 19) hinlaufende Straße. Wahrscheinlich waren im Lager bei Michmas nicht viele Tuppen der Philister zurückgeblieben, weil diese von den Israeliten einen Angriff nicht besorgten, um so weniger, als sich, wie aus 1 Sam. 14, 21 zu ersehen, viele Israeliten daselbst mit ihnen vereinigt hatten. Dies ermuthigte den edlen und heldenmüthigen Jonathan, ohne Jemandes Vorwissen, nur von seinem Waffenträger begleitet, durch das Felsenthal zu dem Lager der Feinde, das bei den Felshügeln Bozez und Senna sich ausbreitete, hinüber zu gehen. Da die Philister ihm aus Verachtung, 14, 11. 12, nicht wehrten, stieg er mit seinem Begleiter auf Händen und Füßen die Felswand hinauf und fiel so wüthend auf die Feinde, daß bald 20 auf dem Platze

blieben, worauf solche Verwirrung im Lager entstand und ein solches Schrecken sich unter den Feinden überall hin verbreitete, daß die Wächter Sauls zu Gibea Benjamin, das kaum 3000 Schritte in gerader Linie davon entfernt war, den Tumult und das Auseinanderlaufen gewahrten.

Saul nämlich lagerte mit seinen 600 Mann nahe bei Gibea unter einem Granatenbaume zu Migron, wo sich auch Ahia, der Sohn Ahitobs, der Urenkel Eli's, mit der Bundeslade befand.*) Als er nun vernahm, was im feindlichen Lager vorging und sichs zeigte, daß Jonathan und sein Waffenträger fehlten und das Getümmel drüben immer größer ward, da eilte er mit seinem Volk durch das Thal auf den Kampfplatz, wo dann die Hebräer; welche es mit den Philistern gehalten hatten, sich zu Saul und Jonathan und wider jene wandten. Auch die von Israel, welche sich auf dem Gebirge Ephraim verkrochen hatten, kamen von allen Seiten herbei, so daß sich der Kampf bis gen Beth Aven ausbreitete und die Feinde bis Ajalon, 4½ Meile südwestlich von Michmas, verfolgt, ohne Zweifel noch größern Verlust erlitten hätten, wenn nicht Saul durch ein thörichtes Gelübde, das Jonathan fast das Leben gekostet, selber die nachdrücklichere Verfolgung gehindert hätte, 1 Sam. 14, 17—46. Nach diesem entschiedenen Siege, wodurch das Volk wieder Selbstvertrauen und Waffen gewann, stritt Saul glücklich gegen die Moabiter, Ammoniter, Edomiter, die Könige von Zoba in Syrien und mit den Philistern, mit letzteren namentlich so lange er lebte. Abner, der Sohn Ner, war sein Oberfeldherr und sein Heer suchte er mit starken, rüstigen Männern zu verstärken, wo er nur konnte, 14, 47 bis 52**). Später muß Samuel sich wieder zu Saul gewendet

*) Es scheint fast, als habe Saul sich zum Hause Eli gewendet, als Samuel ihn in der Bedrängniß verlassen hatte.

**) Diese Stelle faßt Manches zusammen, was, wie die Besiegung der Ammoniter früher, 11, 1 ff., und Manches, was, wie die Besiegung

haben, weil er ihm, 1 Sam. 15, 1 ff., aufgab, die Amalekiter zu vernichten, weil sie den Israeliten, als sie aus Aegypten zogen, den Weg verlegt hatten.

Mit 210,000 Mann, die er bei Thelaim in der Nähe von Hebron, musterte, zog Saul 1060 v. Chr. gegen dieselben, schlug sie von Chavilah (Hevila), worunter man hier so wie 1 Mos. 25, 18, nur den nördlichen Theil des Wadi el Arabah verstehen kann, bis Schur, das vor Aegypten liegt, nahm Agag, ihren König, gefangen, errichtete zu Karmel, 1 1/2 Meile süd-südöstlich von Hebron, sich ein Siegeszeichen; weil er aber gegen den ihm gewordenen Befehl, den Agag und alles gute Vieh verschont hatte, zürnte ihm Samuel also, daß er abermals verworfen wurde und dieser, 1 Sam. 10, 1—13, den David, den Sohn Isai von Bethlehem in Juda, um 1059 v. Chr. zum König salbte, Saul aber nie wieder sah. Was 10, 14—23 erzählt wird, daß nämlich David zu Saul gebracht wurde, um durch sein Harfenspiel den bösen Geist von diesem zu bannen, und er dessen Waffenträger geworden, muß nothwendig auf eine nur kurze Zeit beschränkt gewesen sein, und Saul ihn wenig persönlich beachtet haben, da er ihn bald hernach, 17, 55—58, nicht wieder erkannte.

Die Philister, nicht gewillt, ihre Herrschaft über Israel fahren zu lassen und vielleicht durch den Bruch zwischen Saul und Samuel ermuthiget, zogen wieder, 1 Sam. 17, 1 ff., zwischen Socho und Aseka ein Heer zusammen. Letzterer Ort lag 3 Meilen südwestlich von Jerusalem und ersterer 1/2 Meile weiter südwestlich, zwischen beiden zog der Wadi Musurr (Eichenthal) sich hin. Saul rückte dem Feinde auch mit einem Heere entgegen und lagerte sich ihnen auf der nördlichen Höhe des Thales gegenüber, während sie bei Socho auf der südlichen

---

der Amalekiter, 15, 1 ff., erst später geschah und zeigt, was noch häufig sich zeigen wird, daß die Bücher Samuelis die Ereignisse gruppiren, statt sie chronologisch geordnet zu erzählen.

standen. Als sich beide Heere zum Streite rüsteten, trat aus dem Lager der Philister der 6 Ellen und 1 Hand breit*) = 12½ Fuß, hohe Riese Goliath aus Gath, forderte einen der Israeliten zum Zweikampf, durch welchen der Krieg entschieden werden solle. Keiner wagte dem gewaltigen und schwer gewapneten Krieger entgegen zu treten. David war, da das Heer ausrückte und seine 3 ältesten Brüder mit ausgezogen waren, vom Hofe Sauls, 17, 14. 15, zu seinem Vater und zum Hüten der Schafheerde desselben zurückgekehrt. Da weder die Philister, noch die Israeliten sich in der gegenseitigen festen Stellung angreifen mochten und Goliath schon 40 Tage, 17, 16, hindurch jeden Abend und Morgen die Israeliten verhöhnend, zum Zweikampfe sich dargestellt, Saul aber dem, der ihn überwinden würde. vergebens Reichthum, die Hand seiner Tochter und Abgabenfreiheit angeboten hatte, da sandte Isai, weil der Mundvorrath wegen des sich in die Länge ziehenden Krieges im 2½ Meilen westlich von Bethlehem entfernten Lager ausging, durch David seinen 3 ältesten Söhnen, 17, 17. 18, einen Epha = circa 1 preuß. Scheffel, Sangen**), und 10 Brode, dem Hauptmann der 1000 Schaar, zu der sie gehörten, 10 frische Käse. Da die Sangen nur in der Weizenernte (spätestens in der letzten Hälfte Mai's) zubereitet wurden, so fällt die hier erzählte Begebenheit in diese Jahreszeit, 1057 v. Chr. Als David im Lager anlangte, war das Heer ausgerückt und stand in Schlachtordnung den Philistern gegenüber. Er begab sich eilends dahin und als er den Goliath wieder hervortreten sah und hörte, wie er die Israeliten höhnte und auch was Saul dem, der ihn erlege, verheißen habe, erbot er sich zum Kampfe und bestand ihn rühmlich, so daß die durch den

---

*) Die Elle, cubitus, אַמָּה der Hebräer = 4 Handbreiten, etwa 2 Fuß rhein. Maaß.

**) Sangen, קָלִיא, waren noch weiche, geröstete Weizenkörner, welche, auf einer Eisenplatte bereitet, eine gewöhnliche Speise der Orientalen waren, Ruth, 2, 3—18, und noch sind, Ritter XVI, 134.

Fall ihres Vorkämpfers entmuthigten Philister von den Israeliten geschlagen und bis zu den Thoren Ekrons und Gaths nach Nordwesten 2—2½ Meilen weit verfolgt, auch ihr Lager ausgeraubt wurde. Von nun an entstand eine innige Freundschaft zwischen Jonathan und David, welcher am Hofe Sauls als einer der Kriegsobern, 18, 1—5, lebte. Weil aber bei dem Siegeseinzuge die Weiber in ihren Gesängen David größern Ruhm zuerkannten als Saul, war dieser jenem forthin abgeneigt, 18, 6—9, welche Abneigung wuchs, jemehr sich David auszeichnete, so daß, als es ihm mißlang, ihn in einer seiner bösen Verstimmungen zu tödten, er ihn zu gefährlichen Unternehmungen gegen die Philister veranlaßte, damit er dabei umkäme. Doch David bestand alle diese Kämpfe glücklich, so daß Saul ihm seine jüngste Tochter Michal zum Weibe geben mußte, 18, 17—30, ohne darum seine feindseligen Pläne gegen ihn aufzugeben, obwohl er es Jonathan, der ihm deswegen Vorstellungen machte, eidlich gelobt hatte, 19, 1—7. Ein neuer Sieg Davids über die Philister reizte die Eifersucht des finstern Tyrannen so, daß er ihn erst spießen, dann in seinem Hause wollte gefangen nehmen und tödten lassen; aber Michal, sein Weib, verhalf ihm zur Flucht nach Ramath zu Samuel, der mit ihm nach Najoth bei Rama ging, wohin ihn aber auch Saul verfolgte, 19, 9—24. David nahm, 20, 1—42, seine Zuflucht zu Jonathan, welcher sich aber mit Lebensgefahr überzeugte, daß sein Vater seines Freundes Verderben beschlossen habe, ihm daher, nachdem sie gegenseitig sich innige Freundschaft gelobt, zur Flucht rathen mußte. Die Neumondsfeier, welche nach 20, 5. 6. 24, 3, mit Opfern und zweitägigen Festmahlen begangen wurde, war, nach meiner Ansicht, die mit dem Neumond des Abib, später Nisan, d. h. des April, verbundene Neujahrfeier 1054 v. Chr., mit welcher also die Flucht Davids vor Saul begann. Er entwich zuerst nach Nobe, etwa 1½ Meile westlich von Kiriath Jearim, wo ihm der Hohepriester Abimelech, der Sohn Ahitob's, mit Schaubroden aus

der Stiftshütte speiste und das in derselben aufbewahrte Schwert des Goliath einhändigte, 21, 2—10, worauf er sich nach Gath zu dem dasigen Könige der Philister, Achisch, flüchtete. Da er aber auch hier nicht sicher war, weil man in ihm den erkannte, welcher den Philistern großen Schaden zugefügt hatte, mußte er sich dadurch retten, daß er sich unsinnig stellte, 21, 11—16. Während sich David in der Höhle zu Adullam*) verbarg, kamen 400 andere Flüchtlinge zu ihm, deren Führer er wurde und sie zuerst dazu verwandte, daß er seine Eltern nach Mizpa in der Moabiter Land brachte und sie unter den Schutz des dasigen Königs stellte, selber aber, auf Rath des Propheten Gad, nach Juda zurückging, 22, 1—4. Saul ließ darauf den Priester Abimelech, weil er David unterstützt hatte, sammt 85 andern Priestern grausam umbringen und die Stadt Nobe zerstören, nur Abjathar, Abimelech's Sohn, entkam zu David, 26, 6—23, als derselbe die Philister schlug, welche Kegila (1 1/2 M. nordwestlich von Hebron auf Eleutheropolis zu) belagerten und deren Tenne plünderten (es war also in der Ernte, etwa im Mai 1053 v. Chr.) 26, 6; aber von dannen entweichen mußte, weil Saul wider ihn heranzog und weil die undankbaren Bewohner der Stadt ihn ausliefern wollten, 23, 1—13. In der Wüste Siph, etwa 1 Meile südöstlich von Hebron, wohin er sich gewandt, besuchte ihn Jonathan und erneuerte den Freundschaftsbund mit ihm, obwohl er wußte, daß er der Nachfolger Sauls im Königreiche sein würde, 23, 16—18. Es hat wenig so edle Menschen gegeben wie Jonathan, der seinem

*) Nach der Ansicht Ritters, XV, 1, 624, lag die Höhle Adullam bei Socho und Jarneuth, etwa 2 1/2 Stunde von Bethlehem, nach der Legende aber ist darunter das Höhlenlabyrinth von Khareitun, nahe bei dem Dorfe und der Quelle gl. N., etwa 1 1/8 M. südöstlich von Bethlehem zu verstehen. Nach 2 Sam. 23, 13 zu urtheilen, muß letztere Meinung die richtige sein und hat man, wie ich glaube, die Stadt Adullam, Jos. 12, 15; 15, 35; 2 Chron. 11, 7, von der Höhle getrennt anzusehen und etwas südlicher zu suchen.

Vater durchaus unähnlich war. Die Siphiter verriethen David, so daß Saul ihn in der Wüste bei Maon, etwa 2 Meilen südlich von Hebron, schon umringt hatte, jedoch durch einen Einfall der Philister genöthigt, abzog, 23, 19—25. David wurde in der Gegend von Engedi (Ain Gedi, Böckchenquelle), 4 Meilen ost-südöstlich von Hebron, wieder von Saul verfolgt, wobei er diesen in einer Höhle einen Zipfel vom Mantel schnitt, statt ihn zu tödten, durch welche Großmuth gerührt, dieser versprach, David nicht weiter zu verfolgen.

Um diese Zert, 1051 v. Chr., starb Samuel, vom ganzen Volke betrauert. In demselben Jahre starb Nabal, eine Nachkomme Kalebs, zu Karmel, ½ Meile nördlich von Maon, dessen Wittwe Abigail David gleich darauf heirathete, dazu auch Ahinoam von Jesreel zum Weibe nahm, weil Saul sein Weib Michal dem Phalti, dem Sohne Laisch von Gallim gegeben hatte, 25, 1—44. Seines Versprechens uneingedenk, zog Saul wieder gegen den abermals von den Siphitern verrathenen David, der ihn dadurch abermals beschämte, daß er ihm Spieß und Trinkbecher in der Nacht vom Lager wegnahm, dabei dem Abisai, welcher ihn tödten wollte, wehrte, so daß jener, da ihm gezeigt wurde, wie er wieder in des schändlich Verfolgten Hand gewesen, gedemüthigt davon zog, 26, 1—25. David aber, der einsah, Saul werde, so lange er auf israelitischem Gebiete verweile, ihn nicht sicher sein lassen, begab sich mit seinen 600 Mann und beiden Weibern nach Gath zu Achis, dem Philisterkönige, welcher ihm dann auf seine Bitte Ziklag, 4 Meilen ost-nordöstlich von Gaza, jetzt Tell el Hasy, einräumte, wo er während 1 Jahr und 4 Monaten von Beginn des Jahres 1050 bis zum Mai 1049 wohnte, von dort Streifzüge gegen die südlich von Palästina wohnenden Geschuriter, Girsiter und Amalekiter machte, aber vor Achis sich das Ansehen gab, als mache er dieselben in das israelische Gebiet und somit bei seinem Volke sich verhaßt, 27, 1—12.

Die Macht der Philister muß in den letzten Jahren Sauls

sehr gewachsen sein, weil sie die ganzen Niederungen am Mittelmeer und die Ebene Esdrelom beherrschten und die Israeliten auf die Gebirge beschränkt hatten, denn als sie etwa im März 1049, 28, 1—4, wider diese ihr Heer sammelren, in welchen David auch mitziehen mußte, lagerten sie zu Sunem, 3/4 Meil. nordnordwestlich von Jesreel, am südwestlichen Fuße des kleinen Hermon, Saul mit seinem Heer aber auf dem Gebirge Gilboa, 1/3 Meil. südöstlich von Jesreel. Saul war so verzagt, daß er, der alle Wahrsager und Zeichendeuter aus dem Lande getrieben, zur Nachtzeit über 1 1/2 Meile nordwärts sich verkleidet nach Endor, nördlich vom kl. Hermon, 1 Meil. nordöstlich von Sunem, also hinter das Lager der Philister wagte, um von einer Zauberin wenig tröstliche Aufschlüsse über seine Zukunft zu erhalten, 28, 5—25. Als die Philister nach Aphek vorrückten, während die Israeliten an der Quelle Jesreel, jetzt Ain Dschalud, d. i. Goliathsquelle, im Baisanthale am Nordfuße des Gilboagebirges, gelagert waren, mußte Achis den David und seine Krieger nach Ziklag zurücksenden, weil die Fürsten der Philister befürchteten, er werde sich in der Schlacht zu den Israeliten schlagen, 29, 1—11. Die Amalekiter hatten, während David abwesend war, um die von ihm erlittenen Beschädigungen zu rächen, Ziklag verbrannt, alle Weiber, Kinder und sonstige Habe weggeführt; aber David ereilte und überfiel sie, nahm ihnen alles Geraubte wieder ab und erschlug alle bis auf 400, welche auf Kameelen entflohen. Von der gemachten Beute sandte er Geschenke an alle Aeltesten der Städte in Juda, die ihm Theilnahme bewiesen hatten, 30, 1—31. Während der Zeit, im April 1049 v. Chr., wurden die Israeliten am und auf dem Gebirge Gilboa völlig geschlagen; Saul, schwer verwundet, stürzte sich selber in sein Schwert, nach dem seine Söhne Jonathan, Abinadab und Melchisua, sammt allen seinen Männern gefallen waren. Diese Niederlage erschreckte die Einwohner in der Ebne Esdrelom und am Jordan so, daß sie die Städte verließen und die Philister sich

darin niederließen, 31, 1—7. Dieselben hieben Saul das Haupt ab, sandten dasselbe und seine Waffen in ihr Land, damit in den Tempeln ihrer Götzen und unter dem Volke zu triumphiren, worauf der Harnisch in dem Tempel der Asthartte (oder Derketo-Semiramis zu Askalon) aufgestellt wurde. Seine und seiner Söhne Leichname hingen sie auf die Mauer zu Bethsean oder Beisan. Die Bürger zu Jabesch in Gilead, die Saul einst aus des Ammoniter Nachas Händen errettet, kamen gerüstet zur Nachtzeit herbei, nahmen die Leichname weg, führten sie zu ihrer Stadt, wo sie dieselben verbrannten und die Gebeine unter einer Tamariske (1 Chron. 10,12 steht Therebinthe) begruben, 31, 8—13. Zu David brachte die Trauerbotschaft von dieser Niederlage, 2 Tage nachdem er von der Verfolgung der Amalekiter zurückgekehrt war, ein Amalekiter, der sich rühmte, Saul auf dessen Verlangen auf dem Schlachtfelde getödtet zu haben, indem er zum Zeichen, daß er wahr rede, die Krone und die Armspangen Sauls überreichte. David ließ ihn sofort tödten und beklagte Saul und Jonathan von Herzen, 2 Sam. 1, 1—27.

Auf des Herrn Befehl begab sich David nach Hebron, wurde hier etwa im Mai 1409 v. Chr. von dem Stamme Juda zum König gesalbt, worauf er Boten nach Jabesch in Gilead sandte, den Einwohnern dieser Stadt für die Saul und seinen Söhnen gewährte Bestattung zu danken und ihnen anzukündigen, daß er solches ihnen ferner durch Wohlthun vergelten werde, da ihn Juda zum König angenommen, 2 Sam. 2, 1—7. Es wird nun V. 8—11 berichtet, daß der Feldherr Sauls, Abner, der Sohn Ner, den Isboseth (Isch-Boscheth), den 40jährigen Sohn Sauls, zu Mahanaim in Gilead, auf der Nordseite des untern Jabok, jetzt Zerka gelegen, zum König über Aschuri (d. i. das Ghor oder Jordanthal*) Jesreel (d. i.

---

*) Ich finde nirgends angedeutet, was unter Aschuri zu verstehen, glaube aber den Namen von שׁיר, שׁוּר, arab. صار med. Je, reisen,

die Ebne Esdrelom), Ephraim, Benjamin und das übrige Israel gemacht und derselbe 2 Jahre regiert, David aber 7½ Jahre, von seinem 30. bis 38. Jahre zu Hebron über Juda geherrscht habe, vgl. 5, 4. 5. Daraus folgt, daß nach der Ermordung Abners durch Joab, 3, 27—30, und Isboseth's durch zwei verrätherische Hauptleute, 4, 5—12, in Israel ein Interregnum von 5½ Jahr eingetreten sein muß, ehe die übrigen Stämme sich entschlossen, 5, 1—13, David als König anzuerkennen, wahrscheinlich durch innere Unordnungen und Bedrängung von den Philistern dazu veranlaßt. Es ist schon angemerkt worden, daß die Bücher Samuels nicht chronologisch erzählen, sondern oft Thatsachen und Andeutungen, welche nicht der Zeit, sondern ähnlichen Inhaltes wegen zusammen gehören, gruppiren.*) Es ist daher nöthig, die Ereignisse, soweit es erkennbar, chronologisch zu ordnen und deshalb für die Geschichte Davids Haltpunkte zu fixiren. Es ist aus 2 Sam. 2, 11. 5, 4. 5, 1 Kön. 2, 10. 11 deutlich zu erkennen, daß David 7½ Jahr

---

und dem chald. שְׁיָרָא, Karawane, ableiten und darunter das Passageland vom Jabok bis zum großen Hermon verstehen zu müssen, denn es gingen durch diese Jordanniederung alle Handelsstraßen von Aegypten und den südöstlichen Küsten des Mittelmeeres nach den Euphratländern.

*) Dies ersieht man aus den Kapiteln 2 Sam. 5 u. 7, wo erst erzählt wird, daß David die Bundeslade nach Jerusalem holte, worauf sogleich vom Vorsatz desselben geredet wird, dem Herrn, d. h. zur Aufnahme der Bundeslade, ein Haus aus Cedernholz zu bauen, weil er in einem solchen wohnte, das ihm nach 5, 11 von Bauleuten errichtet worden, die Hieram von Tyrus, der erst 1016 v. Chr. König wurde, gesendet hatte; obwohl diese Bauten und Baupläne an 23 Jahre nach der Einholung der Bundeslade fallen. Die Kämpfe mit den Philistern, die 20, 15—22 erzählt werden, sind mit dem, was 8, 1—10 vorkommt, zu verbinden. Die Besiegung des Hadal Eser von Zoba wird, 8, 11—14 erwähnt, weil von der Beute geredet wird, die David von ihm, von Moabitern, Ammonitern, Philistern, Amalekitern gewonnen und dem Herrn geweiht habe, obwohl aus 2 Sam. 10, 6. 16 deutlich, daß erst nach der Besiegung der Ammoniter die Kriegszüge nach Syrien gegen Zobah erfolgt sein können. Alles was 2 Sam. 20, 23 bis 24, 25 steht, ist eine Nachlese zur Geschichte Davids, wie das, außer Anderem, klar in 22, 1 ff. ausgesprochen wird.

über Juda und 33 Jahr über ganz Israel also volle 40 Jahre vom Mai 1049 bis im September 1009 König gewesen. Sobald ihn ganz Israel als solchen anerkannt hatte, eroberte er, 2 Sam. 5, 10, Jebus, nannte es Jerusalem und machte es zur Residenz etwa im November 1042 v. Chr. Der Krieg mit den Ammonitern, den Chanun, der Sohn Nachas, 2 Sam. 10, 1 ff. muthwillig herbeiführte, dauerte, wie aus 11, 1. 4. 27; 12, 26—31 zu schließen, etwa 4 Jahre und es fällt in das letzte Jahre desselben, 12, 24. 25, die Geburt Salomo's von der Bath Seba. Nach Josephus, Antiqq. VIII, 3, 1, hatte der König Hiram (Chiròm) von Tyrus schon 11 Jahre regiert als der Tempelbau, 1005 v. Chr. begann, war also 1016 v. Chr. oder im 33. Jahre der Regierung Davids auf den Thron gekommen, und errichteten seine Bauleute, 2 Sam. 5, 11, 1 Chron. 14, 1, diesem im folgenden Jahre ein Cedernhaus. Da nun um diese Zeit, 2 Sam. 7, 2—3, David an einen Tempelbau gedachte und, nach 1 Chron. 22, 5 und 29, 1, von seinem Sohne Salomo sagt, daß er noch jung und zart sei, weil er etwa 15 Jahre alt war, so muß dieser 1030 v. Chr. geboren sein und der ammonitische Krieg um 1033 begonnen haben.*) Wir erhalten so 4 Regierungsperioden Davids.

1) Von seiner Salbung zum Könige Juda's bis zur Verlegung seiner Residenz von Hebron nach Jerusalem, vom Mai 1049 bis Anfang 1041 v. Chr.

2) Von der Eroberung Jerusalems und Uebersiedlung dahin bis zur Eroberung von Rabbath Ammòn, von Anfang 1041 bis 1030 v. Chr.

3) Von der Eroberung Rabbath Ammòns bis zur Ruhe-

---

*) Josephus, Antiqq. VIII, 7, 8, läßt Salomo 80 Jahre regieren und 94 leben, also mit 14 Jahren König werden. Dagegen 1 Kön. 11, 42; 2 Chron. 9, 30 ausdrücklich sagen, er habe 40 Jahre regiert, da er 969 starb, so kam er 1009 v. Chr. zur Regierung, wurde 1030 v. Chr. geboren, folglich nur etwa 61 Jahre alt.

zeit und zu den Bauten durch Hirams Werkleute von 1030 bis 1015 v. Chr.

4) Vom Bau des Cedernpalastes bis zum Tode Davids von 1015 bis September 1009 v. Chr. In diese Zeiträume werden nun die Ereignisse einzureihen sein.

1) Sobald David, 30 Jahre alt, zu Hebron vom Stamme Juda als König anerkannt worden und es schien, als wolle er durch seine freundliche Botschaft an die Einwohner zu Jabesch in Gilead auch die übrigen Stämme für sich gewinnen, beeilte sich Abner, Saul's Feldhauptmann, den noch lebenden ältesten Sohn desselben, Isboseth, zu Mahanaim, nur 4 Meil. südlich von Jabesch, zum König dieser Stämme zu ernennen, 2 Sam. 2, 8—10 und nach Gibeon in das diesseitige Palästina zu ziehen, V. 12—32, um sich dieses Ortes zu versichern, welcher, weil die Bundeslade dort war, als der eigentliche religiös-politische Mittelpunkt der Nationalitätseinheit angesehen wurde und auch wohl, um hier die Stämme Ephraim und Benjamin zu weiteren Unternehmungen gegen David zu sammeln. Aber dessen Feldherr, Joab, der Sohn Zerujah's, vereitelte sein Vorhaben, indem er ihm am Teiche nordöstlich von Gibeon (Jerem. 41, 12) entgegentrat, ihn schlug, bis zum Hügel Amma der vor, d. h. östlich von Giach auf dem Wege zur Ebne von Gibeon lag, verfolgte, auf welcher Verfolgung Abner den jüngsten Bruder Joab's, Asael, erstach, weil er ihm unablässig auf den Fersen war. Abner benutzte die hereingebrochene Nacht, um durch das Thal von Michmas (Wadi Suweinit) zur Ebne von Jericho und über den Jordan zu gehen, dann durch Bithron, die den östlichen Theil des Ghor von Bethnimmra bis zum Jabok, nach Mahanaim zurückzukehren. Joab kehrte auch nach Bethlehem um, dort seinen Bruder Asael in dem Grabe ihres Vaters Zerujah beizusetzen und von da nach Hebron zu gehen. Der Streit zwischen dem Hause Saul's und David dauerte fort, jedoch zu Gunsten des letzteren, 2 Sam. 3, und als Isboseth sich wegen der Rizpa, eines der nachgelassenen Kebs-

weiber Sauls, heftig mit Abner entzweiete, 2, 6—11, bot dieser David an, ihm das ganze Israel zuzuwenden, wenn er sich mit ihm vertrüge, welches Anerbieten angenommen wurde; jedoch verlangte David, daß ihm sein Weib Michal zurückgegeben würde. Mit Isboseths Genehmigung wurde sie daher dem Paltiel, dem sie Saul gegeben, entrissen und David zugesendet, 3, 12—16. Abner verhandelte mit den Aeltesten Israels, besonders mit dem Stamme Benjamin, zu welchem das Haus Sauls gehörte, um sie für David zu gewinnen, und da es ihm gelangt weil er David als den bezeichnete, der das Volk von der Hand der Philister erretten könne, die schwer auf demselben lag, erschien er auch zu Hebron, ward freundlich aufgenommen und entlassen. Joab, der von einem Streifzuge mit großer Beute zurückkehrte, vernahm dies mit großem Unwillen, machte David nicht allein harte Vorwürfe, Abner als einen nur zur Spionage Erschienenen darstellend, sondern ließ denselben von der Cisternen Sira (Josephus, Antigg. VII, 1, 5, Borthasira) wider Wissen des Königs zurückrufen und erstach ihn meuchlings unter dem Thore zu Hebron, unter dem Vorwande, wegen seines Bruders Asael Blutrache an ihm zu nehmen, mehr aber wohl, weil er fürchten mußte, er werde ihm im Oberbefehl über das Heer vorgezogen werden, 2 Sam. 3, 7—30. David betrauerte, verwünschte und verdammte aber diesen Meuchelmord, V. 31—39, mit um so größerem Rechte, als wegen desselben die Stämme Israels um so länger zögerten, sich ihm zu unterwerfen. Denn zwar wurde bald darauf, etwa im Juli 1047, Isboseth von zwei benjaminitischen Hauptleuten Baana und Rechob in seinem Hause zur Mahanaim auf seinem Bette, während er Mittagsruhe hielt, schändlich ermordet und diese, statt des Lohnes, den sie erwarteten, von David wegen dieser Schandthat zum Tode verurtheilt, 2 Sam. 4, 1—12, aber doch währte es noch 5½ Jahr, ehe die dem Ermordeten unterworfen gewesenen Stämme durch die Thaten und

das sonstige Verhalten des Heldenkönigs von Juda bewogen wurden, sich ihm zuzuwenden.

Es ist nämlich undenkbar, daß der thatenlustige David, der es verschmähte, durch einen Bürgerkrieg die übrigen Stämme seines Volkes unter seine Herrschaft zu zwingen, deshalb 7½ Jahr in Hebron stille gesessen hätte. Sahen wir doch seinen Feldherrn Joab, 3, 22. 23, mit dem Beute beladenen Heere von einer Expedition zurückkehren, ehe Abner ermordet wurde. Die Feinde werden nicht genannt, gegen welche dieses Unternehmen gerichtet gewesen, aber man kann sicher annehmen, daß der König in dieser Periode sich die Edomiter, 2 Sam. 8, 14; 1 Chron. 18, 12. 13 und die Moabiter, 1 Chron. 18, 11; 2 Sam. 8, 2; Psalm 108, 10, unterwarf und die 2 Sam. 20, 20—23 gemeldeten Heldenthaten des Benaja, des Sohnes Jojada verrichtet wurden, daß derselbe nämlich zwei Ariele oder Helden*) der Moabiter, einen Löwen zur Schneezeit, da die wilden Thiere am wüthendsten sind, und einen riesenhaften Aegypter mit seinem eigenen Speer erschlug. Eben so unterliegt es kaum einem Zweifel, daß in dieser Periode der Kampf mit den Erzfeinden Israels, mit den Philistern, nicht ruhte und daß die meisten der 2 Sam. 23, 8—19 erzählten Thaten der Helden Davids gegen dieselben verrichtet wurden, namentlich ersieht man dort aus V. 13—18, wie hart sie oft Juda bedrängten. Sie waren zur Erntezeit d. h. im April und Mai heraufgezogen, nämlich um die Ernte zu zerstören oder sie sich zuzueignen. David hatte sich vor ihnen in die Höhle Adullam und auf eine Bergfeste**) zurückzuziehen müssen. Dorthin kamen

*) Die Araber und Perser nennen noch heute ausgezeichnete Helden „Löwen Gottes", was אריאל auch im Hebräischen bedeutet.

**) Es ist schon oben gesagt worden, daß unter der Höhle Adullam das Höhlenlabyrinth von Khareitun, 2½ Stunde gleich 1¼ Meile südsüdwestlich von Bethlehem zu verstehen ist, zu dessen Eingang man steil hinanklimmen muß, das sich in vielen Höhlen und Gängen an 2000 Fuß weit in die Länge und Breite erstreckt und einst als Begräbnißstätte

seine drei ersten Helden, der Vorsitzer Tachkemon, Eleasar und Samma, während die Philister im Thale Rephaim lagerten und in Bethlehem eine Besatzung hatten, wahrscheinlich um David zu beobachten. Dieser hatte sich auf die etwa ½ Meile nordöstlich von jener Stadt entlegene Bergfeste begeben, verlangte von dem Wasser des Brunnens zu trinken, der unter dem Thore seiner Vaterstadt war. Die drei Helden brachen mit Todesverachtung durch der Feinde Lager und brachten ihm das verlangte Wasser, welches aber der König nicht trank, es vielmehr dem Herrn weihend auf die Erde goß, da es mit dem Blute der Helden gewonnen worden.

Die sämmtlichen Stämme Israels erkannten endlich, daß David von Gott berufen sei, das Volk von der schmachvollen Knechtschaft der Philister zu befreien, kamen daher zu ihm nach Hebron und erkannten ihn in einem feierlichen Vertrage im November 1042 als König über ganz Israel an, 2 Sam. 5, 1 bis 3.

2) Das Erste, was nun David unternahm, 2 Sam. 5, 6 bis 17, war die Eroberung der Stadt Jebus oder Jerusalem, welche bis dahin, 400 Jahre hindurch, ihre Unabhängigkeit behauptete, aber wahrscheinlich durch ihr Einverständniß mit den Philistern des Königs Unwillen gereizt hatte. Die Jebusiten, auf die durch Kunst vermehrte Festigkeit ihrer Stadt vertrauend, verspotteten sein Unternehmen, aber sie hatten es mit Kriegern

---

diente, Ritter XV, S. 625 ff. Nach Wilhelm von Tyrus, XV, 6, lag Thekoa nahe dabei, was auch neuere Untersuchungen bestätigen. — Die Bergfestung war das später als Begräbnißort Herodes' des Großen bekannte Herodium, seit den Kreuzzügen Frankenberg genannt, auf einem 400 Fuß hohen isolirten Felsenkegel, der sich auf der Südwestseite des Wadi-Urtâs erhebt, gerade da, wo nach Südosten der Wadi Khareitun, in welchem die Höhle Adullam sich befindet, mit diesem zusammenläuft, Ritter l. c. 620 ff., so daß David vermöge dieser Felsenthäler leicht und schwer zu bemerken, aus einem dieser Zufluchtsörter, die etwa eine halbe Meile von einander lagen, in den andern gelangen konnte.

zu thun, die keine Gefahr und Schwierigkeiten scheuten; Joab erstieg, nach 1 Chron. 12, 6, zuerst die Mauern oder drang, nach 2 Sam. 5, 8, durch die Wasserleitungen hinein. David befestigte nun die Burg Zion, welche auch Davidsstadt genannt wurde, ringsum noch besser und wählte sie zur Residenz*), wozu sie sich in jeder Beziehung besser eignete, als das in einem freien Thale gelegene Hebron, da dieses, namentlich so lange die Macht der Philister noch ungebrochen war, keine Sicherheit gewährte; denn die Hauptstärke derselben beruhete in ihren Streitwagen und in ihrer Reiterei, welche sie durch mehrere Thäler in die Gegenden von Hebron und Bethlehem hinaufführen und in Anwendung bringen konnten. Also strategische und politische Gründe bestimmten David, den Mittelpunkt seiner Herrschaft zwar nicht weiter als bis zur Nordgrenze des Stammes Juda, der immer die Grundlage seiner Macht blieb, zu verrücken, aber ihn doch den übrigen Stämmen möglichst zu nähern und in eine Position zu bringen, welche es den Philistern nicht mehr so leicht machte, ihn von jenen abzuschneiden, als es der Fall gewesen, wenn er in Hebron geblieben wäre. Wir sehen ja diese Erzfeinde Israels, 2 Sam. 23, 13; 5, 18. 22, immer im Thale Rephaim, welches sich von Bethlehem nach Jerusalem nordwärts ziehet, gelagert, wohin sie durch den von West heraufführenden Wadi Sumt, der etwas südwärts

*) Ob die Stadt wegen ihrer festen, gesicherten Lage von jeher Jeusalem, d. h. Friedenswohnung, geheißen, wie aus Jos. 10, 1; 18, 27 u. a. O. zu erhellen scheint, oder erst seit David den Namen erhielt, der also früher als eine Anticipation anzusehen wäre, ist zweifelhaft. — Die Stadt, welche David eroberte, bedeckte nur den Berg, der von der darauf befindlichen Burg Zion, צִיּוֹן, welches nach dem syrischen ܨܗܝܘܢ und arabischen صهيون, صَهْوَة, Berggipfel, Bergfeste bedeutet, den Namen trug, und lag gleichsam auf einem Vorgebirge zwischen den Thälern Gihon, Himnom, Tyropoion und durch ein damals noch tieferes Thal auch von dem ihr nördlich gelegenen Hügel Akra geschieden.

von Bethlehem bei dem alten Beth Zur, 2 Chron. 11, 7, in das Thal Rephaim ausläuft, hatten, wie 2 Sam. 23, 14 lehrt, sogar eine Besatzung in Bethlehem. Sie erkannten auch, 5, 17. 18, sehr wohl, wie Gefahr drohend es für ihre bisher über Israel behauptete Obermacht werden müßte, wenn der gewiß ganz wider ihren Willen von allen Stämmen anerkannte, ihnen ohnehin furchtbare Kriegesheld, sich in der Feste Jerusalem behauptete, zogen daher 1041 v. Chr. mit aller Macht herauf, um ihn, den sie bisher in Tributpflicht erhalten hatten, zu suchen. Dieser aber griff sie im Thale Rephaim, V. 19—21, auf Gottes Befehl muthig an und schlug sie so völlig, daß sie sogar ihre Götzen im Stiche lassen wußten, daher er das Schlachtfeld Baal Prazim, d. i. Ort der Zerreißung, nannte, weil Gott die Feinde wie Wasser zerstäubt hatte. Diese aber nicht gewillt, ihre Herrschaft über Israel aufzugeben, zogen wieder heran und lagerten im Thale Rephaim. David umging sie, V. 22—25, durch ein Gehölz von Bekabäumen (Luther: Maulbeerbäume) gedeckt, griff sie von Südost her an und schlug sie, 1040 v. Chr., von Geba im Thale Musurr, 2½ Meile südwestlich von Jerusalem, 3½ Meile weit nordwärts bis Gaser, welches zwischen Lydda und Beth Choron lag. In diesem oder diefolgenden Jahren bestand er, nach 2. Sam. 21, 15—22, noch vier glückliche Kämpfe, zwei zu Gob*), einen zu Gath, in welchem 4 riesenhafte Söhne des Rapha von Gath, die letzten Enakim, von den Helden Davids Abisai, Bruder Joab's, Sibechai, Elchanan und Jonathan erlegt wurden, ehe es ihm, wie es 2 Sam. 8, 1 heißt, gelang, den Zaum der

*) Es ist kein anderer Ort in Palästina bekannt, der mit Gob identificirt werden könnte, als der von Arabern Medinat Goba genannte Ruinenort, ¼ Meile östlich von Chai, dem alten Ai, auf dem Bergrücken, unter welchem sich östlich die Wadi Suweinit und Farah vereinen, um unter dem Namen Nawaimeh zum Jordan zu ziehen. Wäre dies das alte Gob, so würde daraus am deutlichsten erhellen, wie die Macht der Philister sich bis östlich in das Jordanthal erstreckte; Ritter XVI, 528 f.

Dienstbarkeit oder Oberherrschaft aus der Hand der Philister zu nehmen. Wenn 1 Chron. 19, 1 gemeldet wird, David habe Gath sammt Nebenorten erobert, so geschah das wohl nach dem 2 Sam. 21, 20—22 erwähnten Siege (vergl. Psalm 108, 10) und da Gath nach 1 Sam. 21, 11—16; 27, 2—7. 10—12; 28, 1. 2; 29, 2—11 zu schließen, damals hegemonische Macht in der Pentarchie der Philister übte, so würde daraus folgen, daß dieselben zu einem Abhängigkeitsverhältniß zu Israel gezwungen wurden; jedoch Gath', wie aus 1 Kön. 2, 39. 40 zu ersehen, somit auch die übrigen Städte derselben, bis in Salomo's erste Regierungsjahre unter ihren eigenen Fürsten verblieben. Vielleicht ließ David den König Achisch von Gath aus Dankbarkeit in seiner Herrschaft, denn derselbe hatte ihn, als er vor Saul flüchtig war, 1 Sam. 21, 11 ff. 1054 und später 1050 v. Chr. aufgenommen, ihm Ziklag eingeräumt und auch später überlassen. 1 Sam. 27, 2. 6.*)

Höchst wahrscheinlich holte David, 2 Sam. 6, 1—19, nach den ersten Siegen über die Philister, etwa 1038 v. Chr., die Bundeslade mit großen Festlichkeiten aus dem Hause Abinadabs zu Gibea nach Jerusalem und setzte sie in die Zeltwohnung, die er hatte für sie aufschlagen lassen, wenigstens war nach 2 Sam. 12, 20 schon im Jahre vor der Geburt Salomo's, 1031 v. Chr., ein solches Haus Gottes zu Jerusalem vorhanden.

In Folge der das Land und die Ernten desselben weithin verheerenden Einfälle der Philister und Kriege mit denselben entstand wahrscheinlich und hauptsächlich die 2 Sam. 21, 1 bis 14 erwähnte 3jährige Theurung, etwa 1037—1034 v. Chr., und in Folge derselben die Hinrichtung der Sauliten. Denn als David den Herrn um die Ursache der Plage befragte und

---

*) Wahrscheinlich war Achisch, der Sohn Maacha's, 1 Sam. 21, 11, um 1054, mit dem 1 Kön. 2, 39. 40, um 1006 v. Chr. erwähnten ein und dieselbe Person, und müßte er über 48 Jahre regiert haben.

erfuhr, daß sie wegen des Blutbades gekommen sei, das Saul unter den Gibeoniten, gegen den ihnen von den Israeliten geleisteten Sicherheitseid, Jos. 9, 15. 19, angerichtet hatte*), um seinen Eifer für Israel und Juda zu beweisen, so befragte er die Gibeoniten, was sie zur Sühne des an ihnen verübten Frevels forderten. Sie verlangten die Auslieferung von 7 Männern aus dem Hause des Mannes, der sie verderbet und vertilgen wollen, damit sie dieselben zu Gibea Sauls aufhängen könnten. David ließ ihnen die 2 Söhne, welche dem Saul von seinem Kebsweibe Rizpa, Ajas Tochter, geboren worden und die 5 Söhne der Merob, der ältesten Tochter Sauls, welche sie dem Adriel, dem Sohne des Meholathiter Barsilai geboren**) ausliefern, welche sie dann zur Zeit des Anfangs der Gerstenernte, d. h. um Mitte Aprils etwa, 1034 v. Chr. auf dem Berge, an welchem Gibea Sauls lag, aufhingen. Rizpa gab hier ein seltenes Beispiel von Mutter- und Verwandtenliebe, denn sie breitete auf dem Felsen unter den Gehenkten einen Sack, saß dort Tag und Nacht, die Raubvögel und Thiere von den Leichnamen zu verscheuchen, bis zum Be-

*) Wenn hier gesagt wird, die Gibeoniten wären von den Amoriern übrig geblieben, so widerspricht das Jos. 11, 19, wo sie Heviter (Chivvi) genannt werden. Wollte man auch daran denken, daß die Gibeoniten früher nach Jos. 10, 1. 4. 6 in naher Beziehung zu den Amoritern standen oder daß Reste von diesen, welche sich, nach Richt. 1, 34. 35, nahe bei Gibeon auf dem Gebirge Cheres niederließen, auch in die Stadt eingedrungen wären, immer erscheint die Notiz als irrthümlich und als ein Beweis, daß von Kapitel 21 die später angefügte Nachlese zum 2. Buche Samuelis beginnt.

**) Es wird hier, 2, 8, fälschlich gesagt, Michal, die jüngste Tochter Sauls, habe dem Adriel die fünf Söhne geboren, da doch 1 Sam. 18, 19 ausdrücklich gesagt ist, daß Merob, die ältere Tochter, diesem zum Weibe gegeben worden, Michal aber, nach 1 Sam. 25, 44; 2 Sam. 3, 15. 16, nach Davids Flucht, von Saul dem Palti oder Paltiel, dem Sohne Laisch', von Gallim gegeben wurde und 2 Sam. 6, 23 noch dazu gesagt wird, diese habe niemals ein Kind geboren. Diese irrthümliche Angabe ist wieder ein sicheres Merkmal der späteren Abfassung und Anfügung von Kapitel 21 und dem darauf Folgenden

ginn der Regenzeit, gegen Ende Octobers, also fast 6 Monate. David ward, als er dieses vernahm, tief gerührt, ließ daher die Gebeine Sauls und seiner 3 Söhne, welche die Bürger von Jabesch 1 Sam. 31, 11—13 bestattet hatten, herbeischaffen und sie mit denen der Gehenkten zusammeu zu Zela in Benjamin, Jos. 18, 28, in dem Grabe ihres Vaters Kisch beisetzen.

Erst nach diesem traurigen Ereignisse kann füglich geschehen sein, was 2 Sam. 9, 1—13 erzählt wird, daß nämlich David den einzigen übrigen Nachkommen Sauls, den lahmen Sohn Jonathans, Mephiboseth, an den Hof nahm und ihm allen Besitz Saul's überließ. Denn wäre dies früher geschehen, so hätte David die Frage an seine Umgebung nicht richten können: „Ist noch Jemand von dem Hause Sauls übrig, daß ich, um Jonathans willen, Barmherzigkeit an ihm thue?" Die älteren Glieder dieses Hauses mußte er ja kennen, wie hätte er sie anders überliefern können.

Da diese aber umgebracht wurden, und ihm weiter keines bekannt war, so war die Frage ganz natürlich. Eben so natürlich war es, daß er Mephiboseth nicht kannte, denn dieser war, wie 2 Sam. 4, 4 ausdrücklich gesagt wird, erst 5 Jahre alt, als sein Vater Jonathan im April 1049 v. Chr. von den Philistern auf dem Gilboa-Gebirge erschlagen wurde, ward also im Jahre 1054 v. Chr. geboren, als David schon hatte flüchtig werden müssen. Als dieser ihn nun zu sich nahm, im November 1034 v. Chr., war er über 20 Jahre alt, schon verheirathet und hatte einen kleinen Sohn, genannt Micha. Nachdem ich hierin einen Beweis für die Richtigkeit meiner chronologischen Aufstellung glaube vorgelegt zu haben, gehe ich zur dritten davidischen Regierungsperiode über.

3) Nahas (Nachasch) der König der Moabiter, welchen Saul einst um 1069 v. Chr. vor Jabesch in Gilead schlug, war gegen Ende des Jahres 1034 v. Chr., also nach einer Regierung von mehr denn 35 Jahren gestorben. Er hatte David Wohlthat erwiesen, wahrscheinlich als derselbe,

1 Sam. 22, 3. 4, im Jahre 1053 v. Chr. etwa, seine Familie vor den Nachstellungen Sauls über den Jordan in das Land der Moabiter in Sicherheit brachte; daher schickte er, 2 Sam. 10, 1—6, eine Gesandtschaft an den Sohn des Verstorbenen, den nunmehrigen König Hanon (Chanun), um ihm sein Beileid zu bezeugen. Dieser, von seinen Großen überredet, die Gesandten wären in feindlicher Absicht und als Kundschafter erschienen, beschimpfte dieselben leichtsinniger Weise, indem er ihnen den Bart halb abscheeren und die Kleider bis an den Gürtel abschneiden ließ. Da vorher zu sehen war, daß David diese Verhöhnung rächen werde, die Ammoniter auch erkannten, der Macht Israels allein nicht gewachsen zu sein, so nahmen sie auswärtige Truppen in Sold, nämlich 20,000 Syrer von Beth Rechob*) und Aram Zoba, 1000 von dem Könige zu Maacha und 12,000 von den Leuten aus Tob**). Es werden hier sehr richtig die eigentlichen Syrer oder Aramäer von Rechob und Zoba, von den Leuten aus Maacha, welche Kanaaniter, und von Tob, welche mit Amoritern gemischte Midianiter oder Ismaeliter waren, unterschieden.

Diesen drohenden Kriegsrüstungen zu begegnen, sandte David,

---

*) Beth Rechob lag, wie aus 4 Mos. 13, 22; Richt. 1, 31; 18, 23 erhellt, in dem Thale Hasbeiya auf der Westseite des großen Hermon, durch welches die Straße aus Palästina nach Hamath und Damask führt, wahrscheinlich an der Stelle des jetzigen Rascheya. Aram Beth Rechob begriff die Gebirgsstriche des Antilibanon und wenigstens Theile von Cölesyrien.

**) Maacha, auch Abel Beth Maacha, jetzt Abil, etwa 3½ Meile nordwestlich vom See Merom am Westrande des fruchtbaren Gebirgsthales Merdsch Ayun, zwischen dem Hauptquellflusse des Jordan, jetzt Hasbeiyafluß und dem oberen Leontes, jetzt Nahr Kasimmijeh. Es bildete ein kleines, von Hethitern (Chiththi) bewohntes Gebiet. — Tob ist schon oben bei Jephthah's Geschichte als das nördlich von Hauran gebirge gelegene Land, jetzt Ledscha und Saffahnet genannt, bezeichnet worden, wo noch ein Ort Tel Dobba oder Dobe vorhanden, Ritter XV, 2, S. 880. 885. 905 u. a. O. Es wohnten hier Reste der Amoriter, wahrscheinlich mit midianitischen und ismaelitischen Stämmen gemischt.

2 Sam. 10, 7—14, 1033 v. Chr., sein Heer, von dem Feldherrn Joab geführt, aus, weil er wahrscheinlich, einen Einfall der Philister besorgend, nicht selber sich über den Jordan entfernen wollte. Die Ammoniter rückten aus ihrer Hauptstadt Rabbath Ammon gegen die Israeliten aus, während das Heer der Miethstruppen im Felde in Schlachtordnung aufgestellt war. Joab mußte sein Heer theilen, die besten Truppen führte er gegen die Syrer, die übrigen sein Bruder Abisai gegen die Ammoniter. Da es ihm gelang, die Syrer zu schlagen, flohen auch die Ammoniter vor Abisai in ihre sehr feste Stadt und das israelitische Heer kehrte nach Jerusalem zurück.

Die Syrer, namentlich der in Syrien damals Obmacht übende König von Zoba, Hadad Eser, wollte diese Niederlage rächen und die Ammoniter nicht ohne Beistand lassen, sammelte daher nicht allein die Streitkräfte des diesseitigen Syriens, sondern auch die von jenseit des Euphrat, d. h. aus Mesopotamien bei Chelam und stellte sie unter die Führung seines Feldherrn Sobach, 10, 15. 16. Sobald David von diesen Rüstungen vernahm, 10, 17. 18, zog er auch seine ganze Streitmacht zusammen, ging über den Jordan und kam nach Chelam, חֵלָאמָה, welches ich für das jetzige Zelibi, früher auch Zenobia genannt, am Euphrat halten muß*), schlug hier die

*) Chelamah oder Chelam, חֵילָם, muß nahe dem Euphrat gelegen haben, bis zu welchem David, nach 1 Chron. 8, 3, vorgedrungen ist und zwar an einem der Hauptübergangspunkte dieses Stromes, da ja bei demselben sich die syrischen Streitkräfte von jenseit des Euphrat mit den diesseitigen vereinigten. Der Hauptstraßenzug von Palästina über Damask oder Palmyra (Thadmor, 1 Kön. 9, 18; 2 Chron. 8, 4), welche letztere Richtung David sicher nahm, führte immer zwischen dem jetzigen Rakka (Nicephorium) und Kirtissa (dem alten Karkemisch, Circesium) an der Mündung des Khabur, über den Euphrat und hauptsächlich bei Thiphsach Tapsakus, d. i. Furth, Uebergang, 1. Kön. 4, 24; 2 Kön. 15, 16, jetzt Deir Rahba, 5 Meilen westlich von der Khaburmündung und 13 Meilen nördlicher bei Zelibi (Zenobia), welches nach Colonel Chesney, Ritter XI, 266 u. a. O., noch bei den Arabern Chalame heißt und sicher unser Chelamah ist. Dazu kommt, das Isidor von Charar, Mansiones Parthicae ed.

Syrer, erlegte den Feldherrn Sobach, 700 Streitwagen und 40,000 Mann, so daß in Folge dieses Sieges die bisher dem Hadad Eser unterthan gewesenen Könige, also auch die von Rechob, Maacha und Tob, Frieden mit David machten, sich ihm unterwarfen und den Ammonitern nicht mehr halfen.

Dies trug sich im Jahre 1032 v. Chr. zu, in welchem David wahrscheinlich durch Joab mit einem Hauptheil des aus Syrien zurückkehrenden Heeres die ammonitische Hauptstadt Rabbath Ammon sofort belagern ließ, während er nach Jerusalem zurückkehrte. Hier beging er im Sommer desselben Jahres, 2 Sam. 11, 2—12. 23, den Ehebruch mit der Bath Seba, dem Weibe des Hethiters Uria, welchen er, um ihn los zu werden, bei der Belagerung von Rabbath Ammon umkommen ließ, und die also zur Wittwe gemachte, nach der gewöhnlichen Trauer von 7 Tagen, 1 Sam. 31, 13; 1 Chron. 10, 12 u. a. O., zu sich nahm. Das im Ehebruch erzeugte Kind starb zwar, aber Bath Seba gebar etwa im März oder April 1030 v. Chr., 2 Sam. 12, 24. 25, den Salomo, welchen David dem Propheten Nathan zur Erziehung übergab, der ihn Jedidja, d. i. Liebling Jehovah's, nannte. Während dessen hatte Joab die Belagerung von Rabbath Ammon fortgesetzt und endlich die Wasserstadt*) erobert; ersuchte nun den König, mit

---

Müller p. 248, an diese Stelle die Basilica und Fossa Semiramis setzt und wahrscheinlich חֵלָאמָּה aus חֵיל, Befestigung, besonders Außenwerk, als Graben, Grabenmauer und אֵם, אַמָּה, Mutter, Hauptort, zusammengezogen ist und somit eine Hauptübergangsfestung am Euphrat bezeichnete.

*) Rabbath Ammon, später Philadelphia, Bakatha, jetzt Ruinenort Ammân, lag am Nahr Ammân, der aus einem Teiche 100 Schritte vom Südwestende der Stadt entspringt, von Westen nach Osten das 200 Schritte breite Thal durchzieht, in welchem und an beiden es einschließenden Höhen hinauf die Stadt lag, dann, nachdem er sich drei Mal in die Erde verloren, etwa 3 Meilen nordöstlich von der Stadt entfernt in den obern Jabok oder Zerka geht. Auf der Nordwestseite der Stadt auf steiler Bergeshöhe lag die ein langgestrecktes Viereck bildende, mit dicken, gewaltigen Mauern umgebene Burg, das eigentliche Rabbath. Der an dem Flusse gelegene

dem übrigen Heere herbeizukommen, um die Ehre der Eroberung zu haben, die, da der oberen, eigentlichen Königsstadt das Wasser abgeschnitten war, nicht fehlen konnte. David erschien, die Einnahme der Stadt bald zu vollenden, setzte die ein Talent schwere goldene, mit Edelsteinen besetzte Krone auf sein Haupt und brachte große Beute davon. Die Einwohner, wie die der andern ammonitischen Städte, ließ er durch Sägen, eiserne Dreschwagen und Beile, wie in Ziegelstücke zerschneiden, 2 Sam. 12, 26. 31. Jedoch nicht alle Einwohner, sondern wohl nur die, welche mit den Waffen in der Hand gefangen wurden, sind so umgebracht wurden, denn als David vor seinem Sohne Absalom fliehen mußte, etwa 13 Jahre später, wurde er zu Mahanain, unter Anderem, 2 Sam. 17, 27, von Schobi, dem Sohne Nachas, von Rabbath Ammon, den er wahrscheinlich als tributären König eingesetzt hatte, unterstützt, woraus doch sicher folgt, daß, wenn Glieder der königlichen, ammonitischen Familie am Leben und im Besitz ihres Eigenthums geblieben waren, dies sicher auch mit vielen Einwohnern der Fall gewesen, wie denn auch das Volk der Ammoniter noch bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. fortbestand, und erst im 3., wie die Moabieter, sich uuter den Arabern gänzlich verlor.

3) Da die 3. Regierungsperiode Davids mit dem 2. Kriege gegen Hadad Eser, König von Zoba, beginnt, 2. Sam. 8, 3 bis 13, über Zoba bisher aber sehr widersprechende Meinungen herrschten, es unter andern, seit Benjamin von Tudela (um 1173 n. Chr.) mit Haleb oder Eski Haleb d. i. Alt-Haleb oder Kinnesrin*) identificirt worden ist, so wird darüber eine Orientirung vorweg nicht unnöthig sein.

Theil der Stadt, dessen beide Theile durch eine Brücke verbunden waren, war die Wasserstadt. Die uralten Mauern der Burg, sowie die Trümmer des von den Römern erbauten großen, schönen Theaters an der südlichen Bergwand stehen noch. Der Ort lag 6 M. östlich von der Jordanfurth Helu und etwa 12 M. ostnordöstlich von Jerusalem, Ritter XV, 2. S. 1145—1159.

*) Eski-Haleb der Türken, Kinnesrin der Araber, wird auch Khans-

Von Haleb 8 Stunden ostsüdöstlich entfernt, befindet sich sich ein großer, 12 Stunden von Westen nach Osten langer, $2^1/_2$ bis 3 Stunden breiter, 19 geographische Meilen im Umfang habender Salzsee, Es Sabakhat oder Es Sabth, d. i. Brackwasser oder, von einem am Norduser desselben gelegenen Orte, auch See von Dschibul benannt. Bei diesem Orte ergießt sich der Nahr ed Dhahab, d. i. Goldfluß, der von dem im Norden streichenden Gebirge von Aintab herabfließe, in den See und bewirkt, daß er im Winter und Frühling sein Ufer überschwemmt. Wenn im Sommer seine Wassermasse abnimmt, bildet sich rings um denselben in breiten Strecken eine 2 und mehr Zoll dicke Salzrinde, welche aufgebrochen, gereinigt, sortirt und von Dschibul aus in großen Massen in alle Umgegenden weithin ausgeführt wird. Gegen West, nur durch den niedrigen Gebirgszug Dschebl el Amri geschieden, liegt ein anderer großer Salzsee, el Malek oder Madekh, Mutkh genannt, welchen der dem Nahr ed Dhahab von Nord nach Süd parallel fließende Fluß Kuweik*) im Winter zu einem Umfange von 20 Stunden anschwellt, der im Sommer um die Hälfte einschwindet, wo sich dann die überschwemmt gewesenen Strecken mit den schönsten Salzkrystallisationen bedecken, welche gesammelt und ausgeführt, den Reichthum der Gegend bilden. Die Oberfläche dieses Sees ist von Gänsen, Enten, Flammingos und anderen Wasservögeln im buchstäblichen Sinne bedeckt, Ritter XVII, 2, 1693 ff. Vom See von Dschibul 6 Stunden südöstlich, zwei Tagreisen von Huleb auf der Grenze der Wüste befindet sich der Ruinenort Alt-Kinnesrin oder Khanâser, Khanâsora, welcher oft mit dem späteren, von den Türken Eski-

---

sora, Khanasir, von Ibn Schehny Suria, von Istakhri Chonaserat und von Abulfeda Kunsarin genannt.

*) Bei Xenophon, Anab. 14, 9, heißt der Kuweik Chalos und die später Chalcidice genannte Provinz Chalonitis, Wolff, das Buch Judith S. 100 f.

Haleb genannten Kinnesrin am Kuweik verwechselt wurde.*) Von dem alten Kinnesrin 2 Stunden östlich lag Zoba, von den Beduinen noch Zebah oder Zebahd genannt; seine Ruinen sollen den Umfang von Haleb haben und mit süßen Quellen versehen sein. Auch die beiden Städte Hadad Esers 2 Sam. 8, 8, Betach und Berothai, werden nachzuweisen sein. Daß die letztere nicht Berytus am Mittelmeere in Phönizien sein könne, hat Ritter XVII. 1 S. 64. 423 richtig angemerkt, ich bin überzeugt, daß sie mit dem an der Stelle des jetzigen Haleb belegenen Beröa der Griechen identisch ist und dieser Name aus Berothai verhellenisirt worden. Betach, d. i. die Sichere, ist ohne Zweifel das ältere Kinnesrin, denn der ältere Name Khanasor, aus Khan, Ruheort, Herberge, und Suria, Surijah (der eigentlich später auf Syrien übergetragene Name für Mesopotamien), bedeutet Ruheort, Asyl von Suria, also fast dasselbe, was Betach besagt**) Hadad Eser wird ein Sohn Rechobots genannt und halte ich dafür, daß damit besagt werden soll, derselbe stamme aus der Stadt Rechoboth her, und diese sei Mittelpunkt seiner Herrschaft jenseit des Eu-

---

*) Der Name Kinnasrin ist aus קֶנֶז, Jagd, arab. قَانِصٌ, قَنِيصٌ, Jäger und רִנָּה arab. رَنَّة, Jubel-, Freudengeschrei, Ruf von رَنَّ, rufen, jubeln, zusammengesetzt, bedeutet also Jagd- oder Jägerjubel. Die Stadt, welche jetzt Ruinenort Alt-Kinnesrin, Khânâsora heißt, ist uralt und war, wie ich glaube, der Hauptort, der 1 Mos. 15, 19 vorkommenden קְנִזִּי, Kenisiter, welche nach der Bedeutung ihres Namens zu schließen, ein Jägervolk waren und in diesen Gegenden, welche z. B. am Salzsee El Malek, reiche Jagdbeute darboten, wohnten. Ueber Zoba siehe Ritter XVII, 2, S. 1699 f.

**) Die in der Parallelstelle 1 Chron. 18, 8 für Berothai und Betach stehenden Namen Tibechath und Kun, Chun sind nicht zu erklären, wenn nicht der letztere etwa Chunsarin, Chonaseret, eine der Namensformen von Alt-Kinnesrin, anklingt; dann würde Tibechath für Berothai stehen.

phrat gewesen, denn daß dieselbe sich auch nach dem eigentlichen Surijah oder Mesopotamien hinüber erstreckte, ist aus 2 Sam. 10, 16 deutlich zu ersehen. Die uralte, schon 1 Mos. 36, 37 genannte Stadt Rechoboth, deren Ruinen auf dem Ostufer des Euphrat, etwa 8 Meilen südlich von der Mündung des Khabur liegen, und wo zu Eben Haukals, Benjamins von Tudela und Abulfedas Zeiten eine Hauptstraße zwischen Syrien und den Ländern am untersten Euphrat und Tigris ging.

Wahrscheinlich ist am See El Malek das Salzthal zu suchen, in welchem David 2 Sam. 8, 3. 13, das Heer Hadad Esers schlug, 1700 Reiter, 20,000 Fußvolk gefangen nahm und alle Streitwagen bis auf 100 unbrauchbar machte. Dann schlug er auch die Syrer von Damask, welche dem Hadad Eser zu spät zu Hülfe kamen, 22,000 wurden getödtet und Besatzungen in ihr Land gelegt, so daß ganz Syrien ihm unterthan und tributpflichtig wurde. Denn auch Thoi, der König von Hamath, 20 Meilen südlich von Haleb und 40 nördlich von Damask, sandte seinen Sohn Joram, David wegen seines Sieges über Hadad Eser Glück zu wünschen und ihm goldene, silberne und eherne Geräthe als Tribut zu überreichen. Die goldenen Schilde der Knechte Hadad Esers, Alles, was er sonst an edeln Metallen, Erz und Kostbarkeiten aus dessen Städten oder von andern Feinden erbeutet, weihete David dem Herrn. Nach seiner Rückkehr aus Syrien ließ er, 2 Sam. 8, 13. 14, die aufsässig gewordenen Edomiter, nach 1 Chron. 18, 12. 13, durch Abisai bekriegen, welcher dieselben im Salzthale, am Südwestende des todten Meeres schlug und 18,000 derselben erlegte*),

*) Die beiden Verse 2 Sam. 8, 13. 14 beziehen sich sinngemäß beide auf Edom und hat der hebräische Text im ersten unrichtig אֲרָם statt אֱדוֹם, wie denn dieses die Parallelstelle 1 Chron. 18, 12. 13 und auch die LXX richtig Ἰδουμαία lesen. Weil die biblischen Abschreiber ein Salzthal in Syrien nicht kannten, sondern nur das am todten Meere, welches vom Salzberge Khasem Usdum, d. i. Nasenknorpel Sadoms, sich zur Arabah südwärts hinzieht, so kam diese Unklarheit in den Text.

worauf David mit Joab, nach 1 Kön. 11, 15. 16, und dem ganzen Heere nach Edom zog, die Erschlagenen zu begraben und Alles, was männlich war, auszurotten, weswegen Joab mit dem Heer 6 Monate dort verblieb und dann Besatzungen zurückließ*). Diese syrischen und edomitischen Feldzüge fallen in die Jahre 1031 bis 1025 v. Chr., nach denselben trugen sich die traurigen Ereignisse in der Familie Davids zu, welche 2 Sam. 13—14 erzählt werden und sich, nach 13, 38; 14, 28, durch 7 Jahre, von 1035—1018 v. Chr. hinzogen.

Ammon, der älteste, mit der Jesreelitin Ahinoam zu Hebron erzeugte Sohn Davids, hatte Thamar, die rechte, schöne Schwester von dessen drittem Sohne Absalom, welchen er mit der Maacha, Tochter des Königs Thalmai von Geschur, zu Hebron gezeugt, geschändet, ohne ihre Ehre durch eine Heirath herstellen zu wollen; David strafte nicht und Absalom verhehlte seinen Ingrimm 2 Jahre hindurch, ließ aber dann, als er alle Kinder des Königs zum Schafschurfeste nach Baal Chazor, das bei Ephraim (gleich mit Ophra-Ephrem jetzt Thaijibeh) lag, etwa 2 Meil. nördlich von Jerusalem, geladen hatte, den Ammon beim frohen Mahle erschlagen und entfloh dann zu seinem Großvater mütterlicher Seits, dem Könige von Geschur, Thalmai, dem Sohne Ammihud**), wo er 3 Jahre, zuerst, aber, wie es scheint, nur lässig von David verfolgt, verblieb. Joab, der

*) Damals floh Hadad, ein junger Mensch königlichen Geschlechts, aus Edom über Wadi Feiram nach Aegypten, um 1026 v. Chr., wo damals Osorkon, 5. König der 21. Dynastie, im 4. Jahre regierte und wahrscheinlich mit seinem Schwiegervater Psebnacha (Psinaches) gemeinsam. Die Schwester der Gemahlin des erstern, Tachpenes (wahrscheinlich Psebnacha mit dem weiblichen Artikel) erhielt er zur Gemahlin und zeugte einen Sohn Genubat. Nach Davids und Joabs Tode, also 1008 v. Chr., kehrte er nach Edom zurück, ehe noch Salomo und Psusemnes II. sich befreundet hatten.

**) Geschur, Geschuri, 5 Mos. 3, 14; Jos 12, 5, lag südlich vom großen Hermon auf der Ostseite des Dschebl Heisch nach Basan hinab und war von den Resten der Amoriter, Hethiter und Heviter bewohnt.

es mit Absalom hielt, wußte durch ein schlaues Weib von Thekoa, 1 1/5 Meil. südlich von Bethlehem, endlich den König zu bewegen, dem Brudermörder die Rückkehr nach Jerusalem zu erlauben und nach 2 Jahren ihm auch wieder Zutritt zu seiner Person zu gestatten. Der ungerathene Sohn aber sann von nun an auf Empörung, 2 Sam. 15, 1—6, schaffte sich nicht allein Streitwagen, Reiterei und 50 Mann Leibwache an, sondern zog durch Schmeichelkünste das Volk auf seine Seite. Nachdem er 40 Wochen*) bis etwa gegen den Anfang des Jahres 1017 v. Chr. dieses verrätherische Spiel getrieben, erbat er von seinem sorglosen Vater die Erlaubniß, zur Erfüllung eines Gelübdes nach Hebron gehen zu dürfen, welche ihm arglos gewährt wurde. Er aber hatte schon Boten zu allen Stämmen abgesendet, um sie durch Posaunenschall zu seiner Anerkennung nach Hebron einzuladen, sogar aus Jerusalem hatte er 200 Mann, die nichts Arges dachten, bewogen, ihm dahin zu folgen, 2 Sam. 15, 7—12.

Da endlich David erfuhr, was Absalom zu Hebron beabsichtigte, und ein großes Heer sich dort um ihn sammele, entfloh er zu Fuße aus Jerusalem, begleitet von seiner ganzen Familie und Hausgesinde, seinen Leibwächtern, den Krethi und Plethi, und 600 Philistern aus Gath, unter Führung Ithai's, welche, obgleich Nichtisraeliten, ihn nicht verlassen, sondern jedes Schicksal mit ihm theilen wollten**). In Jerusalem waren, als Vertraute des Königs, die Priester Zadok und dessen Sohn

*) Ich glaube, daß 2 Sam. 15, 7 statt אַרְבָּעִים שָׁנָה, 40 Jahre, אַרְבָּעִים שַׁבָּת, 40 Wochen, gelesen werden muß, denn eine Verschreibung von שָׁנָה in שַׁבָּת ist, wie Jeder leicht sehen kann, ganz erklärlich und was die Hauptsache, so würden 40 Jahre, vom Jahre 1016 oder 1017, in welchem Absalom seine Empörung begann, bis in das Jahr 977 v. Chr., also 32 Jahre nach Davids Tode hinabführen, was anzunehmen, reiner Widersinn wäre. Da die Rechnung nach Wochen ungewöhnlich war, so hat sich sehr früh ein Abschreiber die Aenderung erlaubt, welche aber, wie Jeder einsehen muß, durchaus unzulässig ist.

**) Da dieser Ithai und die 600 Mann Ueberläufer von Achisch dem

Ahimaaz und Abjathar und dessen Sohn Jonathan, ferner Husai, einer seiner ersten Räthe, zurückgeblieben, mit dem Auftrage, ihm Bericht zu geben, was sich dort zutrüge.

Hätte Absalom, wie ihm Ahitophel, 2 Sam. 17, 1 f. rieth, David mit 12000 Mann in der Nacht des Fluchttages nachsetzen und überfallen lassen, so wäre dieser verloren gewesen; da er sich aber von Husai überreden ließ, dies zu unterlassen, so entkam der König über den Jordan nach Mahanaim und Ahitophel, der einsah, die Sache werde nun übel ausgehen, zog in seine Stadt Gilo auf dem Gebirge Juda, Jos. 15, 51, zurück und erhing sich.

So unnatürlich die Empörung Absalom's auch war, so läßt sie sich doch leicht erklären. Dieser Prinz war, wie deutlich aus Allem, namentlich 2 Sam. 19, 1—8 hervorgeht, wegen seiner außerordentlichen Schönheit und sonstigen Begabung ein Lieblingssohn David's, hatte früher wohl die sichere Aussicht zur Thronfolge, weshalb der schlaue Joab sich seiner so entschieden annahm. Als er aber von Geschuri zurückgekehrt war, aus dem Verhalten des Königs merkte, daß derselbe ihn, den Brudermörder, nicht zum Thronerben wählen würde, daß der heranwachsende Salomo, von dem Propheten Nathan vertreten, in der Gunst des Vaters stieg, wahrscheinlich auch durch Ahitophel, den vertrauten Rath des Königs, erfuhr, daß dieser seinem Lieblingsweibe, Bath Seba, geschworen, ihr Sohn solle nach ihm den Thron besteigen; da wollte er sich durch List und Gewalt zueignen, was ihm, wie er meinte, wegen seines Alters, so wie wegen seiner Geburt von einer Königstochter vor allen seinen Brüdern gebühre. Daß Absalom's Anhang groß war und David in seiner vertrauenden Sorglosigkeit unvorbereitet von einer solchen Empörung überrascht wurde,

Könige zu Gath gewesen zu sein scheinen, so möchte daraus erhellen, daß die Philister damals noch unabhängig von der israelitischen Herrschaft waren.

beweist deutlich seine eilige Flucht, die Verfluchung des Simei, 2 Sam. 16, 3—13, und daß Ahitophel mit 12000 auserlesenen Kriegern ihm hätte nachjagen und in Bahurim, etwa ½ Meil. nordöstlich von Jerusalem, wo David, da seine Flucht gegen den Abend geschah, übernachten wollte, ihn überfallen können, wenn nicht sein kluger Rath von dem des Arachiten Husai (Chuschai), der David retten wollte, wäre überwogen worden. Der König, durch Husai, 17, 15—21 gewarnt, verließ noch in der Nacht Bahurim und war mit allen seinen Begleitern schon, ehe es Morgen ward, über den Jordan gegangen.

Absalom hatte den Amasa, einen Cousin Joab's, 17, 25 zum Feldherrn über sein Heer gesetzt, David das seine unter die Führung dreier Feldherren Joab, Abisai und Ithai gestellt, aber das Volk wollte nicht zugeben, daß er den Oberbefehl übernähme und sich einer Gefahr aussetze, 2 Sam. 18, 1—5. Im Walde Ephraim*) kam es zur Schlacht, in welcher das Heer Absalom's mit einem Verluste von 20,000 Mann geschlagen, er selber, als er auf der Flucht unter einer großen Terebinthe wegjagte und mit seinen langen Haaren in deren knorrigen Aesten hängen blieb, von Joab erstochen wurde, obwohl der König bestimmt befohlen, man solle seiner schonen. Davids große Trauer um den bösen Sohn bewies, wie sehr er ihn geliebt hatte, 18, 16—19, 8.

Als der König, 19, 9—41, über den Jordan zurückkehrte,

---

*) Der Wald Ephraim, 2 Sam. 18, 6—8, muß diesseit des Jordan gesucht werden und zwar am Jordan in der erweiterten Niederung vom Wadi Fasail bis zum Wadi Nawaimeh, wo nach 2 Kön. 6, 2—5, ein Wald damals vorhanden war und, nach Ritter XV, 444. 456. 524. 535, in einzelnen Resten noch ist. Damit scheint nun im Widerspruch, wenn es 2 Sam. 17, 21. 26 heißt, Absalom sei über den Jordan gegangen und habe sich im Lande Gilead gelagert. Entweder gab es einen Wald Ephraim jenseit des Jordan in Gilead oder man muß in den letzt citirten Versen übersetzen: „Absalom zog zum Jordan hinüber und belagerte Gilead", d. h. auf der Westseite des Jordans.

entstand, V. 42—44, ein Zank zwischen den Männern Juda und Israel wegen der Heimholung desselben, weil die letztern sich dabei zurückgesetzt glaubten; dies benutzte ein angesehener, unruhiger Mann, Seba (Scheba), ein Benjaminit, diese zum Abfalle von David zu bewegen. Dieser ließ daher, sobald er nach Jerusalem gekommen, Amasa, den er, 19, 14, an Joab's Stelle, weil dieser Absalom getödtet, zum Feldherren über Juda ernannt hatte, ausziehen, um alle Streitkräfte Juda's gegen den neuen Empörer aufzubieten. Da derselbe aber mit seiner Zurückkunft zögerte, und Gefahr im Verzuge war, 20, 4—7, zogen Abisai und Joab und die bei ihnen befindliche Mannschaft, sammt den Krethi und Plethi aus, den Seba zu verfolgen. Bei dem großen Steine zu Gibeon kam ihnen Amasa entgegen, welchen dann Joab meuchlings erstach, indem er sich ihm unter dem Scheine freundlicher Begrüßung näherte, 20, 7—12. Dies war das zweite Opfer, das dem Ehrgeize des Joab fiel. Dieser war aber rastlos hinter Seba her, der sich endlich in Abel Beth Maacha*), an der Nordgrenze Palästina's einschloß, aber, als Joab die Stadt stürmen wollte, auf den Rath einer klugen Frau von den Einwohnern enthauptet und sein Haupt ausgeliefert wurde, 20, 13—22. Die Empörung des Seba folgte unmittelbar auf die des Absalom, beide gehören der Zeit nach also in das Jahr 1017 v. Chr., und kommen wir nun zur letzten Regierungsperiode David's.

4) Es ist oben bemerkt worden, daß Hiram von Tyrus 1016 zur Regierung kam, und da sein Vater und Vorgänger Abibal, sicher eben so, wie alle übrigen Könige Syriens, in Abhängigkeit von David gekommen war, so hatte er sicher von

*) Da Abel Beth Maacha, zur Zeit des ammonitischen Krieges, 1033 v. Chr., noch der Mittelpunkt eines unabhängigen Hethiterstaates war, so muß David denselben auf seinen syrischen Feldzügen sich ihm gänzlich unterworfen haben. Nach 20, 18. 19 muß die Stadt von besonderer Wichtigkeit und vorherrschender Bildung gewesen sein, da sie als eine Rathgeberin und Mutter in Israel bezeichnet wird.

diesen dazu aufgefordert, Zimmerleute und Steinmetzen gesendet, daß sie dem nun in Frieden lebenden, alternden Herrscher einen Palast bauten, 2 Sam. 5, 11. 12. Ehe dieser Bau noch vollendet wurde, ließ David aus Uebermuth durch Joab, wider dessen Vorstellung, 2 Sam. 24, 1 ff. eine Zählung aller streitbaren Männer in ganz Israel anstellen. Joab zog über den Jordan und begann, von den Hauptleuten des Heeres unterstützt, sein Geschäft in einem Lager zwischen Aroer (jetzt Array el Emir) und Jaeser (jetzt Szyr) im Thale Gad, jetzt Wadi Seir, ging dann in das eigentliche Gilead, im Süden und Norden des Jabok, nordwärts bis zum Scheriat et Mandsur, dem Hieronax der Griechen, bei den Rabbinen Jarmah, bei Edrisi Jarnuck. Rückte hierauf weiter nördlich nach Thathim Chodschi, d. h. Nieder-Chodschi, worunter die Ebnen nördlich vom Hieronax auf beiden Seiten des Dschebl Heisch zu verstehen, ferner nach der Landschaft Dan*) und umzog Zidon, wo die Nordgrenze des David unmittelbar unterworfenen Gebietes war, wandte sich dann 4½ Meil. südlich zur Feste Zor, d. i. Tyrus, woraus wohl erhellt, was ich oben behauptete, daß der kleine phönizische Staat, dessen Hauptorte Tyrus und Zidon waren, in einem Abhängigkeitsverhältniß zu David stand. Ferner heißt es: Sie kamen zu allen Städten der Heviter (Chivvi) und Kanaaniter (Knaani) d. h. zu allen Orten, die im Gebirgslande lagen, und noch von Hevitern bewohnt waren und zu denen

---

*) Im Grundtexte steht דָּנָה־יַּעַן, welches LXX durch *Δανιδάν*, dürres oder Wucher-Dan und Vulg. durch Dan sylvestria giebt, letzterer stimmt Gesenius im Wörterb. 5. V. דָּן bei, weil er יַעַן aus יַעַר, Wald, verschrieben erachtet. Ich möchte glauben, es sei יַעַן aus עִיּוֹן, 1 Kön. 15, 20, contrahirt oder verschrieben, welches der Name eines Ortes westlich von Dan, auf Abel Beth Maacha zu, war, von welcher noch heute die schöne Gebirgsaue an der Westseite des Ober-Hasbeiya-Flusses, Merdsch Ayun genannt ist, über welche auch die Straße von Dan nach Tyrus und Zidon führte, auf welcher Joab vorrückte, deren letzteres von Ijon nur 4 Meilen nordwestlich entfernt lag.

in den Niederungen, deren Bewohner davon Knaani, d. h. Niederländer, benannt wurden. Vergl. Wolff, d. Buch Judith S. 114 ff. Endlich gelangte die Zählungs-Commission mittagwärts bis Bêr Seba, zur Südgrenze des israelitischen Reiches, hatte also dasselbe in 9 Monaten und 20 Tagen 1014 v. Chr. völlig umzogen und brachte die Summe aller Streitbaren in Israel, nämlich 800,000 aus Israel und 500,000 aus Juda, nach Jerusalem*) was auf eine Bevölkerung von 5 Mill. und bei einer Größe des Reiches von circa 500 Q.-M. 10,000 auf die Q.-M. geben würde. Der Prophet Gad, welcher Davids Chosch oder Seher genannt wird, legte dem Könige die Wahl unter den 3 Strafgerichten für seinen Uebermuth vor: 7 Jahr Theuerung, 3 Monate Flucht vor seinen Feinden oder 3 Tage Pest. David wählte, weil er nicht in der Menschen, sondern in des Herren Hand fallen wollte, die letztere. Es starben im ganzen Lande an 70,000 Mann. Gad gebot dem Könige auf dem Platze, wo des Jebusiters Arafna Tenne war, bei welcher der Engel, der seine Hand zum Verderben über Jerusalem schon ausgereckt hatte, gestanden, dem Herrn einen Opferaltar zu erbauen. David erkaufte diesen Platz von Arafna um 50 Sekel Silber = 16⅔ Thaler Preuß. Courant**), pflegte dort zu opfern

*) Nach 1 Chron. 21, 5. 6 waren es aus Israel, ohne Levi und Benjamin, 1,100,000 und aus Juda 470,000 Mann, also mit jenen Stämmen fast ½ Million mehr, welches doch wohl etwas übertrieben, denn da Palästina nur höchstens 470 Geviertmeilen enthält und eine solche Zahl streitbarer Männer auf wenigstens 7 Millionen Seelen schließen ließe, so würden fast 15,000 Seelen auf jede Quadratmeile kommen, welches selbst dann zu viel, wenn man auch eine Größe von 500 Q.-Meilen zu Davids Zeiten annehmen wollte, da ein Theil des Landes aus Sand- und Felswüsten besteht. Zwar berichtet Josephus, in Galiläa wären 204 Ortschaften gewesen, deren kleinste über 15,000 Einwohner gehabt, welches für diese etwa 12 Meilen lange und 7 Meilen breite und 84 Q.-Meilen enthaltende Provinz eine Bevölkerung von 3½ Mill. und 18,000 fast für die Q.-Meile geben würde, welches eine der Beschaffenheit des Landes ganz unangemessene ist.

**) Der Name des Jebusiters, den Luther Arafna, LXX Ορνὰ, Vulg. Areuna, 1 Chron. 21, 15—28, immer Arnan schreibt, kommt hier 7 Mal

und bestimmte, nach 1 Chron. 22, 1, diesen Platz zur Stätte des künftigen Tempels, welcher also sich auf dem Berge Morijah bestand, der damals noch nicht zur Stadt Jerusalem gehörte.

Da nach 2 Sam. 7, 1—29 David in einem Cedernhause wohnte, während die Bundeslade in Zelttüchern stand, wollte er etwa 1013 v. Chr., da er vor allen seinen Feinden umher Frieden hatte, dem Herren ein Haus bauen, aber der Prophet Nathan untersagte es ihm auf Befehl Gottes, weil sein Nachfolger den Bau ausführen solle, der sich, nach 1 Chron. 22, 8, für ihn nicht zieme, weil er in so großen Kriegen viel Blut vergossen habe. Nach 1 Chron. 22, 2—26, 32 wird weitläufig von der Sammlung von Naturalien und Werkleuten zum Tempelbaue, von der Ordnung der Priester und Leviten zum Dienste in demselben, sogar K. 28 von Baurissen und Plänen u. s. w., die David seinem Sohne Salomo gegeben habe, geredet. Dabei kommen aber viele Widersprüche und Uebertreibungen vor. Es werden unter andern die 50 Seckel Silber à 1/3 Thaler = 16 2/3 Thaler, wofür David, 2 Sam. 24, 24, die Tenne von Arafna kaufte, 1 Chron. 21, 25 in 600 Sekel Gold umgewandelt, welches, weil das Silber zum Golde im Werthe von 2 zu 8 stand, 1600 Thaler nach unserm preußischen Gelde ausmachen würde, und 22, 14 wird gesagt, David habe zum Bau des Tempels 100,000 Talente Gold und 1 Million Talente Silber = 1800 Millionen Preuß. Thaler gesammelt; dagegen besagt 29, 4, er habe 3000 Talente Gold und 7000 Talente Silber = 31 Mill. Thaler Preuß. dazu gegeben, welche letztere Summe für jene Zeiten schon eine ungeheure ist. Da 29, 7 von Dariken, einer

vor, wird einmal Awarna, einmal Aranjah, 5 Mal Arawnah geschrieben, ein Beweis, wie die Form der Namen selbst im Urtexte oft wechselt. Uebrigens liegt hier der Beweis vor, daß damals in Jerusalem noch eine jebusitische Bevölkerung vorhanden war, die, wie andere kanaanitische Völkerreste, mit der israelitischen verschmolzen. Es waren selbst unter den Helden David's, 2 Sam. 23, 17. 18, ein Ammoniter und ein Hethiter, und Salomo brachte nach 1 Kön. 9, 20. 21 erst die Reste der Amoriter, Hethiter, Peresiter, Heviter und Jebusiter, die noch in Palästina waren, zur völligen Unterthänigkeit.

Goldmünze, geredet wird, welche Darius Hystaspis 521—486 v. Chr. zuerst prägen ließ, so ist zuzugeben, daß die erst nach dem Exile verfaßten Berichte des 1 Buches der Chron. über die Zeit Davids nicht viel Glaubwürdigkeit beanspruchen können, sobald sie denen in den B. B. Samuelis und der Könige widersprechen, von ihnen abweichen, indem sie Zusätze und Erweiterungen, wie die vorliegenden enthalten. Nach 1 Chron. 26, 31 u. a. O. müßte man auch schließen, David habe zwar bis ins 40. Jahr fortregiert, aber vorher schon Salomo zum Könige eingesetzt, dagegen erscheint es, nach 1 Kön. 1, 1. 6. 11. 15. 18. 29 ff. nicht zweifelhaft, daß David sehr altersschwach geworden und erst nachdrücklich an das der Bath Seba gegebene Versprechen erinnert werden mußte, um von ihm den Befehl zu der Salbung und öffentlichen Ernennung Salomo's zum König zu erlangen, als sich Adonia schon aufgemacht hatte, den Thron eigenmächtig zu usurpiren. Adonia nämlich, nach 2 Sam. 2, 4, David's vierter, mit der Hagith gezeugter Sohn, wegen seiner Schönheit mit großer Liebe und Nachsicht vom Vater behandelt, hatte sich mit Wagen, Reitern und 50 Mann Trabanten umgeben und wollte sich nun, von dem Feldherrn Joab und dem Priester Abjathar aus dem Hause Eli's und dem Geschlechte Ithamars unterstützt, wider Wissen und Willen David's zum König erheben, zog daher mit diesen und seinem Gefolge aus Jerusalem zum Brunnen Rogel, etwa 1000 Schritte südlich vom Mistthore, um dort ein Opfermahl zu halten und sich als König ausrufen zu lassen. Als aber Bath Seba, von dem Propheten Nathan unterstützt und berathen, den altersschwachen König von dem, was vorging, unterrichtet und an das eidlich ihr gegebene Versprechen erinnert hatte, da befahl er dem Priester Zadok, aus dem Geschlechte Eleasar, dem Hauptmanne der Krethi und Plethi, d. i. der Leibwachen, Benaja und dem Propheten Nathan, daß sie Salomo nach Gihon, etwa 500 Schritte westlich vom Jaffathore, hinausführen und dort feierlich zum König salben und ausrufen sollten. Da

dieses unter Posaunenschall und großem Volksjubel ausgeführt und dem neuen Könige allgemein gehuldigt wurde, mußte Adonia, von seinen Anhängern verlassen, sein Unterfangen aufgeben und froh sein, daß ihm die erbetene Verzeihung zu Theil wurde. So ward Salomo König etwa gegen Ende Frühlings 1009, im 40. Jahre David's, dessen Tod etwa im September d. J. erfolgte, nachdem er seinem 21jährigen Nachfolger noch Lehre und Rath ertheilt hatte, 1 König. 2, 1—12.

Als bald nachher Adonia die Dreistigkeit hatte, Salomo, 1 Kön. 2, 13 ff., daran zu erinnern, daß er ihm den Thron entzogen habe und Abisag, die schöne Pflegerin des altersschwachen David, zum Weibe verlangte, wurde er umgebracht. Abjathar, der Priester, welcher ihm geholfen, wurde, 2, 26. 27, verwiesen und kam so mit Zadok das Hohepriesterthum wieder an das Geschlecht Eleasar, des ältesten Sohnes Aaron. Joab floh, sobald er solches vernahm, in die Stiftshütte, Schutz am Altare suchend, aber er wurde, weil David, 2, 5. 6, es noch vor seinem Tode befohlen, um die an Abner und Amasa verübten Meuchelmorde zu rächen, dort erschlagen. Dem Simei, der einst David, als er vor Absalom floh, geflucht hatte, befahl Salomo, daß er zu Jerusalem wohnen und es bei Todesstrafe nicht verlassen sollte. Dies Alles geschah unmittelbar nach David's Tode, etwa im October 1009 v. Chr. Dieses möchte aus 1 Kön. 2, 39. 40 u. a. O. sich ergeben. Denn es wird erzählt, Simei habe sich nach 3 Jahren, 1006 v. Chr., als ihm zwei seiner Sclaven nach Gath entflohen waren, gegen Salomo's Befehl, dorthin zu dem Könige der Philister Achisch, dem Sohne Maacha's begeben und die Entflohenen wieder erlangt, sei aber deswegen hingerichtet worden. Nun hatte sich Salomo mit dem Pharao von Aegypten Psusennes II., 1014 bis 977 v. Chr., befreundet und, 1 Kön. 3, 1, dessen Tochter in demselben Jahre, 1006 v. Chr., geheirathet, als derselbe, nach 1 Kön. 9, 16, heraufgezogen war, Gaser, die nördlichste Stadt der Philister, 1½ M. nordwestlich von Beth Horon,

erobert, verbrannt, alle kanaanitischen Einwohner erschlagen und den Ort seiner Tochter als Mitgift überwiesen hatte. Aber er gab ihr nicht bloß Gaser, denn die verwüstete, entvölkerte Stadt wäre eine traurige Mitgift gewesen, sondern das ganze Land der Philister, das er erobern mußte, ehe er die nördlichste Stadt desselben, von Aegypten ausgehend, erreichen konnte. In seinem dritten Regierungsjahre besaß es Salomo noch nicht, denn da regierte in demselben noch der König Achisch zu Gath*), von welchem, wie oben erwähnt worden, Simei zwei entlaufene Sclaven zurückerhielt; er hatte es auch nicht selber erobert und doch ersehen wir aus 1 Kon. 5, 1. 4. 5, daß er nicht nur über ganz Israel und Juda von Dan bis Ber Seba, sondern auch, wie es ausdrücklich heißt, über alle Königreiche von Tipsach (Tapsakus) am Strom, Euphrat, über das Land der Philister bis gen Gaza und bis an die Grenze Aegyptens (dem Wadi el Arisch) herrschte; er besaß also wirklich das ganze Land der Philister von der nördlichsten Stadt desselben, Gaser, bis zur südlichsten, Gaza, und zwar als Mitgift seiner Gemahlin, der Tochter des Pharao Psusennes II., der es im Jahre 1006 v. Chr., bald, nachdem Simei seine Sclaven aus Gath, etwa 4 Meilen südwestlich von Gaser, geholt hatte, erobert haben muß. Für diese Ansicht spricht auch, daß der Phlister erst wieder unter Assa, 946 v. Chr., 1 Kön. 15; 27, gedacht wird, denn wahrscheinlich hatten sie sich unter Rehabeam wieder unabhängig gemacht oder waren bei dem Kriegszuge des Pharao Sisak (Sesonchis, Sasang), 964 v. Chr., gegen Jerusalem, 1 Kön. 14, 25. 26, unter ägyptische Oberherrschaft gekommen. Die große Mitgift, welche die ägyptische Prinzessin dem Salomo zubrachte, erklärt auch das große Ansehen, welches sie am israelitischen Hofe genoß, denn nicht allein wird sie unter den Weibern des Königs immer

*) Es ist hier auch zu beachten, was oben Note 81 von dem Gathiter Ithai und seinen 600 Mann, 2 Sam. 15, 18—21, zu erläutern, bemerkt worden ist.

vorweg genannt, sondern ihr, 1 Kön. 7, 8; 9, 24, ein besonderer Palast erbaut.

Es war auch politisch klug gethan, daß Psusennes II. das philistäische Land, durch welches seit ältester Zeit, 1 Mos. 37, 25. 36, von Nord und Ost her die Handelsstraße nach Aegypten führte, dem israelitischen Herrscher überließ, weil, so lange es in den Händen der unabhängigen, unruhigen und in viele kleine Staaten vertheilten Philister blieb, der Verkehr vielen Störungen und Behinderungen unterworfen sein mußte, denen von Jerusalem aus besser und nachdrücklicher gesteuert werden konnte, als von Unterägypten aus, zumal die hier herrschende Tanitische Dynastie des Psusennes II. von der in Oberägypten regierenden Dynastie der Oberpriester des Ammon in Theben, an einer nachdrücklichen Machtäußerung nach Palästina hin behindert war. Daß der Handel unter Salomo wirklich aufblühte, lehrt 1 Kön. 10, 28. 29, wo wir erfahren, daß es besonders Wagen und Pferde waren, die aus Aegypten verführt wurden, daß der Preis der ersteren 600 Sekel Silber = 200 Thlr. preuß. Cour., und der letzteren 150 Sekel = 50 Thlr. betrug; gewiß die älteste Angabe eines Pferdepreises. Auch ließ Salomo, 1 Kön. 9, 26—28; 10, 12, durch Hiram von Tyrus mit Schiffszimmerleuten und Schiffahrtkundigen versorgt, zu Ezeon Geber am ailanitischen Meerbusen, bis wohin also seine Herrschaft unbestritten reichte*), Schiffe bauen, welche nach Ophir**) fuhren und nach 3 Jahren, mit Producten beladen, zurückkehrten.

Salomo ordnete in den ersten Jahren seiner Regierung,

---

*) Das israelitische Reich hatte unter David und Salomo von Tipsach am Euphrat bis Ezeon Geber am ailanitischen Golf eine Ausdehnung von 110 deutschen Meilen.

**) Lassen, Indische Alterthümer I, 282 ff. und Ritter, Asien XIV, 393, halten mit Recht dafür, daß unter Ophir die hafen- und productenreichen Gestade von Abhira oder der Gegend zwischen dem Indusdelta und dem Golf von Cambaye verstanden werden müssen.

1 Kön. 4, 1 bis 5, 8, auch sein Staats- und Kriegswesen wie es scheint nach ägyptischen Mustern, wobei zu bemerken, daß die 1 Kön. 4, 7—19 aufgeführten 12 Amtleute (Nomarchen), welche nach 1 Kön. 5, 7. 8. den Hof und das Heer mit den nöthigen Unterhaltsmitteln zu versorgen hatten, nur über die Gebiete der nördlichen Stämme, welche später das Reich Israel bildeten, nicht aber über Juda und Simeon bestellt waren und daß sich daraus und aus den Bedrückungen, welche von diesen Amtleuten ausgingen, die allgemeine Unzufriedenheit erklärt, welche bei Rehabeam's Regierungsantritt sich 1 Kön. 12, 4. 10—19, aussprach und durch dessen unkluges Verfahren den gänzlichen Abfall jener Stämme herbeiführte. Nachdem Salomo so sein Reich geordnet und erweitert, durch seine Frömmigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, wahrscheinlich unter Leitung und Berathung seines Erziehers, des Propheten Nathan, sich bereits, 1 Kön. 3, 3—28; 5, 9—14, einen großen Ruhm erworben hatte, fing er an, den Tempelbau vorzubereiten. Er verlangte von Hiram, dem Könige von Tyrus, der immer ein Freund (wohl auch Vasall) David's gewesen und ihm, 1 Kön. 5, 15, zu seinem Regierungsantritte hatte Glück wünschen lassen, daß derselbe durch seine Leute, mit welchen Salomo die seinigen vereinigen wollte, Cedern und Tannen im Libanon sollte fällen und behauen lassen, „denn du weißt," läßt er ihm, 1 Kön. 5, 20, sagen, „daß bei uns Niemand ist, der Holz zuzuhauen wisse, wie die Zidonier". Hiram erklärt sich dazu bereit, das Holz zu fällen, ins Meer zu schaffen, in Flöße zu legen und an den Ort (Japho, Joppe), welchen Salomo bestimmen würde, schaffen zu lassen, nur solle dieser den Arbeitern die nöthigen Nahrungsmittel liefern, welche zugestanden wurden. Von Seiten Salomo's arbeiteten immer 10,000 Mann im Libanon, die jeden Monat von andern 10,000 abgelöst wurden, so daß im Ganzen 80,000 Mann in Thätigkeit waren, und davon 70,000 Lastträger waren. Ueberdies wurden von Salomo's und Hiram's Bauleuten, unter welchen die Gibliter, d. h. Leute aus Byblus,

Gybl, jetzt Dschebeil im nördlichen Phönizien, als Steinmetzen berühmt waren, Ritter XVII. 61, 236, u. a. O., zu Jerusalem Holz und Stein zum Bau bearbeitet.

So erfolgte denn die Grundlegung des Tempels, 1 Kön. 6, 1. 27, im 480. Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten im 4. der Regierung Salomo's, 1005 v. Chr. im Monat Siv, das ist der 2. Monat, welcher zwischen den Neumond des April und den Neumond des Mai fiel.

Ich glaube in diesen Blättern bewiesen zu haben, daß die Zeitangaben der heiligen Schrift in der besprochenen Periode sich nicht allein sehr wohl rechtfertigen lassen, sondern auch dem ganzen historischen Zusammenhange weit entsprechender sind, als die ihnen entgegenstehenden der neueren Chronologen, namentlich der Aegyptologen, welche entweder diese Periode willkürlich um fast 2 Jahrhunderte verkürzen oder den Tempelbau unvereinbar weit herabsetzen, überhaupt, wie z. B. Bunsen, mit der biblischen Geschichte so leichtsinnig umspringen, daß endlich deren Glaubwürdigkeit durchaus in Frage gestellt wird und zwar ohne andere Nöthigung als die, welche sie sich aus den Consequenzen ihrer sehr willkürlich construirten Systeme ägyptischer Geschichte und Chronologie selber schufen. Daß ich, wie es bei solchen Forschungen unumgänglich, der wissenschaftlichen Kritik ihr gutes Recht zugestehe, wird man wohl erkennen; aber sie kann nur das Nebensächliche und nur insofern berühren, als die heiligen Urkunden Jahrtausende durch die Hände schwacher, dem Irrthum unterworfener Menschen gingen, und es als eine wunderbare Gnadenobhut des Herrn angesehen werden muß, daß die besonnene Kritik so wenig und Unwesentliches an denselben auszusetzen vermag und dieses nur dazu dient, ihre Würde und Glaubwürdigkeit mehr ins Licht zu stellen, als sie zu verdunkeln. Trüge meine Arbeit auch nur ein Geringes zur Förderung dieser Erkenntniß bei, so hätte sie ihren Zweck vollkommen erreicht.

II.

Jahresberichte und Kritiken.

Sendschreiben an den Pastor Sulze in Osnabrück von Dr. Isenberg Superintendent in Börry. Hannover C. Meyer 1863. 112.

Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, daß mitten im Hannoverschen Kirchenkampfe der eben ernannte Cultusminister seine Pflicht zu thun vermeinen konnte, indem er die rechtgläubige Geistlichkeit vor Schulgezänke und Parteileidenschaft zu warnen sich beeilte, um damit alle Vorzüge des vorliegenden Sendschreibens recht lebendig zu erkennen. Denn so gewiß eine Kirche verloren ist, die sich nur als Aggregat gleichberechtigter Parteien ansieht, über welchen dann das Regiment in unparteiischer und eben darum sehr parteiischer Höhe schweben soll, eben so gewiß ist es auch das rechte Wort für Krisen, wie die über die theure Hannoversche Kirche verhängte, wenn, wie in diesem Sendschreiben geschieht, vor Allem nur der Unterschied von Glauben und Unglauben, Kirche und Abfall wiederhergestellt wird.

Der Pastor Sulze in Osnabrück hat trotz seiner bekannten kirchenfeindlichen Stellung der Kirche dennoch einen zweifachen Dienst gethan. Er hat einmal den Helden des Tages, wir meinen den Pastor Bauerschmidt traurigsten Andenkens, in etwas seines erlogenen Nimbus entkleidet und ihm öffentlich gezeigt, daß ein Mensch von solcher Unwissenheit und geistigen Rohheit eigentlich gar nicht mit sprechen dürfe in Sachen der Kirche, geschweige denn sich als Helden geberden und als Kirchenhaupt sich adoriren lassen. Er hat sodann inmitten des adorirenden und die Knechte Gottes mit Koth bewerfenden Haufens, diese Knechte, sonderlich den theuern Consistorialrath Münchmeier öffentlich in Schutz genommen. Für diesen doppelten Dienst will der Verf. ihm nun einen Gegendienst leisten und

zwar den einzigen, der den Umständen nach zu leisten ist, nämlich ihm zeigen, wie bodenlos seine ganze Stellung, damit er erschrecke und die Möglichkeit gewinne, die Erleuchtung zu suchen und zu finden. Und dieser Gegendienst wird nun auch wirklich geleistet, denn in klarer überzeugendster Weise weist das Sendschreiben ihm nach, daß er das Wesentliche des Bekenntnisses zu bewahren vorgebe und doch überall kein Verhältniß zu demselben habe; daß er sich auf die Schrift berufe und dennoch mit der Aussage seines Gewissens sie zertrümmere; daß er den Namen Jesu im Munde führe und dennoch den ewigen Sohn zum Zimmermannssohne und seine Wunder zu Mährchen mache und heruntersetze; daß er sehr viel vom Glauben rede, aber den Rechtfertigungsglauben verfolge und mit Füßen trete. Das Alles hat das Sendschreiben in klarer lebendiger Weise nachgewiesen und giebt es noch eine Macht der Wahrheit über den mit herzlichster Liebe gesuchten Gegner, so wird derselbe vor Allem die ganze Unsittlichkeit seiner Stellung einsehen müssen, nach der er das Amt einer Kirche führt, deren Grundlehren er verwirft und diese Erkenntniß wird ihn mit schneidender Nothwendigkeit an das Entweder — oder stellen, entweder sein Amt niederzulegen, oder nach Erleuchtung die Hände auszustrecken und dem Worte wie dem Symbole wirklich einmal Stand zu halten, damit sie ihr Werk an ihm thun, nämlich ihn überwinden, gleich so viel andern, bei Weitem energischern und selbstständigern Geistern. Das wolle der barmherzige Gott denn auch verleihen. Es tritt uns in Sulze allerdings ein sehr armes Kind dieser Zeit entgegen, das in großer Eitelkeit seine Spreu für Brod hält, aber es tritt uns in ihm auch eine lebendige, frische, gutmeinende Persönlichkeit entgegen, die, für den Herrn gewonnen, ein reicher Segen werden könnte und wir bitten darum herzlich, daß die suchende Treue unsres Sendschreibens nicht vergebens an ihn hinantreten möchte. Nach dem Allen hat unser Sendschreiben nun aber nicht nur dem Pastor Sulze, sondern auch der Kirche einen Dienst gethan. Mittels dieses Sendschreibens ist ein nothwendiger Zuchtact vollzogen und die Kirche hat ihr geistlich Schwert auch an diesem Irrlehrer gebraucht und somit sich selbst auch nach der Seite hin bewahrt vor dem Argen. — Sulze's Richtung nun, die Richtung eines ästhetischen und doch zugleich mit dem Gewissen — anstatt der mittlerweile anrüchig gewordenen natürlichen Vernunft — operirenden Rationalismus des Näheren zu charakterisiren, verlohnt nicht der Mühe und wir beschränken uns daher darauf, dem geehrten Herrn Verf. einige

uns gewordene Bedenken auszusprechen. Wenn das Sendschreiben nämlich S. 8 um die Gründe der Glaubensgewißheit darzulegen, sich erstens auf die Wahrhaftigkeit des von der Schrift gezeichneten Christusbildes beruft, sodann auf die ganze sittliche Stellung und Haltung der Apostel und endlich auf das Zeugniß des heiligen Geistes, so scheint mir dabei ein Dreifaches mindestens nicht genug betont zu sein: einmal daß dies Zeugniß gar nicht von der applicirenden Gnade desselben Geistes zu trennen, in Folge deren die ganze Heilsgeschichte, applicativ natürlich, unsre eigene wirkliche Geschichte wird, in der wir nun leben und weben, viel lebendiger als die Jünger, da sie Ihn sahen; sodann, daß in und mit dieser applicirenden Gnade das Wort jener Geschichte d. h. die heilige Schrift Selbstzeugniß an uns vollzogen hat, so daß unsre tägliche Erfahrung in der Gnade auch die Erfahrung des objectiven Gottes-Wortes selbst ist; endlich, daß, da dies Wort lediglich in Vermittlung des kirchlichen Bekenntnisses zu uns gekommen, somit auch die Kirche für unsere Erfahrung ihr Zeugniß vom Worte empfangen und ebenfalls ihr Selbstzeugniß an uns vollzogen. Der Verf. übergeht an diesem entscheidenden Orte die Kirche gänzlich und doch ist es nicht eine einfache, sondern eine zwiefache Objectivität, die in der Glaubenserfahrung sich aufschließt, nicht nur des Wortes, sondern auch der Kirche. — Sodann wenn der Verf. S. 25 ff. die Inspirationstheorie der alten Dogmatik bespricht und dabei zugiebt, daß nach derselben die heiligen Schriftsteller als Sprechmaschinen und willenlose Werkzeuge gedacht seien, und dann diese Fassung als die antisymbolische verwirft, indem er als die symbolische hinstellt, daß der heilige Geist in den erwählten Zeugen das Bild und Wort des Herrn in seiner Reinheit dargestellt und auf Grund jenes Wortes die volle christliche Wahrheit ihnen erschlossen und zum Schreiben sie getrieben, so scheint mir das weder dogmengeschichtlich noch dogmatisch richtig zu sein. Dogmengeschichtlich nicht, weil kein alter Dogmatiker den zustimmenden Willen der Apostel ausgeschlossen, dogmatisch nicht, weil der innerste Gedanke der alten immerhin etwas unbehülflichen Inspirationstheorie, der des Organs des heiligen Geistes, schlechthin unentbehrlich ist für die Lehre wie für den Glauben. Ich will mein ganzes theologisches Nichtwissen und Nichtkönnen eingestehen, aber von dem Gedanken solcher vom Geiste erwählter Organe kann ich weder als Christ noch als Theologe lassen, weil daran die ganze Thatsache des Wortes Gottes hängt. Der geehrte Herr Verf. möge doch einmal recht genau prüfen, ob seine Definition ihn

wirklich zu einem Worte Gottes führt. Meinem Dafürhalten nach kann sie ihn lediglich zu einem göttlich occasionirten, also höchstens gottmenschlichen Worte führen, da die Wirkungen des Geistes sich ihm lediglich bis zum Beginne des Schreibens erstrecken, für das Schreiben selbst aber wegfallen. Also ich mag es theologisch fassen oder nicht, die Organe des Geistes, von deren Worte es heißen kann: Der Herr redet und eben der Herr in seiner Selbigkeit und nicht in seiner gläubig vermittelten Mittelbarkeit, solche Organe muß ich behalten, oder ich mindestens habe kein Wort Gottes mehr. — Sodann drittens, wo das Sendschreiben S. 61 ff. die lutherische Rechtfertigungslehre thetisch darstellt, tritt der Alles entscheidende Begriff der Schuld keineswegs genügend hervor. Nur in der Schuld habe ich das dem actus forensis Analoge, nämlich das objective Verhältniß des Todes im Gegensatze zu dem ebenso objectiven in diesem actus geschaffenen Gnadenverhältnisse, und es ist daher nur Consequenz wenn auch der actus forensis selbst keineswegs in die Mitte der Darstellung tritt. Dabei ist aber auch noch ein Anderes zu erwähnen. So dankenswerth nämlich auch die Bestimmungen des Verf. über das Gewissen sind, so wahrhaftig und tief theologisch die Darlegungen über das Verhältniß des Gewissens zum Offenbarungsworte, so scheint das Alles doch durch die fernere Bestimmung, daß der Mensch auch nach dem Falle noch einen Rest des natürlichen Gesetzes und Gewissens behalten, und je ausgebildeter das ihn umgebende Volksleben, er auch desto ehrbarer u. s. w. leben könne, wieder aufgehoben zu sein. Es ist immer eine mißliche Sache, mit diesem Rest u. s. w. zu operiren und dies um so mehr, da nach Schrift und Symbol überall kein Rest des Ebenbildes geblieben ist. Es versteht sich, daß der Mensch Mensch geblieben mit allen integrirenden Organen und Vermögen und daß ihm eben darum auch das Gewissen geblieben. Aber wenn man dies nun so faßt, als ob ihm damit ein Rest des paradiesischen Guten geblieben, so ist die Klarheit mindestens dahin. Im Gegentheil so entschieden es zu betonen, daß der Mensch noch viel Gutes behalten, Sittlichkeit, Gemeinschaftsbildung u. s. w., ebenso entschieden auch, daß all dies Gute doch nimmermehr das paradiesische ist, sondern lediglich der Beweis des noch existenten Menschseins und darum auch nur als objectives Vermögen ein Gutes, seinem Inhalte und ganzem Wie nach aber ein positiv Böses. Dabei darf nicht vergessen werden, daß auch dies Behaltensein lediglich Wirkung der vorlaufenden Gnade ist, so daß dann auch die ganze Summe der Gemeinschaftsbildung, der bürgerlichen

Einrichtungen u. s. w. ebenfalls aus dieser vorlaufenden Gnade zu verstehen und abzuleiten sein wird. Darnach ist also überall kein paradiesischer Rest geblieben, sondern alles Bleiben gehört der neuen, auf Gnade gegründeten Geschichte an. Der Verf. hütet sich im Gegensatze zu vielen lutherischen Lehrern das Alte Testament schon ganz wie das Neue zu behandeln, und er thut wohl daran. Denn so gewiß das A. T. auch schon seine Heilsordnung hat, ebenso gewiß ist das Heil doch überall kein unvermitteltes, sondern ein durch ein geschichtlich realisirtes Heilsgut bedingtes, und so gewiß das Heilsgut nun ewig vor Gott ist, so daß er voranlaufend vergeben kann u. s. w., eben so gewiß ist es doch auch nur als ein zukünftiges vor ihm, womit wir bei dem Satze anlangen: die vorauflaufenden Wirkungen des Heils seien bereits im A. T. da, das Heilsgut selbst aber nicht. Auch vor Gott ist die Zeit Realität, ebenso gut als der Mensch und die Erde, und es verflüchtigt mithin die ganze Heilsgeschichte, wenn der Unterschied der beiden Testamente nicht in das Heilsgut selbst, sondern nur in die Subjectivität verlegt wird. Allerdings wird auch das A. T., so gewiß es bereits seine Berufung, Erleuchtung u. s. w. besitzt, auch bereits ein von allen ethnischen Religionen unterschiedenes Heilsgut besitzen müssen. Dies Heilsgut kann dann aber der ganzen klaren Schrift nach nur der Schatten des zukünftigen sein, mithin nicht die wirkliche mit positiver Gerechtigkeit identische Wegnahme der Sünde, sondern nur die dieser Wegnahme vorauflaufende Wirkung derselben d. h. das unter Geduld Behalten der Sünde, wie Röm. 3. klar gelehrt wird. Das Heilsgut des A. T. ist eben ein durch Geschichte vermitteltes und zwar durch eine so große, unerhörte einzigartige Geschichte, nämlich das Vergießen eines Blutes, welches ein Gottes Blut ist und heißt, daß es — dies Heilsgut — vor dieser und ohne diese Geschichte auch schlechterdings nur als ein künftiges vor Gott da sein kann und in Folge dessen wohl vorlaufende Wirkungen von ihm ausgehen, es selbst aber nimmermehr als schon gegenwärtig vorhanden angenommen werden kann. Also so groß der Unterschied von Körper und Schatten, Gegenwart und Zukunft, vorlaufender und sich vollziehender Gnade, so groß ist auch der Unterschied der beiden Testamente und wir freuen uns daher auch, den geehrten Herrn Verf. bei der Beurtheilung der beiden Testamente überall auf Seiten dieser heilsgeschichtlichen Fassung zu erblicken. Nichtsdestoweniger macht sich dann aber jener vermeintliche Rest des paradiesisch Guten überall wieder geltend, namentlich in der Annahme, daß der natürliche Mensch vor

Eintritt der Gnade um den heiligen Geist bitten könne. Das scheint mir sehr bedenklich, da diese Bitte den heiligen Geist bereits voraussetzt und so außer jenem ersten auch noch ein zweiter Rest für den gefallenen Menschen sich ergäbe, eine scintillula des Geistes, wie Calvin sagt. Die Räthsel, welche mit der gänzlichen Abwerfung jedes geistlichen Restes sich ergeben, lösen sich bekanntlich durch die Lehre der Conocrdienformel von dem in der Berufung gesetzten arbitrium liberatum. Auf diese Lehre ist der Verf. überall nicht eingegangen, freilich in Gemeinschaft mit nahezu der ganzen modernen Theologie, und doch bildet diese Lehre grade eins der bedeutsamsten Glieder in der Kette unserer Rechtfertigungslehre — Das sind meine Bedenken, die allerdings meinen Dank für das Ganze des Sendschreibens in keiner Weise alteriren. Das Sendschreiben löst seine Aufgabe vollständig, stellt den Unterschied von Glauben und Unglauben, Kirche und Abfall überall mit entschiedener Consequenz wieder her, geht dem Gegner auf allen seinen Irrgängen nach und widerlegt ihn in überzeugender, überall die suchende Liebe verrathender Weise. Wir wünschen dem Sendschreiben darum eine recht weite Thür und bitten den Herrn, daß Er seinen Lauf fördere und segne und den angefochtenen Brüdern allenthalben und allerleiweise guten Rath schenke und heiligen Muth, damit es allenthalben klar bleibe, daß sie ewiglich wider einander sind, Christus und Belial, Glauben und Unglauben, Kirche und Abfall. W. Floerke.

Das Episkopat der deutschen Reformatoren von Dr. Fr. Haupt luther. Pfarrer in Gronau an der hessischen Bergstraße. Erstes Heft. Frankfurt, Heyder und Zimmer 1863. 166.

Vier Entwicklungsstadien in der Ausbildung der lutherischen Kirchenverfassung nimmt der Verf. an, die Zeit des reformatorischen Verfassungsideals bis 1555, die des Ministerialsystems bis 1696, die des Territorialismus, endlich die des Kollegialismus. Wesentlich nur die beiden ersten Stadien gedenkt derselbe zu behandeln und zwar so, daß das vorliegende erste Heft ausschließlich von der Darstellung des ersten eingenommen wird. Das reformatorische Ideal, wie seine Züge wesentlich in der Augustana 28 sich gezeichnet finden sollen, will der Verf. also vor unser Auge stellen. Er beginnt aber keineswegs mit dem gedachten Artikel des Augustana, sonderm räumt zunächst mittels einer Besprechung von Augustana 7 den Gedanken fort, als ob die Verfassung zu den Mitteldingen gehöre und beweist

dann aus den der Abfassung jener Bekenntnißschrift gleichzeitigen Aeußerungen der Reformatoren klar und unwiderleglich, daß der entscheidende Artikel (28) schlechterdings kein neues Verfassungsprincip aufstellen könne, sondern vielmehr das nach dem Evangelio geläuterte Episkopat das Ideal der Reformatoren bilde. Dies wird dann weiter geschichtlich nachgewiesen, sowohl an den evangelischen episkopalen Bildungen (in Preußen, in Brandenburg, in Schleswig-Holstein, in Naumburg u. s. w.) als auch an der eigenthümlichen Superintendenturverfassung innerhalb der lutherischen Gebiete (in Pommern, in Braunschweig, in Hessen und vorher schon in Stralsund). Dann erst folgt der Artikel 28 der Augustana, und nachdem daselbst der Bischöfe Gewalt im Unterschiede von der der Pastoren nachgewiesen, wird der Schluß gezogen daß also das Episkopat die Verfassungsform sei, welche den Wünschen der Reformatoren entspreche und an welcher das Heil der Kirche hänge. Das ist der Inhalt des mit großer Liebe und herzlichem ja brünstigem Eifer für die Sache des Herrn geschriebenen Buches, dem gegenüber wir Folgendes zu bemerken uns erlauben.

Der Verf. hat klar nachgewiesen, was noch immer ein Verdienst ist, 1. daß die Reformationszeit zwischen Kirchen- und Fürstengewalt auf's Allerschärffte geschieden hat, daß, wenn auch dem evangelischen Fürsten aus seinem Glauben eine besondere cura Ecclesiae erwachsen, dieselbe doch nirgend mit der Kirchengewalt selbst verwechselt, sondern stets von ihr unterschieden worden; 2. der Verf. hat ebenfalls klar nachgewiesen, was ein noch größeres Verdienst ist, daß die Kirchengewalt im specifischen Sinne ebenfalls von der ganzen Reformation in klaren, bewußten Unterschied zum Pastorenamte gestellt worden. Er hat deutlich gezeigt, daß Augustana 28 von den historischen, damaligen Bischöfen handelt (darum eben das dem Verf. soviel Sorge machende „seu pastoribus“, weil in Bischofe eben das geistliche Amt Träger des Regieramtes geworden), und daß hier also schlechterdings von keinem neuen Verfassungsprincipe die Rede ist, sondern wirklich das nach den Forderungen des Evangeliums geläuterte Episkopat vor uns steht. Derselbe Nachweis ist von allen möglichen Seiten her geliefert und wer nach alle dem Beigebrachten das Pastor- und Regieramt noch identificiren will, hat sich selbst das Urtheil gesprochen.

3. Aber der Verf. hat nicht dies nur, sondern auch ein Anderes noch nachgewiesen, nämlich daß die Reformatoren bis

ans Ende dem Episkopat sich unterwerfen wollen, ja daß sie, wo die Lage der Dinge es erlaubt, selbst wie in Naumburg und Schleswig-Holstein episkopale Bildungen schaffen, wo aber diese Lage es nicht erlaubt, doch mindestens im Superintendentenamte ein dem Episkopate Aehnliches, ein Episkopat unter landesfürstlicher Oberhoheit zu bilden suchen; das ist aber ein ungemein wichtiger Nachweis, zumal wenn man dazu nimmt, daß das psephokratische, gemeindliche Princip den Reformatoren sich angeboten mittels der Synode von Homberg und sie dasselbe verworfen. Aus diesem ganz evidenten Nachweise ergiebt sich, wohin, wenn, was Gott verhüte, die gegenwärtige Verfassung einmal zerbrechen möchte, treue Lutheraner ihre Blicke und Versuche zu richten haben werden. Daß die lutherische Kirche das gemeindliche Princip verworfen, in der Superintendentur aber das Regieramt bewahrt, ist eine Thatsache von weittragendster Bedeutung, in die man sich nicht genug vertiefen, der man nicht genug nachdenken mag.

4. Mit dem Allen sind aber des Verf. Schlüsse nicht im Mindesten erwiesen. Im Gegentheil, er muß sich nicht ein einziges Mal klar gefragt haben, was es denn doch eigentlich um das Episkopat sei? Der Verfasser hat den Unterschied zwischen Episkopat und Pastorat klar bewiesen; aber warum hat ihm denn jenes „seu pastoribus" so viel Sorge gemacht und warum anders, als weil ihm die Erkenntniß gefehlt oder dieselbe doch seine Gedanken nicht wirklich durchdrungen, daß das Episkopat nichts Andres ist, als das mit dem Regieramte verbundene Pastoramt selbst, eine große Pfarre, wie Luther sagt? Ist dem aber so, so beziehen sich auch alle die bekannten Aeußerungen der Reformatoren nicht auf das Episkopat an sich, sondern auf das in ihm versteckte Regieramt. Es heißt nicht ein einziges Mal: Gott befiehlt, daß Bischöfe seien, sondern immer nur: Gott befiehlt, daß Gerichte seien, daß falscher Lehre gesteuert, daß die Pastoren ordinirt und instituirt werden u. s. w. So gehen also alle die „necesse est" niemals auf die kirchengeschichtliche Verbindung des Pastoramtes mit dem Regieramte, was eben das Episkopat bildet, und will der Verf., wie es scheint, ein jus divinum für diese rein geschichtliche Verbindung erweisen, so mag er zusehen, wo er zu stehen kommen wird. Das jus divinum des Regieramtes selbst ergiebt sich aus tausend Aeußerungen der Reformatoren, aber das jus divinum irgend einer geschichtlichen Formation dieses Amtes ergiebt sich nirgends, sondern sonnenklar das bloße jus humanum, womit gerade Augustana 28 bereits den Anfang nimmt. Der Verf. citirt freilich die bekannte Stelle aus der Wittenberger Reforma-

tion, aber mit derselben von Dieckhoff (Theolog. Zeitschrift, vierter Jahrgang, 5. Heft, S. 739) nachgewiesenen Kritiklosigkeit, in welcher Stahl ihm voraufgegangen, indem er die dem Gegner in den Mund gelegten Gedanken als die Gedanken der Reformatoren selbst behandelt. So ist also Nichts bewiesen und im Gegentheil klar, daß nicht die zufällige episkopale Formation, sondern das Regiment selbst das Ziel der reformatorischen Wünsche ist. Damit verträgt es sich sehr wohl, daß die Reformatoren, da jene Einheit des Lehr- und Regieramtes im Episkopate einmal geschichtlich da war, auch diese geschichtliche Bildung sich gefallen lassen wollten, und wir glauben auch entschieden, daß die Entwicklung der Kirche eine gedeihlichere geworden wäre, wenn die ursprüngliche größere Selbstständigkeit der Superintendentur bewahrt geblieben wäre. Mit dem Allen ist aber dennoch, um doch ja recht nüchtern zu sein, nichts bewiesen, denn 1) das lutherische Episkopat ist nun einmal geschichtlich dahin, auch in Schweden und Norwegen, wo bekanntlich das Cultusministerium die die eigentlich entscheidende Spitze der Kirche bildet. Seine geschichtlichen Bildungen lassen sich aber nicht wiederholen und in die einzelne Bildung das Heil der Kirche setzen, gemahnt uns das nicht an den Schwärmer zur Rechten? Dann 2) liegt auch in der Superintendentur kein Beweis, weil nicht der Superintendent, sondern der Landesherr der Inhaber des Kirchenregiments ist. Wir meinen auch, daß für die Zeit eines etwaigen Bruches zwischen Staat und Kirche an das Superintendentenamt alle fernere richtige Fortbildung sich schließen muß. Nichts destoweniger aber ist der Superintendent kein Inhaber der Kirchengewalt sui juris, mithin kein Bischof. Dann endlich 3) beweist die gesammte Entwicklung unsrer Kirche, daß nicht im Episkopate, sondern mittels der Consistorien die Scheidung der beiden Administrationen sich vollzogen hat. Der Verf. ist nicht sehr erbaut von denselben und ist so ungerecht, die bekannte Stelle aus einem Briefe Luthers „Satan pergit Satan esse“ gegen dieselben anzuführen, obwohl die Stelle lediglich solche Verhältnisse im Auge hat, bei denen es zur Bildung eines Consistoriums noch nicht gekommen war. Daß die Consistorien ein kirchlich Amt führen und zwar gerade das Organ der Kirche bilden, mittels dessen die dem Landesfürsten zugefallenen jura episcopalia ihre kirchliche Natur und Qualität beweisen, das Alles ist trotz der etwaigen mit der ersten konsistorialen Bildung verbundenen Mängel so geschichtlich zweifellos, daß wirklich ein gut Theil episkopaler Schwärmerei dazu gehört, um dasselbe übersehen zu können. Der Verf. ärgert sich an dem Kerker

u. s. w., mit dem das Kursächsische Consistorium ausgestattet gewesen, und wir gestehen das auch nicht gerade für mustergültig halten zu können. Nichts destoweniger ist diese Zugabe doch eine sehr erklärliche, da sie von der staatlichen cura ecclesiae, welche ebenfalls durch das Consistorium geübt wurde, herkommt und keineswegs also dem Consistorium an sich gehört. Bilden nun aber die Consistorien im Zusammenhange mit der Superintendentur die geschichtlich gewordene Formation des Regieramtes innerhalb unserer Kirche, so sind wir auch, so lange die so klar von dem Herrn der Kirche indicirte Vereinigung der beiden Administrationen im Landesherrn andauert, mit unserer Liebe und Inbrunst an keine andere als an sie eben gewiesen, nirgend anders hin als an die Consistorien oder die denselben gleichstehenden Bildungen (Oberkirchenrath), und muß es auf der Hand liegen, daß episkopale Bestrebungen das bisher noch vorhandene kirchliche Recht ebenso unterwühlen, wie die presbyterialen oder pastoralen (Dietrich). Wir sind dem Verf. zu viel Dank verpflichtet und stehen völlig mit demselben Eifer für eine rechte Verfassung der Kirche auf seiner Seite, sobald er nichts Andres beweisen will, als das objective Regieramt im Unterschiede von Pfarramt und Gemeinde. Wir stehen aber auch eben so entschieden wider ihn, sobald er an eine rein geschichtliche Bildung dieses Amtes das Heil der Kirche hängen will, denn somit verlassen wir unsere Kirche und bauen die der unbefleckten Empfängniß, deren Art es bekanntlich ist, ihre geschichtlichen Bildungen zu kanonisiren. Gott der Herr hat unsre Kirche nun einmal an diese bestimmte consistoriale, summepiskopale Formation gewiesen. Es mag sein Wille sein, daß er seiner Zeit sie auch wieder zerbreche. Aber auf den Bruch und Abbruch hat der Christ nicht zu speculiren, sondern zu halten, was er hat, mit ganzer Liebe. Darum halten wir's auch, nicht daß wir nun aus dieser neuen Formation ein neues jus divinum machten, sondern weil wir sie als die einzige geschichtlich zu Recht bestehende Amtsgestaltung des wahrhaftig mit einem jus divinum angethanen Regieramts erkennen, wobei wir auch nicht blind sind für all den Segen, den wir alle Tage empfangen, nicht trotz, sondern mittels unsrer summepiskopalen Verfassung. Wollte Gott, der Verf. wendete alle seine Liebe von seiner zufälligen geschichtlichen Bildung auf das Regieramt selbst, wie wir's auch in consistorialer Gestalt haben, so würde er wahrhaftig bauen und wahrhaftig ein Segen sein!

W. Floerke.

Kirche und Staat. Erstes Stück für denkende Christen. Augsburg, v. Jenisch und Stage. 46 S.

Nur als Zeichen der Zeit kann die vorliegende kleine Schrift hier genannt werden, da sie lediglich den Standpunkt des gemeinsten, oberflächlichsten Raisonnements innehält. Es ist die Allianz des subjectiven, von der geschichtlichen Kirche losgelösten Glaubens mit dem ganzen Schmutze der Revolution, welche sich hier eine Urkunde geschaffen, eben so gut als in den Resolutionen des Protestantentages u. s. w. u. s. w. Daher ist es denn allerdings auch eine arge Täuschung, wenn der Verfasser die Isolirtheit seiner Stellung beklagt und darüber jammert, von Menschen umgeben sein, welche seine Sprache nicht verstehen. Der Verf. redet vielmehr die ganz ordinaire Sprache dieser Welt und buhlt mit denselben Zeitgötzen Fortschritt, Freiheit, Gleichheit, deren Altäre überall sind. Man kann nicht landläufiger über Fürsten und Adel, besseres und schlechteres Blut, Geistliche und Kirchenregierer schwatzen, als der Verf. es versteht, nnd es existirt mithin alles Andre eher als diese prophetische Isolirtheit, auf die der Verf. sich nicht wenig zu Gute thut. Der Staat als die ganz äußerliche Gemeinschaft, der sogar die Möglichkeit der Christlichkeit abgesprochen wird, die Kirche als bloße Privatgesellschaft innerhalb der Grenzen dieser äußerlichen Gemeinschaft und die Christenmenschen eben deswegen doch wieder an diese Gemeinschaft der bloßen corporalia gewiesen und zwar mit dem ausgesprochenen Berufe, alles „geschichtliche Recht" aus der Welt zu räumen und eine „völlige" Veränderung aller öffentlichen Verhältnisse herbeizuführen, — das sind die Giftgedanken, die uns hier unter der Firma des wahren Christenthums geboten werden. Mit großer Emphase beruft sich der Verf. auf die Propheten, deren Recht „Fürsten und Herrn" zu strafen doch außer Frage sei und kann nicht begreifen, warum er nicht dasselbe dürfe und solle? und „gerade weil Christus", fährt er fort „uns gezeigt hat, was Hohes es um den Menschen sei," dürfen wir uns nicht als Knechte zeigen, „unsere Würde" nicht in den Koth „treten lassen." So tritt der Verf. also, so viel an ihm, den Herren Jesus in den schmutzigsten Koth und weiß selbstverständlich auch nichts Anderes von ihm, als daß er „die Schöpferidee," die an sich in jedem Einzelnen „ist," realisirt, so daß wir nun „in ihm lebend" sie auch realisiren können;

daß er ohne Sünde war und das rechte Leben offenbarte, ist die Erlösung, welche er gebracht hat und der daher ein wahrer Christ, „in welchem Christus lebet" u. s. w. In dem Allen aber liegt ein Zeichen vor, vor dem wir nicht bange genug werden können, denn es ist der Gipfel des göttlichen Gerichtes, wenn Rechte für Linke und Gut für Bös gehalten und in Folge dessen selbst das Evangelium unsers Gottes den Mächten der Zerstörung dienstbar gemacht wird. Und dies Zeichen sehen wir nun doch keineswegs auf diese geringen, schmutzigen Blätter beschränkt, sondern sehen es vielmehr fast die ganze Breite unsrer Gegenwart einnehmen, und sehen dann auch selbst schon ganze theologische Schulen an dieser Zersetzung des Wortes Gottes arbeiten, ganze Schulen, die das Werk der Erlösung ebenfalls in die bloße Lebensoffenbarung setzen, und wiederum ganze Schulen, denen die Kirche auch zur bloß innerlichen und darum auch bloß privaten Gemeinschaft geworden ist. Wo die Aneignung des Herrn in das bloße Leben gesetzt wird, wo das Leben in Christo ohne den Glauben an die Vergebung zu Stande kommen soll und dann rückwirkend das Werk des Herrn ohne seinen sühnenden Opfertod, wiederum als Lebensmanifestation und Mittheilung neuer Lebenssubstanzen gefaßt wird, da ist auch der Weg schon eingeschlagen, dessen Ende hier vorliegt; denn daß sich im Fortschritte, in der Lästerung der Majestäten, in der Zerstörung der geschichtlichen Rechtes auch Leben und Lebensbewegung offenbart, ist zweifellos. So hat das geringe Büchlein also in der That eine Bedeutung, indem es zeigt, wohin der von dem Blute der Versöhnung und deswegen auch von der Kirche losgelöste Glaube nothwendig führt und indem es zugleich zeigt, welcher Abgrund sich alle Tage vor uns aufthun kann, wie nahe wir jenem Gipfelpunkte göttlicher Gerichte bereits sind und wie gewiß der Mensch der Sünde sich offenbaren wird zu seiner Zeit. Nur in dem Betrachte konnten wir diese kleine Schrift hier nennen und bitten den Herrn, daß Er noch Geduld haben und seine Heiligen mit Geduld rüsten möge. Wir sehen sehr deutlich, daß, wo unser geistlich Priesterthum zu einem sogenannten allgemeinen umgestempelt wird und danach die Kirche gebaut und ihr geschichtlich Recht aus dem Wege geräumt werden soll, da auch überall diese grauenhafteste aller Allianzen an sich bahnt, die des abstracten Glaubens mit der Revolution, und wir sehen darum auch sehr deutlich, auf welche Todeswege die Massen unseres Volkes sich führen lassen! So soll uns denn auch sehr bange werden und sollen wissen, daß die Geduld unser Lebensbrot ist und noch immer

mehr werden wird und um solch Brot die Hände denn auch wirklich ausstrecken, damit die Geduld, vielmehr das Wort seiner Geduld uns dennoch eine Kirche erhalte inmitten dieser Wüste. Das helfe uns der barmherzige Gott und lasse uns allen diesen Abfall in die Geduld treiben, damit wir vor ihm bleiben mögen! W. Floerke.

Erklärung.

Nicht als ob an meinem Urtheil viel gelegen wäre, sondern weil dasselbe in einer von vornherein zweifelhaften Sache öffentlich geworden war, ersuche ich die verehrliche Redaction um Aufnahme des Nachfolgenden. Ich habe eine positive Lehre vom Millennium zu geben versucht und sehe mich genöthigt, dieselbe, abgesehen natürlich von den Hülfsgedanken, hiedurch wieder zurückzunehmen. Der tragende Gedanke dieses Versuchs war der einer nothwendigen Realisirung des Gesetzes durch die Kirche, welchen Gedanken ich nicht nur für irrig, sondern auch für gefährlich halten muß. Alle Rechtsansprüche an diese Aera sind durch den Herrn und zwar durch seinen Opfertod realisirt. Darin und nirgends anders ist der Friede gegeben für diesen ganzen Weltlauf, während für das andre Moment, die adäquate Verwirklichung des Gesetzes an und in der Menschenwelt, laut der klaren Schrift auch ein andrer und zweiter Aeon geordnet ist, die neue Welt. Eben deswegen muß ich es gradezu für gefährlich halten, bereits in diesem Aeon eine gesetzliche Vollkommenheit der Kirche anzunehmen, welche der des Herrn sich coordiniren und somit ein eignes Stadium des Reiches Gottes für sich beanspruchen könnte. Das widerspricht meiner innigsten, langjährigen Grundanschauung und wie es daher eine Nothwendigkeit geworden, jene positive Lehre, welche somit nur die gänzliche Unklarheit setzen konnte, so deutlich als möglich zurückzunehmen, so kann ich auch nur herzlich wünschen und bitten, daß die etwaigen Wirkungen meines kleinen Buches von derselben Gnade aufgehalten und gehindert werden möchten, deren wir uns ja überall nur getrösten können, wenn wir an die Consequenzen unsers eignen Wesens denken. Somit scheide ich aus der Reihe der Millennarier, wobei sich freilich von selbst versteht, daß ich von denjenigen exegetischen Resultaten nicht scheide, welche ich hinsichtlich der Disposition der Apokalypse im Gegensatz zu der Hoffmannschen Gruppentheologie gefunden zu haben meine, und darum auch nicht von dem Resultat, daß die tausend Jahre der Apokalypse noch in das Diesseits fallen und eben deswegen auch irgendwelchen Zeitverlauf erfordern. Das weiß ich laut der Schrift heute wie gestern, aber was der Verlauf in sich birgt und und ob überall noch geschichtliche Entwicklung in demselben auch nur möglich sei, davon weiß ich nicht das Mindeste. Schon damals war mir die Frage und die Disposition der Apokalypse fast wichtiger als die um das Millennium und ist sie es mir seit der Zeit nur immer mehr geworden, so kann ich auch den theuern Brüdern nur um so herzlicher danken, welche mein Millennium mir haben nehmen und die Erkenntniß dieser Gliederung des theuern Buches mir haben geben helfen.

W. Floerke.

Schriften

des evangelischen Bücher-Vereins zu Berlin (Oranien-Str. 106.)

Zu den beigesetzten Preisen zu beziehen durch sämmtliche Agenturen des evang. Bücher-Vereins, so wie aus dem Commissions-Verlage von **Wiegandt u. Grieben** in Berlin (Links-Str. 7) mit geringem Preisaufschlage durch jede Buchhandlung:

Arnd's, Johann, vier Bücher vom wahren Christenthum, nebst Paradies-Gärtlein. (Unveränderter Abdruck). 7. Auflage. 46⅛ Bogen in gr. 8. 13 Sgr.

Bibel, oder die ganze heil. Schrift nach der deutschen Uebersetzung Dr. M. Luther's. Mit 337 Holzschnitten. Nach alten Meisterwerken in Holz geschn. von Gaber. 3. Auflage. In groß 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Bunyan, John, Reise eines Christen nach der seligen Ewigkeit. 4. Aufl. mit Holzschnitten. 14 Bogen in 8. 5 Sgr.

Concordia oder die Bekenntnißschriften der evang.-luth. Kirche. 4. Aufl. 40 Bogen 8. 12½ Sgr.

Evangelienbuch, d. i. die Episteln und Evangelien mit den Summarien und Collecten auf alle Sonn- und Festtage, mit angehängter Passionsgeschichte, Geschichte der Zerstörung Jerusalems, und Luther's kl. Katechismus. Mit 84 Holzschnitten. 28¼ Bogen. 3. Aufl. in gr. 8. 15 Sgr.

Fresenius, F. Ph., Beicht- und Communionbuch. 3. Aufl. 20½ Bogen in 8. 7 Sgr.

Gebetbuch, enthaltend sämmtliche Gebete Luthers, wie auch Gebete von Melanchthon, Bugenhagen, Mathesius, Habermann, Arnd 2c. 30 Bogen in 8. 12½ Sgr.

Jung's, J. H., gen. **Stilling,** Lebensgeschichte. 3. Aufl. 17 Bogen in 8. 5 Sgr.

Liedersegen, unverfälschter, Gesangbuch für Kirchen, Schulen und Häuser. 3. Aufl. 43¼ Bogen in 8. 8 Sgr.

Luther's kleiner und großer Katechismus. (Unveränderter Abdruck.) 5. Aufl. 10 Bogen in 8. 2½ Sgr.

— **Hauspostille.** (Unveränderter Abdruck.) 3. Aufl. 68 Bogen in 4. 20 Sg.

Mathesius, Johann, Leben Dr. Martin Luther's. In siebzehn Predigten dargestellt. 23½ Bogen in 8. 7 Sgr.

Müller's, Heinr., geistliche Erquickstunden, oder dreihundert Haus- und Tischandachten, nebst vierfachen vollst. Registern 2c. 7. Aufl. 28¼ Bogen in 8. 8 Sgr.

Rambach, J. J., Betrachtungen über das ganze Leiden Christi und die sieben letzten Worte des gekreuzigten Jesu. 53½ Bogen in gr. 8. 17½ Sgr.

Scriver's, Chr., zufällige Andachten Gotthold's. 3. Afl. 31 Bg. in 8. 8 Sg.
— , — , Seelenschatz I. 53¼ Bogen in gr. 8. 17½ Sgr.
— , — , dtto. II. 67¼ Bogen in gr. 8. 22½ Sgr.
— , — , dtto. III. 69¼ Bogen in gr. 8. 20 Sgr.

Spener's, Ph. J., Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers. 5. Aufl. 24 Bogen in 8. 6. Sgr.

Von allen obigen Werken werden dauerhaft, auch elegant gebundene Exemplare vorräthig gehalten.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

